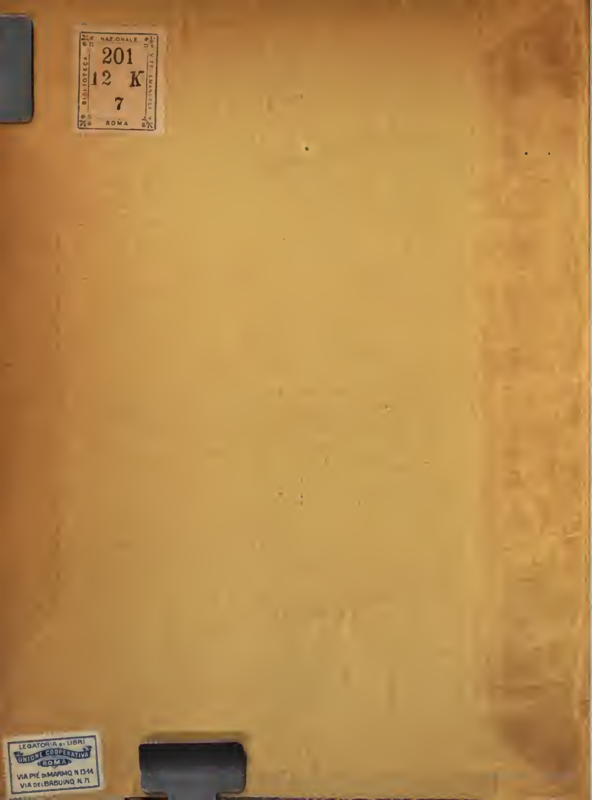




OEUVRES

COMPLÈTES

DE MALEBRANCHE.

TOME SECOND.

PARIS. — DE L'IMPRIMERIE DE SAPIA,
RUE DU DOYENNÉ, 12.



ŒUVRES

COMPLÈTES

DE MALEBRANCHE.

OUVRAGE PUBLIÉ

PAR MM. DE GENOUDE ET DE LOURDOUEIX.

> Le Verbe est le lieu des intelligences comme l'espace est le lieu des corps.
>
> MALEBRANCHE.

TOME SECOND.





PARIS,

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE SAPIA,

RUES DU DOYENNÉ 12, ET DE SÈVRES 16.

—

1837.



ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

PREMIER ENTRETIEN.

De l'âme, et qu'elle est distinguée du corps. De la nature des idées. Que le monde où nos corps habitent et que nous regardons est bien différent de celui que nous voyons.

Théodore. — Bien donc, mon cher Ariste, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela il est nécessaire que je quitte ces lieux enchantés qui charment nos sens, et qui, par leur variété, partagent trop un esprit tel que le mien. Comme j'appréhende extrêmement de prendre pour les réponses immédiates de la vérité intérieure quelques-uns de mes préjugés, ou de ces principes confus qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps, et que dans ces lieux je ne puis pas, comme vous le pouvez peut-être, faire taire un certain bruit confus qui jette la confusion et le trouble dans toutes mes idées, sortons d'ici, je vous prie. Allons nous renfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes. Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la raison universelle; car c'est la vérité intérieure qui doit présider à nos entretiens. C'est elle qui doit me dicter ce que je dois vous dire, et ce que vous voulez apprendre par mon entremise. En un mot, c'est à elle qu'il appartient uniquement de juger et de prononcer sur nos différends. Car nous ne pensons aujourd'hui qu'à philosopher; et quoique vous soyez parfaitement soumis à l'autorité de l'Église, vous voulez que je vous parle d'abord comme si vous refusiez de recevoir les vérités de la foi pour principes de nos connaissances. En effet, la foi doit régler les démarches de notre esprit, mais il n'y a que la souveraine raison qui le remplisse d'intelligence.

Ariste. — Allons, Théodore, partout où vous voudrez. Je suis dégoûté de tout ce que je vois dans ce monde matériel et sensible, depuis que je vous entends parler d'un autre monde tout rempli de beautés intelligibles. Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée. Faites-m'en contempler toutes ces merveilles dont vous me parliez l'autre jour d'une manière si magnifique et d'un air si content. Allons, je suis prêt à vous suivre dans ce pays, que vous croyez inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens.

Théodore. — Vous vous réjouissez, Ariste, et je n'en suis pas fâché. Vous me raillez d'une manière si délicate et si honnête, que je sens bien que vous voulez vous divertir, mais que vous ne voulez pas m'offenser. Je vous le pardonne. Vous suivez les inspirations secrettes de votre imagination toujours enjouée. Mais, souffrez que je vous le dise, vous parlez de ce que vous n'entendez pas. Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays. Je vous apprendrai que ce monde que vous habitez n'est point tel que vous le croyez, parce qu'effectivement il n'est point tel que vous le voyez ou que vous le sentez. Vous jugez sur le rapport de vos sens de tous les objets qui vous environnent, et vos sens vous séduisent infiniment plus que vous ne pouvez vous l'imaginer. Ce ne sont de fidèles témoins que pour ce qui regarde le bien du corps et la conservation de la vie. A l'égard de tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition. Vous le verrez, Ariste, sans sortir de vous-même, sans que je vous *enlève dans cette région enchantée* que votre imagination vous représente. L'imagination est une folle qui se plaît à faire la folle. Ses saillies, ses mouvements imprévus vous divertissent, et moi aussi. Mais il faut, s'il vous plaît, que dans nos entretiens la raison soit toujours la supérieure. Il faut qu'elle décide et qu'elle prononce. Or, elle se tait et nous échappe toujours, lorsque l'imagination vient à la traverse, et qu'au lieu de lui imposer silence, nous écoutons ses plaisanteries et que nous nous arrêtons aux divers fantômes qu'elle nous présente. Tenez-la donc dans le respect en présence de la raison; faites-la taire, si vous voulez entendre clairement et distinctement les réponses de la vérité intérieure.

Ariste. — Vous prenez, Théodore, bien sérieusement ce que je vous ai dit sans beaucoup de réflexion. Je vous demande pardon de ma petite liberté. Je vous promets que.....

Théodore. — Vous ne m'avez point fâché, Ariste, vous m'avez réjoui; car, encore un coup, vous avez l'imagination si vive et si agréable, et je suis si assuré de votre cœur, que vous ne me fâcherez jamais, et que vous me réjouirez toujours, du moins quand vous ne me raillerez que tête à tête; et ce que je viens de vous dire n'est que pour vous faire entendre que vous avez une terrible opposition à la vérité. Cette qualité, qui vous rend tout éclatant aux yeux des hommes, qui vous gagne les cœurs,

qui vous attire l'estime, qui fait que tous ceux qui vous connaissent veulent vous posséder, est l'ennemie la plus irréconciliable de la raison. Je vous avance un paradoxe dont je ne puis vous démontrer présentement la vérité [1]. Mais vous le reconnaîtrez bientôt par votre propre expérience, et vous en verrez peut-être les raisons dans la suite de nos entretiens. Il y a encore pour cela bien du chemin à faire. Mais croyez-moi, le stupide et le bel esprit sont également fermés à la vérité. Il y a seulement cette différence, qu'ordinairement le stupide la respecte, et que le bel esprit la méprise. Néanmoins, si vous êtes bien résolu de gourmander votre imagination, vous entrerez sans aucun obstacle dans le lieu où la raison rend ses réponses; et quand vous l'aurez entendue quelque temps, vous n'aurez que du mépris pour tout ce qui vous a charmé jusqu'ici; et si Dieu vous touche le cœur, vous n'en aurez que du dégoût.

Ariste. — Allons donc promptement, Théodore. Vos promesses me donnent une ardeur que je ne puis vous exprimer. Assurément, je vais faire tout ce que vous m'ordonnerez. Doublons le pas..... Grâces à Dieu, nous voici enfin arrivés au lieu destiné à nos entretiens. Entrons... Asseyez-vous... Qu'y a-t-il ici qui puisse nous empêcher de rentrer en nous-mêmes pour consulter la raison? Voulez-vous que je ferme tous les passages de la lumière, afin que les ténèbres fassent éclipser tout ce qu'il y a de visible dans cette chambre et qui peut frapper nos sens?

Théodore. — Non, mon cher. Les ténèbres frappent nos sens aussi bien que la lumière. Elles effacent l'éclat des couleurs. Mais à l'heure qu'il est, elles pourraient jeter quelque trouble ou quelque petite frayeur dans notre imagination. Tirez seulement les rideaux. Ce grand jour nous incommoderait un peu, et donnerait peut-être trop d'éclat à certains objets..... Cela est fort bien : asseyez-vous.

Rejetez, Ariste, tout ce qui vous est entré dans l'esprit par les sens. Faites taire votre imagination. Que tout soit chez vous dans un parfait silence. Oubliez même, si vous le pouvez, que vous avez un corps, et ne pensez qu'à ce que je vais vous dire. En un mot, soyez attentif, et ne chicanez point sur mon préambule. L'attention est la seule chose que je vous demande. Sans ce travail, ou ce combat de l'esprit contre les impressions du corps, on ne fait point de conquêtes dans le pays de la vérité.

Ariste. — Je le crois ainsi, Théodore; parlez. Mais permettez-moi de vous arrêter, lorsque je ne pourrai pas vous suivre.

Théodore. — Cela est juste. Écoutez.

I. Le néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense? Suis-je un corps, un esprit, un homme? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que, dans le temps que je pense, je suis quelque chose qui pense. Mais voyons. Un corps peut-il penser? Une étendue en longueur, largeur et profondeur peut-elle raisonner, désirer, sentir? Non, sans doute; car toutes les manières d'être d'une telle étendue ne consistent que dans des rapports de distance; et il est évident que ces rapports ne sont point des perceptions, des raisonnements, des plaisirs, des désirs, des sentiments, en un mot des pensées. Donc ce *moi* qui pense, ma propre substance, n'est point un corps, puisque mes perceptions, qui assurément m'appartiennent, sont tout autre chose que des rapports de distance.

Ariste. — Il me paraît clair que toutes les modifications de l'étendue ne peuvent être que des rapports de distance; et qu'ainsi de l'étendue ne peut pas connaître, vouloir, sentir. Mais mon corps est peut-être quelque autre chose que de l'étendue, car il me semble que c'est mon doigt qui sent la douleur de la piqûre, que c'est mon cœur qui désire, que c'est mon cerveau qui raisonne. Le sentiment intérieur que j'ai de ce qui se passe en moi m'apprend ce que je vous dis. Prouvez-moi que mon corps n'est que de l'étendue, et je vous avouerai que mon esprit, ou ce qui est en moi qui pense, qui veut, qui raisonne, n'est point matériel ou corporel.

II. Théodore. — Quoi! Ariste, vous croyez que votre corps est composé de quelque autre substance que de l'étendue? Est-ce que vous ne comprenez pas qu'il suffit d'avoir de l'étendue, pour en former par l'esprit un cerveau, un cœur, des bras et des mains, et toutes les veines, les artères, les nerfs, et le reste dont votre corps est composé? Si Dieu détruisait l'étendue de votre corps, est-ce que vous auriez encore un cerveau, des artères, des veines, et le reste? Concevez-vous bien qu'un corps puisse être réduit en un point mathématique? Car, que Dieu puisse former tout ce qu'il y a dans l'univers avec l'étendue d'un grain de sable, c'est de quoi je ne doute pas. Assurément où il n'y a nulle étendue, je dis nulle, il n'y a point de substance corporelle. Pensez-y sérieusement; et pour vous en convaincre, prenez garde à ceci.

Tout ce qui est on le peut concevoir seul, ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque autre chose, c'est assurément un être ou une substance; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance.

Par exemple, on ne peut penser à la rondeur sans penser à l'étendue. La rondeur n'est donc point un être ou une substance, mais une manière d'être. On peut penser à l'étendue sans penser en particulier à quelque autre chose. Donc l'étendue n'est point une manière d'être: elle est elle-même un être. Comme la modification d'une substance n'est que la substance même de telle ou telle façon, il est évident que l'idée d'une modification renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est la modification. Et comme une substance c'est un être qui subsiste en lui-même, l'idée d'une substance ne renferme point nécessairement l'idée d'un autre être. Nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances ou les êtres, des modifications ou des façons d'être, que

[1] *Traité de morale*, chap. 12.

par les diverses manières dont nous appercevons ces choses.

Or, rentrez en vous-même, n'est-il pas vrai que vous pouvez penser à de l'étendue sans penser à autre chose? N'est-il pas vrai que vous pouvez appercevoir de l'étendue toute seule? Donc l'étendue est une substance, et nullement une façon ou une manière d'être. Donc l'étendue et la matière ne font qu'une même substance. Or, je puis appercevoir ma pensée, mon désir, mon plaisir, sans penser à l'étendue, et même en supposant qu'il n'y a point d'étendue. Donc toutes ces choses ne sont point des modifications de l'étendue, mais des modifications d'une substance qui pense, qui sent, qui désire, et qui est bien différente de l'étendue.

Toutes les modifications de l'étendue ne consistent que dans des rapports de distance. Or, il est évident que mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance. Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie; et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. Donc mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé.

Ariste. — Cela me paraît démontré. Mais qu'en pouvez-vous conclure?

III. Théodore. — J'en puis conclure une infinité de vérités; car la distinction de l'âme et du corps est le fondement des principaux dogmes de la philosophie, et entr'autres de l'immortalité de notre être [1]; car, pour le dire en passant, si l'âme est une substance distinguée du corps, si elle n'en est point la modification, il est évident que quand même la mort anéantirait notre corps, ce qu'elle ne sait pas, il ne s'ensuivrait pas de là que notre âme fût anéantie. Mais il n'est pas encore temps de traiter à fond cette importante question. Il faut que je vous prouve auparavant beaucoup d'autres vérités. Tâchez de vous rendre attentif à ce que je vais vous dire.

Ariste. — Continuez. Je vous suivrai avec toute l'attention dont je suis capable.

IV. Théodore. — Je pense à quantité de choses, à un nombre, à un cercle, à une maison, à tels et tels êtres, à l'être. Donc tout cela est, du moins dans le temps que j'y pense. Assurément, quand je pense à un cercle, à un nombre, à l'être ou à l'infini, à tel être fini, j'apperçois des réalités; car si le cercle que j'apperçois n'était rien, en y pensant je ne penserais à rien. Or, le cercle auquel je pense a des propriétés que n'a pas telle autre figure. Donc ce cercle existe dans le temps que j'y pense, puisque le néant n'a point de propriétés, et qu'un néant ne peut être différent d'un autre néant.

Ariste. — Quoi, Théodore! tout ce à quoi vous pensez existe? Est-ce que votre esprit donne l'être à ce cabinet, à ce bureau, à ces chaises, parce que vous y pensez?

Théodore. — Doucement. Je vous dis que tout ce à quoi je pense est, ou, si vous voulez, existe. Le cabinet, le bureau, les chaises que je vois, tout cela est, du moins dans le temps que je le vois. Mais vous confondez ce que je vois avec un meuble que je ne vois point. Il y a plus de différence entre le bureau que je vois et celui que vous croyez voir, qu'il n'y en a entre votre esprit et votre corps.

Ariste. — Je vous entends en partie, Théodore, et j'ai honte de vous avoir interrompu. Je suis convaincu que tout ce que nous voyons, ou tout ce à quoi nous pensons, contient quelque réalité. Vous ne parlez pas des objets, mais de leurs idées. Oui, sans doute, les idées que nous avons des objets existent dans le temps qu'elles sont présentes à notre esprit. Mais je croyais que vous parliez des objets mêmes.

V. Théodore. — *Des objets mêmes*, oh! que nous n'y sommes pas! Je tâche de conduire par ordre mes réflexions. Il faut bien plus de principes que vous ne pensez, pour démontrer ce dont personne ne doute; car où sont ceux qui doutent qu'ils aient un corps, qu'ils marchent sur une terre solide, qu'ils vivent dans un monde matériel? Mais vous saurez bientôt ce que peu de gens comprennent bien, savoir que si notre corps se promène dans un monde corporel, notre esprit, de son côté, se transporte sans cesse dans un monde intelligible qui le touche, et qui par là lui devient sensible.

Comme les hommes comptent pour rien les idées qu'ils ont des choses, ils donnent au monde créé beaucoup plus de réalité qu'il n'en a. Ils ne doutent point de l'existence des objets, et ils leur attribuent beaucoup de qualités qu'ils n'ont point. Mais ils ne pensent seulement pas à la réalité de leurs idées. C'est qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils ne consultent point assez la vérité intérieure; car, encore un coup, il est bien plus facile de démontrer la réalité des idées, ou, pour me servir de vos termes, la réalité de *cet autre monde tout rempli de beautés intelligibles*, que de démontrer l'existence de ce monde matériel. En voici la raison.

C'est que les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et que le monde corporel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer. Ainsi, pour voir le monde intelligible, il suffit de consulter la raison, qui renferme les idées, ou les essences intelligibles, éternelles et nécessaires, ce que peuvent faire tous les esprits raisonnables ou unis à la raison. Mais pour voir le monde matériel, ou plutôt pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu nous le révèle, parce que nous ne pouvons pas voir ses volontés arbitraires dans la raison nécessaire.

Or, Dieu nous révèle l'existence de ses créatures en deux manières, par l'autorité des livres sacrés et par l'entremise de nos sens. La première autorité supposée, et on ne peut la rejeter, on démontre [1] en rigueur l'existence des corps. Par la seconde, on s'assure suffisamment de l'existence de tels et tels corps. Mais cette seconde n'est pas maintenant infaillible; car tel croit voir devant lui son ennemi, lorsqu'il en est fort éloigné; tel

[1] *Voyez* la *Recherche de la Vérité*; liv. IV, ch. 2.

[1] Ci-dessous, *Entretien* VI.

croit avoir quatre pattes, qui n'a que deux jambes; tel sent de la douleur dans un bras qu'on lui a coupé il y a longtemps. Ainsi la révélation naturelle, qui est en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, est maintenant sujette à l'erreur : je vous en dirai les raisons[1]. Mais la révélation particulière ne peut jamais conduire directement à l'erreur, parce que Dieu ne peut pas vouloir nous tromper. Voilà un petit écart pour vous faire entrevoir quelques vérités que je vous prouverai dans la suite, pour vous en donner de la curiosité et réveiller un peu votre attention. Je reviens : écoutez-moi.

Je pense à un nombre, à un cercle, à un cabinet, à vos chaises, en un mot à tels et tels êtres. Je pense aussi à l'être ou à l'infini, à l'être indéterminé. Toutes ces idées ont quelque réalité dans le temps que j'y pense. Vous n'en doutez pas, puisque le néant n'a point de propriétés, et qu'elles en ont ; car elles éclairent l'esprit, ou se font connaître à lui : quelques-unes mêmes le frappent et se font sentir à lui, et cela en mille manières différentes. Du moins est-il certain que les propriétés des unes sont bien différentes de celles des autres. Si donc la réalité de nos idées est véritable, et à plus forte raison si elle est nécessaire, éternelle, immuable, il est clair que nous voilà tous deux enlevés dans un autre monde que celui où habite notre corps : nous voilà *dans un monde tout rempli de beautés intelligibles.*

Supposons, Ariste, que Dieu anéantisse tous les êtres qu'il a créés, excepté vous et moi, votre corps et le mien. (Je vous parle comme à un homme qui croit et qui sait déjà beaucoup de choses, et je suis certain qu'en cela je ne me trompe pas. Je vous ennuierais, si je vous parlais avec une exactitude trop scrupuleuse, et comme à un homme qui ne sait encore rien du tout.) Supposons de plus que Dieu imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il produise dans notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui. Cela supposé, Ariste, dans quel monde passerions-nous la journée ? Ne serait-ce pas dans un monde intelligible ? Or, prenez y garde, c'est dans ce monde-là que nous sommes et que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre et se promène dans un autre. C'est ce monde-là que nous contemplons, que nous admirons, que nous sentons. Mais le monde que nous regardons, ou que nous considérons en tournant la tête de tous côtés, n'est que de la matière invisible par elle-même, et qui n'a rien de toutes ces beautés que nous admirons et que nous sentons en le regardant; car, je vous prie, faites bien réflexion sur ceci. Le néant n'a point de propriétés. Donc, si le monde était détruit, il n'aurait nulle beauté. Or, dans la supposition que le monde fût anéanti, et que Dieu néanmoins produisît dans notre cerveau les mêmes traces, ou plutôt dans notre esprit les mêmes idées qui s'y produisent à la présence des objets, nous verrions les mêmes beautés. Donc les beautés que nous voyons ne sont point des beautés matérielles, mais des beautés intelligibles, rendues sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, puisque l'anéantissement supposé de la matière n'emporte point avec lui l'anéantissement de ces beautés que nous voyons en les regardant.

Ariste. — Je crains, Théodore, que vous ne supposiez une fausseté. Car si Dieu avait détruit cette chambre, certainement elle ne serait plus visible, car le néant n'a point de propriétés.

VI. Théodore. — Vous ne me suivez pas, Ariste. Votre chambre est par elle-même absolument invisible. Si Dieu l'avait détruite, dites-vous, elle ne serait plus visible, puisque le néant n'a point de propriétés. Cela serait vrai, si la visibilité de votre chambre était une propriété qui lui appartînt. Si elle était détruite, elle ne serait plus visible. Je le veux, car cela est vrai en un sens. Mais ce que je vois en regardant votre chambre, je veux dire en tournant mes yeux de tous côtés pour la considérer, sera toujours visible, quand même votre chambre serait détruite; que dis-je ? quand même elle n'aurait jamais été bâtie. Je vous soutiens qu'un Chinois qui n'est jamais entré ici peut voir en son pays tout ce que je vois lorsque je regarde votre chambre ; supposé, ce qui n'est nullement impossible, qu'il ait le cerveau ébranlé de la même manière que je l'ai maintenant que je la considère. Ceux qui ont la fièvre chaude, ceux qui dorment, ne voient-ils pas des chimères de toutes façons qui ne furent jamais ? Ce qu'ils voient est du moins dans le temps qu'ils le voient. Mais ce qu'ils croient voir n'est pas : ce à quoi ils rapportent ce qu'ils voient n'est rien de réel.

Je vous le répète, Ariste, à parler exactement, votre chambre n'est point visible. Ce n'est point proprement votre chambre que je vois, lorsque je la regarde, puisque je pourrais bien voir tout ce que je vois maintenant, quand même Dieu l'aurait détruite. Les dimensions que je vois sont immuables, éternelles, nécessaires. Ces dimensions intelligibles qui me représentent tous ces espaces n'occupent aucun lieu. Les dimensions de votre chambre sont au contraire changeantes et corruptibles ; elles remplissent un certain espace. Mais en vous disant trop de vérités, je crains maintenant de multiplier vos difficultés; car vous me paraissez assez embarrassé à distinguer les idées, qui seules sont visibles par elles-mêmes, des objets qu'elles représentent, qui sont invisibles à l'esprit, parce qu'ils ne peuvent agir sur lui, ni se représenter à lui.

Ariste. — Il est vrai que je suis un peu interdit. C'est que j'ai de la peine à vous suivre dans ce pays des idées, auxquelles vous attribuez une réalité véritable. Je ne trouve point de prise dans tout ce qui n'a point de corps. Et cette réalité de vos idées que je ne puis m'empêcher de croire véritables, par les raisons que vous venez de me dire, me paraît n'avoir guères de solidité; car, je vous prie, que deviennent nos idées dès que nous n'y pensons plus ? Pour moi, il me semble qu'elles rentrent dans le néant. Et si cela est, voilà votre monde intelligible détruit. Si, en fermant les yeux, j'anéantis la chambre intelligible que je vois maintenant, certes la réalité de cette chambre est bien mince, c'est bien peu de chose.

[1] *Entretiens* IV et VI.

S'il suffit que j'ouvre les yeux pour créer un monde intelligible, assurément ce monde-là ne vaut pas celui dans lequel nos corps habitent.

VII. THÉODORE. — Cela est vrai, Ariste. Si vous donnez l'être à vos idées, s'il ne dépend que d'un clin d'œil pour les anéantir, c'est bien peu de chose; mais si elles sont éternelles, immuables, nécessaires, divines en un mot, j'entends la réalité intelligible dont elles sont formées, assurément elles seront plus considérables que cette matière inefficace et par elle-même absolument invisible. Quoi, Ariste ! pourriez-vous croire qu'en voulant penser à un cercle, par exemple, vous donniez l'être à la substance, pour ainsi dire, dont votre idée est formée, et que dès que vous cessez de vouloir y penser vous l'anéantissez ? Prenez garde. Si c'est vous qui donnez l'être à vos idées, c'est en voulant y penser. Or, je vous prie, comment pouvez-vous vouloir penser à un cercle, si vous n'en avez déjà quelque idée, et de quoi la former et l'achever ? Peut-on rien vouloir sans le connaître ? Pouvez-vous faire quelque chose de rien ? Certainement vous ne pouvez pas vouloir penser à un cercle, si vous n'en avez déjà l'idée, ou du moins l'idée de l'étendue, dont vous puissiez considérer certaines parties sans penser aux autres. Vous ne pouvez vouloir le voir de près, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusément et comme de loin. Votre attention vous en approche, elle vous le rend présent, elle le forme même; je le veux. Mais il est clair qu'elle ne le produit pas de rien. Votre distraction vous en éloigne; mais elle ne l'anéantit pas tout à fait. Car si elle l'anéantissait, comment pourriez-vous former le désir de le produire, et sur quel modèle le feriez-vous tout de nouveau si semblable à lui-même ? N'est-il pas clair que cela serait impossible?

ARISTE. — Pas trop clair encore pour moi, Théodore. Vous me convainquez, mais vous ne me persuadez pas. Cette terre est réelle. Je le sens bien. Quand je frappe du pied, elle me résiste. Voilà qui est solide, cela. Mais que mes idées aient quelque réalité indépendamment de ma pensée, qu'elles soient dans le temps même que je n'y pense point, c'est ce que je ne puis me persuader.

VIII. THÉODORE. — C'est que vous ne sauriez rentrer en vous-même pour interroger la raison, et que fatigué du travail de l'attention, vous écoutez votre imagination et vos sens, qui vous parlent sans que vous ayez la peine de les consulter. Vous n'avez pas fait assez de réflexions sur les preuves que je vous ai données que leur témoignage est trompeur. Il n'y a pas longtemps qu'il y avait un homme, fort sage d'ailleurs, qui croyait toujours avoir de l'eau jusqu'au milieu du corps, et qui appréhendait sans cesse qu'elle ne s'augmentât et ne le noyât. Il la sentait, comme vous votre terre. Il la trouvait froide, et il se promenait toujours fort lentement, parce que l'eau, disait-il, l'empêchait d'aller plus vite. Quand on lui parlait néanmoins, et qu'il écoutait, on le détrompait. Mais il retombait aussitôt dans son erreur. Quand un homme se croit transformé en coq, en lièvre, en loup ou en bœuf, comme Nabuchodonosor, il sent en lui, au lieu de ses jambes, les pieds d'un coq; au lieu de ses bras, les jarrets d'un bœuf, et au lieu de ses cheveux, une crête ou des cornes. Comment ne voyez-vous pas que la résistance que vous sentez en pressant du pied votre plancher n'est qu'un sentiment qui frappe l'âme, et qu'absolument parlant nous pouvons avoir tous nos sentiments indépendamment des objets ? Est-ce qu'en dormant vous n'avez jamais senti sur la poitrine un corps fort pesant qui vous empêchait de respirer, ou que vous n'avez jamais cru être frappé et même blessé, ou frapper vous-même les autres, vous promener, danser, sauter sur une terre solide ?

Vous croyez que ce plancher existe, parce que vous sentez qu'il vous résiste. Quoi donc ! est-ce que l'air n'a pas autant de réalité que votre plancher, à cause qu'il a moins de solidité ? Est-ce que la glace a plus de réalité que l'eau, à cause qu'elle a plus de dureté? Mais, de plus, vous vous trompez; nul ne peut résister à un esprit. Ce plancher résiste à votre pied : je le veux. Mais c'est tout autre chose que votre plancher ou que votre corps qui résiste à votre esprit, ou qui lui donne le sentiment que vous avez de résistance ou de solidité.

Néanmoins je vous accorde encore que votre plancher vous résiste. Mais pensez-vous que vos idées ne vous résistent point? Trouvez-moi donc dans un cercle deux diamètres inégaux, ou dans une ellipse trois égaux. Trouvez-moi la racine carrée de 8, et la cubique de 9. Faites qu'il soit juste de faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse à nous-mêmes; ou, pour prendre un exemple qui revienne au vôtre, faites que deux pieds d'étendue intelligible n'en fassent plus qu'un. Certainement la nature de cette étendue ne peut le souffrir. Elle résiste à votre esprit. Ne doutez donc point de sa réalité. Votre plancher est impénétrable à votre pied : c'est ce que vous apprennent vos sens d'une manière confuse et trompeuse. L'étendue intelligible est aussi impénétrable à sa façon : c'est ce qu'elle vous fait voir clairement par son évidence et par sa propre lumière.

Écoutez-moi, Ariste. Vous avez l'idée de l'espace ou de l'étendue, d'un espace, dis-je, qui n'a point de bornes. Cette idée est nécessaire, éternelle, immuable, commune à tous les esprits, aux hommes, aux anges, à Dieu même. Cette idée, prenez-y garde, est ineffaçable de votre esprit, comme celle de l'être ou de l'infini, de l'être indéterminé. Elle lui est toujours présente. Vous ne pouvez vous en séparer, ou la perdre entièrement de vue. Or, c'est de cette vaste idée que se forme en nous non-seulement l'idée du cercle, et de toutes les figures purement intelligibles, mais aussi celle de toutes les figures sensibles que nous voyons en regardant le monde créé : tout cela selon les diverses applications des parties intelligibles de cette étendue idéale, immatérielle, intelligible à notre esprit; tantôt en conséquence de notre attention, et alors nous connaissons ces figures; et tantôt en conséquence des traces et des ébranlements de notre cerveau, et alors nous les imaginons ou nous les sentons. Je ne dois pas maintenant vous expliquer tout ceci plus exactement. Considérez seulement qu'il faut bien que cette idée d'une étendue infinie ait beaucoup de réalité, puisque vous ne pouvez la comprendre, et que quelque mouvement que vous donniez à votre esprit, vous ne pouvez

la parcourir. Considérez qu'il n'est pas possible qu'elle n'en soit qu'une modification, puisque l'infini ne peut être actuellement la modification de quelque chose de fini. Dites-vous à vous-même : Mon esprit ne peut comprendre cette vaste idée. Il ne peut la mesurer. C'est donc qu'elle le passe infiniment. Et si elle le passe, il est clair qu'elle n'en est point la modification; car les modifications des êtres ne peuvent pas s'étendre au delà de ces mêmes êtres, puisque les modifications des êtres ne sont que ces mêmes êtres de telle et telle façon. Mon esprit ne peut mesurer cette idée : c'est donc qu'il est fini, et qu'elle est infinie. Car le fini, quelque grand qu'il soit, appliqué ou répété tant qu'on voudra, ne peut jamais égaler l'infini.

Ariste. — Que vous êtes subtil et prompt! Doucement, s'il vous plaît. Je vous nie que l'esprit apperçoive l'infini. L'esprit, je le veux, apperçoit de l'étendue dont il ne voit pas le bout; mais il ne voit pas une étendue infinie; un esprit fini ne peut rien voir d'infini.

IX. Théodore. — Non, Ariste, l'esprit ne voit pas une étendue infinie, en ce sens que sa pensée ou sa perfection égale une étendue infinie. Si cela était, il la comprendrait, et il serait infini lui-même; car il faut une pensée infinie pour mesurer une idée infinie, pour se joindre actuellement à tout ce que comprend l'infini. Mais l'esprit voit actuellement que son objet immédiat est infini : il voit actuellement que l'étendue intelligible est infinie. Et ce n'est pas, comme vous le pensez, parce qu'il n'en voit pas le bout; car si cela était, il pourrait espérer de le trouver, ou du moins il pourrait douter si elle en a, ou si elle n'en a point; mais c'est parce qu'il voit clairement qu'elle n'en a point.

Supposons qu'un homme tombé des nues marche sur la terre toujours en droite ligne, je veux dire sur un des grands cercles dont les géographes la divisent, et que rien ne l'empêche de voyager : pourrait-il décider, après quelques journées de chemin, que la terre serait infinie, à cause qu'il n'en trouverait point le bout? S'il était sage et retenu dans ses jugements, il la croirait fort grande, mais il ne la jugerait pas infinie. Et à force de marcher, se retrouvant au même lieu dont il serait parti, il reconnaîtrait qu'effectivement il en aurait fait le tour. Mais lorsque l'esprit pense à l'étendue intelligible, lorsqu'il veut mesurer l'idée de l'espace, il voit clairement qu'elle est infinie. Il ne peut douter que cette idée ne soit inépuisable. Qu'il en prenne de quoi se représenter le lieu de cent mille mondes, et à chaque instant encore cent mille fois davantage, jamais cette idée ne cessera de lui fournir tout ce qu'il faudra. L'esprit le voit, et n'en peut douter. Mais ce n'est point par là qu'il découvre qu'elle est infinie. C'est au contraire parce qu'il la voit actuellement infinie, qu'il sait bien qu'il ne l'épuisera jamais.

Les géomètres sont les plus exacts de ceux qui se mêlent de raisonner. Or, tous conviennent qu'il n'y a point de fraction qui multipliée par elle-même donne huit pour produit, quoiqu'en augmentant les termes de la fraction on puisse approcher à l'infini de ce nombre. Tous conviennent que l'hyperbole et ses asymptotes, et plusieurs autres semblables lignes continuées à l'infini, s'approcheront toujours sans jamais se joindre. Pensez-vous qu'ils découvrent ces vérités en tâtonnant, et qu'ils jugent de ce qu'ils ne voient point, par quelque peu de chose qu'ils auraient découvert? Non, Ariste. C'est ainsi que jugent l'imagination et les sens, ou ceux qui suivent leur témoignage. Mais les vrais philosophes ne jugent précisément que de ce qu'ils voient. Et cependant ils ne craignent point d'assurer, sans jamais l'avoir éprouvé, que nulle partie de la diagonale d'un carré, fût-elle un million de fois plus petite que le plus petit grain de poussière, ne peut mesurer exactement et sans reste cette diagonale d'un carré et quelqu'un de ses côtés. Tant il est vrai que l'esprit voit l'infini aussi bien dans le petit que dans le grand : non par la division ou la multiplication réitérée de ses idées finies, qui ne pourraient jamais atteindre à l'infini, mais par l'infinité même qu'il découvre dans ses idées et qui leur appartient, lesquelles lui apprennent tout d'un coup, d'une part qu'il n'y a point d'unité, et de l'autre point de bornes dans l'étendue intelligible.

Ariste. — Je me rends, Théodore. Les idées ont plus de réalité que je ne pensais, et leur réalité est immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences, et nullement des modifications de leur être propre, qui étant fini, ne peut recevoir actuellement des modifications infinies. La perception que j'ai de l'étendue intelligible m'appartient à moi : c'est une modification de mon esprit. C'est moi qui apperçois cette étendue. Mais cette étendue que j'apperçois n'est point une modification de mon esprit; car je sens bien que ce n'est point moi-même que je vois, lorsque je pense à des espaces infinis, à un cercle, à un carré, à un cube, lorsque je regarde cette chambre, lorsque je tourne les yeux vers le ciel. La perception de l'étendue est de moi. Mais cette étendue, et toutes les figures que j'y découvre, je voudrais bien savoir comment, ne sont point à moi. C'est donc une modification de mon esprit. Mais l'étendue que je vois subsiste sans moi; car vous la pouvez contempler sans que j'y pense, vous et tous les autres hommes.

X. Théodore. — Vous pourriez sans crainte ajouter, *et Dieu même;* car toutes nos idées claires sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible. Ce n'est qu'en lui que nous les voyons; ce n'est que dans la raison universelle, qui éclaire par elle toutes les intelligences. Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, vous voyez bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable. Oui, Ariste, Dieu voit en lui-même l'étendue intelligible, l'archétype de la matière dont le monde est formé et où habitent nos corps; et encore un coup, ce n'est qu'en lui que nous la voyons, car nos esprits n'habitent que dans la raison universelle, dans cette substance intelligible qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons [1]; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre esprit avec cette même raison; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre âme avec notre corps, dont la cause occasionnelle ou naturelle n'est que les traces qui s'impriment

[1] Ci-dessous *Entretien* XII.

dans le cerveau par l'action des objets ou par le cours des esprits animaux.

L'ordre ne permet pas présentement que je vous explique tout ceci en particulier. Mais pour satisfaire en partie le désir que vous avez de savoir comment l'esprit peut découvrir toutes sortes de figures, et voir ce monde sensible dans l'étendue intelligible, prenez garde que vous apercevez un cercle, par exemple, en trois manières. Vous le concevez, vous l'imaginez, vous le sentez ou le voyez. Lorsque vous le concevez, c'est que l'étendue intelligible s'applique à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé, et toutes dans un même plan; et alors vous concevez un cercle en général. Lorsque vous l'imaginez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue, dont les bornes sont également distantes d'un point, touche légèrement votre esprit. Et lorsque vous le sentez ou le voyez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue touche sensiblement votre âme, et la modifie par le sentiment de quelque couleur; car l'étendue intelligible ne devient visible et ne représente tel corps en particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons. Toutes les parties intelligibles de l'étendue intelligible sont en qualité d'idées de même nature, aussi bien que toutes les parties de l'étendue locale ou matérielle en qualité de substance. Mais les sentiments de couleur étant essentiellement différents, nous jugeons par eux de la variété des corps. Si je distingue votre main de votre habit, et l'un et l'autre de l'air qui les environne, c'est que j'en ai des sentiments de couleur ou de lumière fort différents. Cela est évident; car si j'avais de tout ce qui est dans votre chambre le même sentiment de couleur, je n'y verrais par le sens de la vue nulle diversité d'objets. Ainsi vous jugez bien que l'étendue intelligible, diversement appliquée à notre esprit, peut nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l'univers, et enfin de tout ce que notre imagination nous représente[1]; car, de même que l'on peut par l'action du ciseau former d'un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels par les diverses applications de l'étendue intelligible à notre esprit. Or, comment cela se fait et pourquoi Dieu le fait ainsi, c'est ce que nous pourrons examiner dans la suite.

Cela suffit, Ariste, pour un premier entretien. Tâchez de vous accoutumer aux idées métaphysiques et de vous élever au-dessus de vos sens. Vous voilà, si je ne me trompe, transporté dans un monde intelligible. Contemplez-en les beautés. Repassez dans votre esprit tout ce que je viens de vous dire. Nourrissez-vous de la substance de la vérité, et préparez-vous à entrer plus avant dans ce pays inconnu, où vous ne faites encore qu'aborder. Je tâcherai demain de vous conduire jusqu'au trône de la Majesté souveraine à qui appartient de toute éternité cette terre heureuse et immobile où habitent nos esprits.

ARISTE. — Je suis encore tout surpris et tout chancelant. Mon corps appesantit mon esprit, et j'ai peine à me tenir ferme dans les vérités que vous m'avez découvertes; et cependant vous prétendez m'élever encore plus haut. La tête me tournera, Théodore; et si je me sens demain comme je me trouve aujourd'hui, je n'aurai pas l'assurance de vous suivre.

THÉODORE. — Méditez, Ariste, ce que je viens de vous dire, et demain je vous promets que vous serez prêt à tout. La méditation vous affermira l'esprit, et vous donnera de l'ardeur et des ailes pour passer les créatures et vous élever jusqu'à la présence du Créateur. Adieu, mon cher. Ayez bon courage.

ARISTE. — Adieu, Théodore, je vas faire ce que vous venez de m'ordonner.

DEUXIÈME ENTRETIEN.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Que nous pouvons voir en lui toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. De sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est.

THÉODORE. — Hé bien, Ariste, que pensez-vous de ce monde intelligible où je vous conduisis hier? Votre imagination n'en est-elle plus effrayée? Votre esprit marche-t-il d'un pas ferme et assuré dans ce pays des méditatifs, dans cette région inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens?

ARISTE. — Le beau spectacle, Théodore, que l'archétype de l'univers! Je l'ai contemplé avec une extrême satisfaction. Que la surprise est agréable, lorsque sans souffrir la mort l'âme se trouve transportée dans le pays de la vérité, où elle rencontre abondamment de quoi se nourrir. Je ne suis pas, il est vrai, encore bien accoutumé à cette manne céleste, à cette nourriture toute spirituelle. Elle me paraît dans certains moments bien creuse et bien légère. Mais quand je la goûte avec attention, j'y trouve tant de saveur et de solidité, que je ne puis plus me résoudre à venir paître avec les brutes sur une terre matérielle.

THÉODORE. — Oh oh! mon cher Ariste, que me dites-vous là? Parlez-vous sérieusement?

ARISTE. — Fort sérieusement. Non, je ne veux plus écouter mes sens. Je veux toujours rentrer dans le plus secret de moi-même, et vivre de l'abondance que j'y trouve. Mes sens sont propres à conduire mon corps à sa pâture ordinaire : je consens qu'il les suive. Mais que je les suive, moi! c'est ce que je ne ferai plus. Je veux suivre uniquement la raison, et marcher par mon attention dans ce pays de la vérité, où je trouve des mets délicieux et qui seuls peuvent nourrir des intelligences.

THÉODORE. — C'est donc à ce coup que vous avez oublié que vous avez un corps. Mais vous ne serez pas long-

[1] *Voyez* la *Recherche de la Vérité*, liv. III, seconde partie; et l'*Éclaircissement* sur cette matière. *Voyez* aussi ma *Réponse au livre des vraies et des fausses idées de M. Arnauld*, et ma *Première Lettre* touchant sa défense.

temps sans penser à lui, ou plutôt sans penser par rapport à lui. Ce corps que vous négligez présentement vous obligera bientôt à le mener paître vous-même et à vous occuper de ses besoins. Car maintenant l'esprit ne se dégage pas si facilement de la matière. Mais pendant que vous voilà pur esprit, dites-moi, je vous prie, qu'avez-vous découvert dans le pays des idées? Savez-vous bien présentement ce que c'est que cette raison dont on parle tant dans ce monde matériel et terrestre, et que l'on y connaît si peu? Je vous promis hier de vous élever au-dessus de toutes les créatures, et de vous conduire jusqu'en présence du Créateur. N'y auriez-vous point volé de vous-même, et sans penser à Théodore?

I. Ariste. — Je vous l'avoue. J'ai cru que sans manquer au respect que je vous dois, je pouvais aller seul dans le chemin que vous m'avez montré. Je l'ai suivi, et j'ai, ce me semble, connu clairement ce que vous me dites hier, savoir, que la raison universelle est une nature immuable, et qu'elle ne se trouve qu'en Dieu. Voici en peu de mots toutes mes démarches; jugez-en, et dites-moi si je me suis égaré. Après que vous m'eûtes quitté, je demeurai quelque temps tout chancelant et tout interdit. Mais une secrette ardeur me pressant, il me sembla que je me dis à moi-même, je ne sais comment: *La raison m'est commune avec Théodore; pourquoi donc ne puis-je sans lui la consulter et la suivre?* Je la consultai, et je la suivis; et elle me conduisit, si je ne me trompe, jusqu'à celui qui la possède en propre et par la nécessité de son être, car il me semble qu'elle y conduit tout naturellement. Voici donc tout simplement et sans figure le raisonnement que je fis :

L'étendue intelligible infinie n'est point une modification de mon esprit; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or, tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et surtout infini, n'est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au créateur, et ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison; un Dieu dans lequel se trouve l'archétype que je contemple du monde créé que j'habite; un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi; puisque je suis certain qu'ils voient ou peuvent voir ce que je vois quand je rentre en moi-même, et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences.

II. Théodore. — Vous ne vous êtes point égaré, mon cher Ariste. Vous avez suivi la raison, et elle vous a conduit à celui qui l'engendre de sa propre substance et qui la possède éternellement. Mais ne vous imaginez pas qu'elle vous ait découvert la nature de l'Être suprême auquel elle vous a conduit. Lorsque vous contemplez l'étendue intelligible, vous ne voyez encore que l'archétype du monde matériel que nous habitons, et celui d'une infinité d'autres possibles. A la vérité, vous voyez alors la substance divine; car il n'y a qu'elle qui soit visible, ou qui puisse éclairer l'esprit. Mais vous ne la voyez pas en elle-même, ou selon ce qu'elle est. Vous ne la voyez que selon le rapport qu'elle a aux créatures matérielles que selon qu'elle est participable par elles, ou qu'elle en est représentative. Et par conséquent ce n'est point Dieu, à proprement parler, que vous voyez, mais seulement la matière qu'il peut produire.

Vous voyez certainement par l'étendue intelligible infinie que Dieu est; car il n'y a que lui qui renferme ce que vous voyez, puisque rien de fini ne peut contenir une réalité infinie. Mais vous ne voyez pas ce que Dieu est; car la Divinité n'a point de bornes dans ses perfections; et ce que vous voyez, quand vous pensez à des espaces immenses, est privé d'une infinité de perfections. Je dis ce que vous voyez, et non la substance qui vous représente ce que vous voyez; car cette substance que vous ne voyez pas en elle-même a des perfections infinies.

Assurément la substance qui renferme l'étendue intelligible est toute puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections et de réalités. Elle renferme, par exemple, une infinité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez; car vous savez que tous les nombres sont commensurables entre eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure. Si donc les parties de cette étendue divisées et subdivisées par l'esprit pouvaient se réduire à l'unité, elles seraient toujours par cette unité commensurables entre elles, ce que vous savez certainement être faux. Ainsi la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire sans se faire voir à nous tel qu'il est, ou selon sa réalité particulière et absolue, mais selon sa réalité générale et relative à des ouvrages possibles. Cependant tâchez de me suivre : je vas vous conduire le plus près de la Divinité qu'il me sera possible.

III. L'étendue intelligible infinie n'est l'archétype que d'une infinité de mondes possibles semblables au nôtre. Je ne vois par elle que tels et tels êtres, que des êtres matériels. Quand je pense à cette étendue, je ne vois la substance divine qu'en tant qu'elle est représentative des corps et participable par eux. Mais prenez garde, quand je pense à l'être, et non à tels et tels êtres; quand je pense à l'infini, et non à tel ou tel infini, il est certain premièrement que je ne vois point une si vaste réalité dans les modifications de mon esprit; car si je ne puis trouver en elles assez de réalité pour me représenter l'infini en étendue, à plus forte raison n'y en trouverai-je point assez pour me représenter l'infini en toutes manières. Ainsi il n'y a que Dieu, que l'infini, que l'être indéterminé, ou que l'infini infiniment infini, qui puisse contenir la réalité infiniment infinie que je vois quand je pense à l'être, et non à tels ou tels êtres, ou à tels et tels infinis.

IV. En second lieu, il est certain que l'idée de l'être, de la réalité, de la perfection indéterminée, ou de l'infini

en toutes manières, n'est point la substance divine en tant que représentative de telle créature, ou participable par telle créature; car toute créature est nécessairement un tel être. Il y a contradiction que Dieu fasse ou engendre un être en général ou infini en toutes manières, qui ne soit Dieu lui-même ou égal à son principe. Le Fils et le Saint-Esprit ne participent point à l'être divin, ils le reçoivent tout entier; ou, pour parler de choses plus proportionnées à notre esprit, il est évident que l'idée du cercle en général n'est point l'étendue intelligible en tant que représentative de tel cercle, ou participable par tel cercle. Car l'idée du cercle en général, ou l'essence du cercle, représente des cercles infinis, convient à des cercles infinis. Cette idée renferme celle de l'infini; car penser à un cercle en général, c'est apercevoir, comme un seul cercle, des cercles infinis. Je ne sais si vous concevez ce que je veux vous faire comprendre. Le voici en deux mots: C'est que l'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la généralité, n'est point l'idée des créatures, ou l'essence qui leur convient, mais l'idée qui représente la Divinité, ou l'essence qui lui convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être; mais nul être particulier ne l'égale. L'être renferme toutes choses; mais tous les êtres et créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être.

Ariste. — Il me semble que je vois bien votre pensée. Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à Moïse: *Dieu c'est celui qui est* [1]. L'étendue intelligible est l'idée ou l'archétype des corps. Mais l'être sans restriction, en un mot l'*Être*, c'est l'idée de Dieu; c'est ce qui le représente à notre esprit tel que nous le voyons en cette vie.

V. Théodore. — Fort bien. Mais surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être; car l'Etre n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci. *Je pense, donc je suis.* Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu, et l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose.

[1] Exod. 3, 14.

VI. Mais, encore un coup, ne vous y trompez pas. Vous ne voyez que fort confusément, et comme de loin, ce que c'est que Dieu. Vous ne le voyez point tel qu'il est, parce que, quoique vous voyiez l'infini, ou l'être sans restriction, vous ne le voyez que d'une manière fort imparfaite. Vous ne le voyez point comme un être simple. Vous voyez la multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé, mais vous n'y voyez pas distinctement son unité. C'est que vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini, sans qu'elles égalent jamais la réalité qui les représente. C'est que vous le voyez comme Raison universelle qui éclaire les intelligences selon la mesure de lumière qui leur est nécessaire maintenant pour se conduire et pour découvrir ses perfections en tant que participables par des êtres limités. Mais vous ne découvrez pas cette propriété qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple, qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle [1].

Dieu ne communique pas sa substance aux créatures, il ne leur communique que ses perfections; non telles qu'elles sont dans sa substance, mais telles que sa substance les représente, et que la limitation des créatures le peut porter. L'étendue intelligible, par exemple, représente les corps; c'est leur archétype ou leur idée. Mais quoique cette étendue n'occupe aucun lieu, les corps sont étendus localement; et ils ne peuvent être que localement étendus, à cause de limitation essentielle aux créatures, et que toute substance finie ne peut avoir cette propriété incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un et toutes choses, parfaitement simple et posséder toutes sortes de perfections.

Ainsi l'étendue intelligible représente des espaces infinis; mais elle n'en remplit aucun: et quoiqu'elle remplisse, pour ainsi dire, tous les esprits, et se découvre à eux, il ne s'ensuit nullement que notre esprit soit spacieux. Il faudrait qu'il le fût infiniment pour voir des espaces infinis, s'il les voyait par une union locale à des espaces localement étendus [2].

La substance divine est partout sans extension locale. Elle n'a point de bornes. Elle n'est point refermée dans l'univers. Mais ce n'est point cette substance, en tant que répandue partout, que nous voyons lorsque nous pensons à des espaces; car si cela était, notre esprit étant fini, nous ne pourrions jamais penser à des espaces infinis [3]. Mais l'étendue intelligible que nous voyons dans la substance divine qui la renferme n'est que cette même substance en tant que représentative des êtres matériels et participable par eux. Voilà tout ce que je puis vous dire. Mais remarquez bien que l'être sans restriction, ou

[1] *Voyez* la *Première Lettre touchant la défense de M. Arnauld*, remarq. 3°.

[2] *Voyez* la même *Lettre*; seconde remarque, n. 11 et les suivants.

[3] *Ibid.* et ci-dessous, *Entretien* VIII.

l'infini en toutes manières que nous appercevous, n'est point seulement la substance divine en tant que représentative de tous les êtres possibles; car quoique nous n'ayons point des idées particulières de tous ces êtres, nous sommes assurés qu'ils ne peuvent égaler la réalité intelligible de l'infini. C'est donc en un sens la substance même de Dieu que nous voyons. Mais nous ne la voyons en cette vie que d'une manière si confuse et si éloignée, que nous voyons plutôt qu'elle est la source et l'exemplaire de tous les êtres, que sa propre nature ou ses perfections en elles-mêmes.

Ariste. — N'y a-t-il point quelque contradiction dans ce que vous me dites? Si rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini, ce qui me paraît évident, n'est-ce pas une nécessité qu'on voie la substance de Dieu en elle-même?

VII. **Théodore.** — Je ne vous nie pas qu'on ne voir la substance de Dieu en elle-même. On la voit en elle-même en ce sens, que l'on ne la voit point par quelque chose de fini qui la représente. Mais on ne la voit point en elle-même en ce sens, qu'on atteigne à sa simplicité et que l'on y découvre ses perfections.

Puisque vous demeurez d'accord que rien de fini ne peut représenter la réalité infinie, il est clair que si vous voyez l'infini, vous ne le voyez qu'en lui-même. Or, il est certain que vous le voyez; car autrement, quand vous me demandez s'il y a un Dieu, ou un être infini, vous me feriez une demande ridicule par une proposition dont vous n'entendriez pas les termes. C'est comme si vous me demandiez, s'il y a un *Blictri* [1], c'est-à-dire une telle chose, sans savoir quoi.

Assurément tous les hommes ont l'idée de Dieu, ou pensent à l'infini, lorsqu'ils demandent s'il y en a un. Mais ils croient pouvoir y penser sans qu'il y en ait, parce qu'ils ne font pas réflexion que rien de fini ne peut le représenter. Comme ils peuvent penser à bien des choses qui ne sont point, à cause que les créatures peuvent être vues sans qu'elles soient, car on ne les voit point en elles-mêmes, mais dans les idées qui les représentent, ils s'imaginent qu'il en est de même de l'infini, et qu'on peut y penser sans qu'il soit. Voilà ce qui fait qu'ils cherchent, sans le reconnaître, celui qu'ils rencontrent à tous moments, et qu'ils reconnaîtraient bientôt, s'ils rentraient en eux-mêmes et faisaient réflexion sur leurs idées.

Ariste. — Vous me convainquez, Théodore, mais il me reste encore quelque doute. C'est qu'il me semble que l'idée que j'ai de l'être en général ou de l'infini est une idée de ma façon. Il me semble que l'esprit peut se faire des idées générales de plusieurs idées particulières. Quand on a vu plusieurs arbres, un pommier, un poirier, un prunier, etc., on s'en fait une idée générale d'arbre. De même quand on a vu plusieurs êtres, on s'en forme l'idée générale de l'être. Ainsi cette idée générale de l'être n'est peut-être qu'un assemblage confus de tous les autres. C'est ainsi qu'on me l'a appris, et que je l'ai toujours entendu.

VIII. **Théodore.** — Votre esprit, Ariste, est un merveilleux ouvrier. Il sait tirer l'infini du fini, l'idée de l'être sans restriction des idées de tels et tels êtres. C'est peut-être qu'il trouve dans son propre fonds assez de réalité pour donner à des idées finies ce qui leur manque pour être infinies. Je ne sais si c'est ainsi qu'on vous l'a appris, mais je crois savoir que vous ne l'avez jamais bien compris.

Ariste. — Si nos idées étaient infinies, assurément elles ne seraient point notre ouvrage, ni des modifications de notre esprit. Cela ne se peut contester. Mais peut-être sont-elles finies, quoique par elles nous puissions appercevoir l'infini; ou bien l'infini que nous voyons n'est point tel dans le fonds. Ce n'est, comme je viens de vous dire, que l'assemblage confus de plusieurs choses finies. L'idée générale de l'être n'est peut-être qu'un amas confus des idées de tels et tels êtres. J'ai de la peine à m'ôter cette pensée de l'esprit.

IX. **Théodore.** — Oui, Ariste, nos idées sont finies, si par nos idées vous entendez nos perceptions ou les modifications de notre esprit. Mais si vous entendez par l'idée de l'infini ce que l'esprit voit quand il y pense, ou ce qui est alors l'objet immédiat de l'esprit, assurément cela est infini; car on le voit tel. Prenez-y garde, vous dis-je, on le voit tel. L'impression que l'infini fait sur l'esprit est finie. Il y a même plus de perception dans l'esprit, plus d'impression d'idée, en un mot plus de pensée, lorsqu'on connaît clairement et distinctement un petit objet, que lorsqu'on pense confusément à un grand ou même à l'infini. Mais quoique l'esprit soit presque toujours plus touché, plus pénétré, plus modifié par une idée finie que par une infinie, néanmoins il y a bien plus de réalité dans l'idée infinie que dans la finie, dans l'être sans restriction que dans tels et tels êtres.

Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit que les idées générales ne sont qu'un assemblage confus de quelques idées particulières, ou du moins que vous avez le pouvoir de les former de cet assemblage. Voyons ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette pensée dont vous êtes si fort prévenu. Vous pensez, Ariste, à un cercle d'un pied de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, etc., et enfin vous ne déterminez point la grandeur du diamètre, et vous pensez à un cercle en général. L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est fausse; car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis, et leur convient à tous; et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles.

C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée de cercle en général, de cinq ou six que vous avez vus. Et cela est vrai en un sens, et faux en un autre. Cela est faux en ce sens, qu'il y ait assez de réalité dans l'idée de cinq ou six cercles pour en former l'idée de cercle en général. Mais cela est vrai en ce sens, qu'après avoir reconnu que la grandeur des cercles n'en change point les propriétés, vous avez peut-être cessé de les considérer l'un après l'autre selon leur grandeur déterminée, pour les considérer en général selon une grandeur indéterminée. Ainsi vous avez, pour ainsi dire, for-

[1] C'est un terme qui ne réveille aucune idée.

mé l'idée de cercle en général, en répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales, que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un diamètre indéterminé, que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'infini. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'infini, qui est inséparable de votre esprit, ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous appercevez. Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle. Vous pourriez appercevoir telle égalité de rayons, mais jamais une égalité générale entre des rayons indéterminés. La raison est, que toute idée finie et déterminée ne peut jamais représenter rien d'infini et d'indéterminé. Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'elle trouve dans l'infini; car de même que l'esprit répand sur l'idée de telle étendue, quoique divisible à l'infini, l'idée de l'unité indivisible, il répand aussi sur quelques idées particulières l'idée générale d'une parfaite égalité. Et c'est ce qui le jette dans une infinité d'erreurs; car toute la fausseté de nos idées vient de ce que nous les confondons entre elles, et que nous les mêlons encore avec nos propres modifications. Mais c'est de quoi nous parlerons une autre fois.

Ariste. — Tout cela est fort bien, Théodore. Mais n'est-ce point que vous regardez nos idées comme distinguées de nos perceptions? Il me semble que l'idée du cercle en général n'est qu'une perception confuse de plusieurs cercles de diverses grandeurs, c'est-à-dire un amas de diverses modifications de mon esprit presque effacées, dont chacune est l'idée ou la perception de tel cercle[1].

X. Théodore. — Oui, sans doute, je mets bien, de la différence entre nos idées et nos perceptions, entre nous qui appercevons et ce que nous appercevons. C'est que je sais que le fini ne peut trouver en lui de quoi se représenter l'infini. C'est que je sais, Ariste, que je ne renferme en moi aucune réalité intelligible; et que bien loin de trouver en ma substance les idées de toutes choses, que je n'y trouve pas même l'idée de mon être propre; car je suis entièrement inintelligible à moi-même; et je ne verrai jamais ce que je suis, que lorsqu'il plaira à Dieu de me découvrir l'idée, ou l'archétype des esprits que renferme la raison universelle. Mais c'est de quoi nous nous entretiendrons une autre fois[2].

Assurément, Ariste, si vos idées n'étaient que des modifications de votre esprit, l'assemblage confus de mille et mille idées ne serait jamais qu'un composé confus, incapable d'aucune généralité. Prenez vingt couleurs différentes, mêlez-les ensemble pour exciter en vous une couleur en général; produisez-en vous dans un même temps plusieurs sentiments différents pour en former un sentiment en général: vous verrez bientôt que cela n'est pas possible; car en mêlant diverses couleurs, vous ferez du vert, du gris, du bleu, toujours quelque couleur particulière. L'étourdissement n'est qu'un assemblage confus d'une infinité de sentiments ou de modifications de l'âme; mais ce n'est néanmoins qu'un sentiment particulier. C'est que toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées. Il est vrai que vous pouvez penser à la douleur en général: mais vous ne sauriez jamais être modifié que par une douleur particulière. Et si vous pouvez penser à la douleur en général, c'est que vous pouvez joindre la généralité à toutes choses. Mais, encore un coup, vous ne sauriez tirer de votre fonds cette idée de la généralité. Elle a trop de réalité; il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance.

Ariste. — Je n'ai rien à vous répondre. Tout ce que vous me dites me paraît évident. Mais je suis surpris que ces idées générales, qui ont infiniment plus de réalité que les idées particulières, me frappent moins qu'elles, et me paraissent avoir beaucoup moins de solidité.

XI. Théodore. — C'est qu'elles se font moins sentir, ou plutôt c'est qu'elles ne se font nullement sentir. Ne jugez pas, Ariste, de la réalité des idées, comme les enfants jugent de la réalité des corps. Les enfants croient que tous ces espaces qui sont entre la terre et le ciel ne sont rien de réel, parce qu'ils ne se font point sentir. Et il y a même peu de gens qui sachent qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air que dans un pied cube de plomb, parce que le plomb est plus dur, plus pesant, plus sensible en un mot que l'air. Ne les imitez pas. Jugez de la réalité des idées non par le sentiment que vous en avez, qui vous marque confusément leur action, mais par la lumière intelligible qui vous découvre leur nature. Autrement vous croirez que les idées sensibles et qui vous frappent, telle qu'est celle que vous avez de ce plancher que vous pressez du pied, ont plus de réalité que les idées purement intelligibles, quoique dans le fonds il n'y ait aucune différence.

Ariste. — *Aucune différence*, Théodore! Quoi! l'idée de l'étendue à laquelle je pense n'est pas différente de celle de cette étendue que je vois, que je presse du pied, et qui me résiste?

XII. Théodore. — Non, Ariste, il n'y a point de deux sortes d'étendues, ni de deux sortes d'idées qui les représentent. Et si cette étendue à laquelle vous pensez vous touchait, ou modifiait votre âme par quelque sentiment, d'intelligible qu'elle est, elle vous paraîtrait sensible. Elle vous paraîtrait dure, froide, colorée, et peut-être douloureuse; car vous lui attribueriez peut-être tous les sentiments que vous auriez. Encore un coup, il ne faut pas juger des choses par le sentiment que nous en avons. Il ne faut pas croire que la glace ait plus de réalité que l'eau, à cause qu'elle nous résiste davantage.

Si vous croyiez que le feu a plus de force ou d'efficace que la terre, votre erreur aurait quelque fondement; car il y a quelque raison de juger de la grandeur des puissances par celle de leurs effets. Mais de croire que l'idée

[1] *Voyez* la *Réponse au livre des vraies et des fausses idées.*

[2] *Voyez* la seconde partie du liv. III, de la *Rech. de la Vérité*, ch. 7, n. 4, et l'*Éclaircissement* qui répond à ce chapitre.

de l'étendue, qui vous touche par quelque sentiment, est d'une autre nature, ou a plus de réalité que celle à laquelle vous pensez, sans en recevoir aucune impression sensible, c'est prendre l'absolu pour le relatif, c'est juger de ce que les choses sont en elles-mêmes par le rapport qu'elles ont avec vous. C'est le moyen de donner à la pointe d'une épine plus de réalité qu'à tout le reste de l'univers, et même qu'à l'être infini. Mais quand vous serez accoutumé à distinguer vos sentiments de vos idées, vous reconnaîtrez que la même idée de l'étendue peut se faire connaître, se faire imaginer, et se faire sentir, selon que la substance divine qui la renferme l'applique diversement à notre esprit. Ainsi ne croyez pas que l'infini, ou l'être en général, ait moins de réalité que l'idée de tel objet qui vous touche actuellement d'une manière fort vive et fort sensible. Jugez des choses par les idées qui les représentent, et ne leur attribuez rien de semblable aux sentiments dont vous êtes frappé. Vous comprendrez plus distinctement dans la suite du temps ce que je vous insinue présentement.

Ariste. — Tout ce que vous venez de me dire, Théodore, est furieusement abstrait, et j'ai bien de la peine à le fixer devant moi. Mon esprit travaille étrangement : un peu de repos, s'il vous plaît. Il faut que je pense à loisir sur toutes ces grandes et sublimes vérités. Je tâcherai de me les rendre familières par les efforts pénibles d'une attention toute pure. Mais présentement je n'en suis pas capable. Il faut que je me délasse pour reprendre de nouvelles forces.

Théodore. — Je le savais bien, Ariste, que vous ne seriez pas longtemps esprit pur. Allez, menez paître vous-même votre corps. Délassez votre imagination par la variété des objets qui peuvent la rassurer et la réjouir. Mais tâchez néanmoins de conserver quelque goût pour la vérité; et dès que vous vous sentirez capable de vous en nourrir et de la méditer, quittez tout pour elle. Oubliez même ce que vous êtes, autant que vous le pourrez. C'est une nécessité que vous pensiez aux besoins du corps; mais c'est un grand dérèglement que de vous occuper de ses plaisirs.

TROISIEME ENTRETIEN.

De la différence qu'il y a entre nos sentiments et nos idées. Qu'il ne faut juger des choses que par les idées qui les représentent, et nullement par les sentiments dont on est touché en leur présence ou à leur occasion.

Théodore. — Holà! oh! Ariste, que vous voilà rêveur! A quoi pensez-vous si profondément?

Ariste. — Qui est là? Ah! Théodore, vous m'avez surpris. Je reviens de cet autre monde où vous m'avez transporté ces jours-ci. J'y vas maintenant tout seul, et sans craindre les fantômes qui en empêchent l'entrée. Mais lorsque j'y suis, j'y trouve tant de lieux obscurs, que je crains de m'égarer et de me perdre.

I. **Théodore.** — C'est beaucoup, Ariste, que de savoir quitter son corps quand on le veut, et s'élever en esprit dans le pays des intelligences. Mais cela ne suffit pas. Il faut savoir un peu la carte de ce pays, quels sont les lieux inaccessibles aux pauvres mortels, et quels sont ceux où ils peuvent aller librement sans craindre les illusions. C'est, ce me semble, pour n'avoir pas bien pris garde à ce que je m'en vas vous faire remarquer, que la plupart des voyageurs de ces différentes contrées ont été séduits par certains spectres engageants, qui nous attirent dans des précipices dont le retour est moralement impossible. Écoutez-moi bien sérieusement; je vas vous dire aujourd'hui ce que vous ne devez jamais oublier.

Ne prenez jamais, Ariste, vos propres sentiments pour nos idées, les modifications qui touchent votre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Voilà le plus grand de tous les préceptes pour éviter l'égarement. Jamais vous ne contemplerez les idées sans découvrir quelque vérité; mais quelque attention que vous ayez à vos propres modifications, vous n'en serez jamais éclairé. Vous ne pouvez pas bien comprendre ce que je vous dis : il faut que je m'explique davantage.

II. Vous savez, Ariste, que le Verbe divin, en tant que raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et créés et possibles. Vous savez que toutes les intelligences qui sont unies à cette souveraine raison découvrent en elle quelques-unes de ces idées, selon qu'il plaît à Dieu de les leur manifester. Cela se fait en conséquence des lois générales qu'il a établies pour nous rendre raisonnables, et former entre nous et avec lui une espèce de société. Je vous développerai quelque jour tout ce mystère. Vous ne doutez pas que l'étendue intelligible, par exemple, qui est l'idée primordiale, ou l'archétype des corps, est contenue dans la raison universelle, qui éclaire tous les esprits, et celui-là même à qui cette raison est consubstantielle. Mais vous n'avez peut-être pas fait assez de réflexion sur la différence qu'il y a entre les idées intelligibles qu'elle renferme, et nos propres sentiments, ou les modifications de notre âme; et vous croyez peut-être qu'il est inutile de la remarquer exactement.

III. Qu'il y a de différence, mon cher Ariste, entre la lumière de nos idées et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir; et qu'il est nécessaire de s'accoutumer à la distinguer sans peine! Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement ce qu'il sent le plus vivement, ne peut faire qu'il ne s'égare dans les ténèbres de ses propres modifications. Car enfin, comprenez bien cette importante vérité. L'homme n'est point à lui-même sa propre lumière. Sa substance, bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même. Il ne connaît rien que par la lumière de la raison. J'entends toujours de cette raison universelle qui éclaire tous les esprits par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse.

IV. La raison créée, notre âme, l'esprit humain, les intelligences les plus pures et les plus sublimes peuvent bien voir la lumière; mais ils ne peuvent la produire, ou la tirer de leur propre fonds; ils ne peuvent l'engendrer de leur substance. Ils peuvent découvrir les vérités éter-

nelles, immuables, nécessaires dans le Verbe divin, dans la Sagesse éternelle, immuable, nécessaire. Mais ils ne peuvent trouver que des sentiments souvent forts vifs, mais toujours obscurs et confus, que des modalités pleines de ténèbres. En un mot, ils ne peuvent en se contemplant découvrir la vérité. Ils ne peuvent se nourrir de leur propre substance. Ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la raison universelle qui anime tous les esprits.

Ariste. — Je suis bien persuadé, Théodore, par les réflexions que j'ai faites sur ce que vous m'avez dit ces jours-ci, que c'est uniquement le Verbe divin qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'il renferme; car il n'y a point deux ou plusieurs sagesses, deux ou plusieurs raisons universelles. La vérité est immuable, nécessaire, éternelle, la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. Le Verbe éternel parle à toutes les nations le même langage, aux Chinois et aux Tartares comme aux Français et aux Espagnols; et s'ils ne sont pas également éclairés, c'est qu'ils sont inégalement attentifs; c'est qu'ils mêlent, les uns plus, les autres moins, les inspirations particulières de leur amour-propre avec les réponses générales de la vérité intérieure. Deux fois deux font quatre chez tous les peuples. Tous entendent la voix de la vérité, qui nous ordonne de ne point faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse. Et ceux qui n'obéissent point à cette voix sentent des reproches intérieurs qui les menacent et qui les punissent de leur désobéissance, pourvu qu'ils rentrent en eux-mêmes et qu'ils entendent raison. Je suis maintenant bien convaincu de ces principes. Mais je ne comprends pas encore trop bien cette différence entre connaître et sentir, que vous jugez si nécessaire pour éviter l'erreur. Je vous prie de me la faire remarquer.

V. Théodore. — Si vous aviez bien médité sur les principes dont vous dites que vous êtes convaincu, vous verriez clairement ce que vous me demandez. Mais sans vous engager dans un chemin trop pénible, répondez-moi. Pensez-vous que Dieu sente la douleur que nous souffrons?

Ariste. — Non, sans doute; car le sentiment de la douleur rend malheureux.

Théodore. — Fort bien. Mais croyez-vous qu'il la connaisse?

Ariste. — Oui, je le crois; car il connaît tout ce qui arrive à ses créatures. La connaissance de Dieu n'a point de bornes, et connaître ma douleur ne le rend ni malheureux ni imparfait. Au contraire.....

Théodore. Oh! oh, Ariste! Dieu connaît la douleur, le plaisir, la chaleur, et le reste, et il ne sent point ces choses! Il connaît la douleur, puisqu'il sait quelle est cette modification de l'âme en quoi la douleur consiste. Il la connaît, puisque c'est lui seul qui la cause en nous, ainsi que je vous prouverai dans la suite, et qu'il sait bien ce qu'il fait. En un mot, il la connaît, puisque sa connaissance n'a point de bornes. Mais il ne la sent pas; car il serait malheureux. Connaître la douleur, ce n'est donc pas le sentir.

Ariste. — Il est vrai. Mais sentir la douleur n'est-ce pas la connaître?

VI. Théodore. — Non, sans doute, puisque Dieu ne la sent nullement, et qu'il la connaît parfaitement. Mais pour ne point nous arrêter à l'équivoque des termes, si vous voulez que sentir la douleur ce soit la connaître, du moins demeurez d'accord que ce n'est point la connaître clairement, que ce n'est point la connaître par la lumière et par évidence, en un mot, que ce n'est point en connaître la nature, et qu'ainsi, à parler exactement, ce n'est point la connaître. Sentir la douleur, par exemple c'est se sentir malheureux, sans savoir bien ni ce qu'on est ni quelle est cette modalité de notre être qui nous rend malheureux. Mais connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en découvrir tels et tels rapports par lumière et par évidence.

Je connais clairement les parties de l'étendue, parce que j'en puis voir évidemment les rapports. Je vois clairement que les triangles semblables ont leurs côtés proportionnels, qu'il n'y a point de triangle plan dont les trois angles ne soient égaux à deux droits. Je vois clairement ces vérités ou ces rapports dans l'idée ou l'archétype de l'étendue; car cette idée est si lumineuse, que c'est en la contemplant que les géomètres et les bons physiciens se forment; et elle est si féconde en vérités, que tous les esprits ensemble ne l'épuiseront jamais.

VII. Il n'en est pas de même de mon être. Je n'en ai point d'idée : je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tournant vers moi-même reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc., mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce qu'encore un coup n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ses modalités; rapports que je sens vivement sans les connaître. Tout cela, mon cher Ariste, parce que, comme je vous ai déjà dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres, et que Dieu n'a pas trouvé à propos, pour bien des raisons, de me découvrir l'idée ou l'archétype qui représente la nature des êtres spirituels; car, si ma substance était intelligible par elle-même ou en elle-même; si elle était lumineuse, si elle pouvait m'éclairer, comme je ne suis pas séparé de moi-même, certainement je pourrais voir en me contemplant que je suis capable d'être touché de tels et tels sentiments que je n'ai jamais éprouvés, et dont je n'aurai peut-être jamais aucune connaissance. Je n'aurais pas eu besoin d'un concert pour savoir quelle est la douceur de l'harmonie; et quoique je n'eusse jamais goûté d'un tel fruit, j'aurais pu, je ne dis pas sentir, mais connaître avec évidence la nature du sentiment qu'il excite en moi. Mais comme on

ne peut connaître la nature des êtres que dans la raison qui les renferme d'une manière intelligible, quoique je ne me puisse sentir qu'en moi-même, ce n'est qu'en elle que je puis découvrir ce que je suis et les modalités dont ma nature est susceptible, et à plus forte raison ce n'est qu'en elle que je puis découvrir les principes des sciences et toutes les vérités capables d'éclairer l'esprit

Ariste. — Avançons un peu, Théodore. Je crois qu'il y a des différences essentielles entre connaître et sentir, entre les idées qui éclairent l'esprit et les sentiments qui le touchent; et je demeure d'accord que bien que je ne me sente qu'en moi-même, je ne puis connaître ce que je suis que dans la raison, qui renferme l'archétype de mon être et les idées intelligibles de toutes choses.

VIII. Théodore. — Bien donc, Ariste. Vous voilà prêt à faire mille et mille découvertes dans le pays de la vérité. Distinguez nos idées de vos sentiments, mais distinguez-les bien. Encore un coup, distinguez-les bien, et tous ces fantômes caressants dont je vous ai parlé ne vous engageront point dans l'erreur. Elevez-vous toujours au-dessus de vous-même. Vos modalités ne sont que ténèbres : souvenez vous-en. Montez plus haut jusqu'à la raison, et vous verrez la lumière. Faites taire vos sens, votre imagination et vos passions, et vous entendrez la voix pure de la vérité intérieure, les réponses claires et évidentes de notre maître commun. Ne confondez jamais l'évidence qui résulte de la comparaison des idées avec la vivacité des sentiments qui vous touchent et qui vous ébranlent. Plus nos sentiments sont vifs, plus ils répandent de ténèbres. Plus nos fantômes sont terribles ou agréables, plus ils paraissent avoir de corps et de réalité; plus ils sont dangereux et propres à nous séduire. Dissipez-les, ou entrez en défiance. Fuyez, en un mot, tout ce qui vous touche, et courez et attachez-vous à tout ce qui vous éclaire. Il faut suivre la raison malgré les caresses, les menaces, les insultes du corps auquel nous sommes unis, malgré l'action des objets qui nous environnent. Concevez-vous bien distinctement tout ceci? en êtes-vous bien convaincu par les raisons que je vous ai données, et par vos propres réflexions?

Ariste. Votre exhortation, Théodore, me paraît bien vive pour un entretien de métaphysique. Il me semble que vous excitez en moi des sentiments, au lieu d'y faire naître des idées claires. Je me sers de votre langage. De bonne foi, je ne comprends pas trop ce que vous me dites. Je le vois, et un moment après je ne le vois plus. C'est que je ne sais encore que l'entrevoir. Il me semble que vous avez raison; mais je ne vous entends pas trop bien.

IX. Théodore. — Ah! mon cher Ariste, votre réponse est encore une preuve de ce que nous venons de dire. Il n'y a point de mal que vous y fassiez réflexion. Je vous dis ce que je vois, et vous ne le voyez pas. C'est une preuve que l'homme n'instruit pas l'homme. C'est que je ne suis point votre maître, ou votre docteur. C'est que je ne suis qu'un moniteur, véhément peut-être, mais peu exact et peu entendu. Je parle à vos oreilles. Apparemment je n'y fais que trop de bruit. Mais notre unique maître ne parle point encore assez clairement à votre esprit, ou plutôt la raison lui parle sans cesse fort nettement; mais faute d'attention, vous n'entendez point assez ce qu'elle nous répond. Je croyais pourtant, par les choses que vous venez de me dire, et par celles que je vous avais dites moi-même, que vous compreniez suffisamment mon principe et les conséquences qu'il en faut tirer. Mais je vois bien qu'il ne suffit pas que je vous donne des avis généraux appuyés sur des idées abstraites et métaphysiques, il faut encore que je vous apporte quelques preuves particulières de la nécessité de ces avis.

Je vous ai exhorté à vous accoutumer à reconnaître sans peine la différence qu'il y a entre connaître et sentir entre nos idées claires et nos sentiments toujours obscurs et confus. Et je vous soutiens que cela seul suffit pour découvrir une infinité de vérités. Je vous le soutiens, dis-je, sur ce fondement qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire, que nous ne sommes point notre lumière à nous-mêmes, ni nulle intelligence à aucune autre. Vous verrez clairement si ce fondement est solide, lorsque vous cesserez de m'entendre moi, et que dans votre cabinet vous consulterez attentivement la vérité intérieure. Mais pour vous faciliter l'intelligence de mon principe, et vous en faire mieux connaître la nécessité et les conséquences, répondez-moi, je vous prie. Vous savez bien la musique, car je vous vois souvent toucher les instruments d'une manière fort savante et fort hardie.

Ariste. — J'en sais assez pour charmer mon chagrin et chasser ma mélancolie.

X. Théodore. — Bien donc. Expliquez-moi un peu la nature de ces diversions que vous alliez d'une manière si juste et si agréable. Qu'est-ce qu'une octave, une quinte, une quarte? D'où vient que deux cordes étant dans l'unisson, on ne peut en toucher l'une sans ébranler l'autre? Vous avez l'oreille très-fine et très-délicate : consultez-la, afin qu'elle vous réponde sur ce que je souhaite d'apprendre de vous.

Ariste. — Je pense que vous vous moquez de moi. C'est la raison, et non les sens, qu'il faut consulter.

Théodore. — Cela est vrai. Il ne faut consulter les sens que sur des faits. Leur pouvoir est fort borné, mais la raison s'étend à tout : consultez-la donc, et prenez garde de confondre ses réponses avec le témoignage de vos sens. Hé bien, que vous répond-elle?

Ariste. — Vous me pressez trop. Néanmoins il me semble que le son est une qualité répandue dans l'air, laquelle ne peut affecter que le sens de l'ouïe; car chaque sens a son objet propre.

Théodore. — Appelez-vous cela consulter la raison?

Ariste. — Que voulez-vous que je vous dise? Tenez, voici une octave, *la-la;* voici une quinte, *ut-sol;* voici une quarte, *ut-fa*.

Théodore. — Vous chantez bien, mais que vous raisonnez mal! Je comprends que c'est que vous voulez vous réjouir.

Ariste. — Assurément, Théodore. Mais pour votre autre question, je vous réponds que c'est par sympathie que les cordes de même son s'ébranlent les unes les autres. N'ai-je pas bien rencontré?

Théodore. — Parlons sérieusement, Ariste. Si vous

voulez maintenant me réjouir, tâchez de m'instruire.

Ariste. — Je n'en ferai rien, s'il vous plaît. Faites votre personnage, et laissez moi faire le mien. C'est à moi à écouter.

Théodore. — Que vos manières sont honnêtes et agréables ! Çà donc prêtez-moi ce monocorde, et prenez garde à ce que je vas faire et à ce que je vas vous dire. En pinçant ou en tirant à moi cette corde, je la mets hors de l'état où le bandement l'oblige d'être ; et lorsque je la quitte, vous voyez bien, sans qu'il soit nécessaire de vous le prouver, qu'elle se remue quelque temps deçà et delà, et qu'ainsi elle fait un grand nombre de vibrations, et par conséquent beaucoup d'autres petites secousses imperceptibles à nos sens ; car la ligne droite étant plus courte que la courbe, une corde ne peut pas faire ses vibrations ou devenir alternativement droite et courbe, sans que les parties qui la composent s'allongent et se raccourcissent fort promptement. Or, je vous prie, un corps mu n'est-il pas capable de mouvoir celui qu'il rencontre ? Cette corde peut donc ébranler l'air qui l'environne, et même le subtil qui en pénètre les pores, et celui-ci un autre jusqu'à votre oreille et à la mienne?

Ariste. — Il est vrai. Mais c'est un son que j'entends, un son répandu dans l'air, une qualité qui est bien différente des vibrations d'une corde ou des secousses d'un air ébranlé.

Théodore. — Doucement, Ariste. Ne consultez point vos sens, et ne jugez point sur leur témoignage. Il est vrai que le son est tout autre chose qu'un air ébranlé ; mais c'est justement pour cela que vous dites sans fondement que le son se répand dans l'air. Car, prenez-y garde, en touchant cette corde je ne fais que l'ébranler et une corde ébranlée ne fait qu'agiter l'air qui l'environne.

Ariste. — *Une corde ébranlée ne fait qu'agiter l'air qui l'environne !* Quoi, n'entendez-vous pas qu'elle produit un son dans l'air ?

Théodore. — Apparemment j'entends ce que vous entendez. Mais lorsque je veux m'instruire de quelque vérité, je ne consulte pas mes oreilles, et vous consultez les vôtres, nonobstant toutes les bonnes résolutions que vous aviez prises. Rentrez donc en vous-même, et consultez les idées claires que renferme la raison. Concevez-vous bien que de l'air, que des petits corps de telle figure qu'il vous plaira, et agités de telle et telle manière, soient capables de contenir ce son que vous entendez, et qu'une corde le puisse produire ? Encore un coup, ne consultez point vos oreilles ; et, pour plus de sûreté, imaginez-vous que vous êtes sourd. Considérez avec attention l'idée claire de l'étendue ; c'est l'archétype des corps : elle en représente la nature et les propriétés. N'est-il pas évident que toutes les propriétés possibles de l'étendue ne peuvent être que des rapports de distance ? Pensez-y sérieusement.

Ariste. — Cela est évident. Toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans ses diverses manières d'être. Ce ne sont que des rapports de distance.

Théodore. — Donc toutes les propriétés ou modalités possibles de l'étendue ne sont que des figures, ou des rapports de distance stables et permanents et des mouvements ou des rapports de distance successifs et toujours changeants. Donc, Ariste, le son que vous convenez être autre chose que du mouvement n'est point répandu dans l'air, et une corde ne l'y peut produire. Ce ne sera donc qu'un sentiment ou une modalité de l'âme.

Ariste. — Je vois bien qu'il faut se rendre, ou nier ce principe, que l'idée de l'étendue représente la nature des corps. Peut-être ne représente-t-elle qu'une de ses propriétés. En effet, qui vous a dit que les corps ne sont que de l'étendue ? L'essence de la matière consiste peut-être dans quelque autre chose ; et cette autre chose sera capable de contenir les sons, et même de les produire. Prouvez-moi le contraire.

Théodore. — Mais prouvez moi vous-même que cette autre chose, en quoi vous faites consister l'essence de la matière, ne sera pas capable de penser, de vouloir, de raisonner. Je vous soutiens que les cordes de votre luth pensent aussi juste que vous, ou du moins qu'elles se plaignent de ce que vous troublez leur repos. Prouvez-moi le contraire, et je vous convaincrai qu'elles ne répandent aucun son.

Ariste. — Il est vrai que si la nature du corps consiste dans quelque autre chose que de l'étendue, n'ayant nulle idée de cette chose, je ne puis pas vous prouver qu'elle ne pense point. Mais, je vous prie, prouvez-moi que la matière n'est rien autre chose que de l'étendue, et qu'ainsi elle est incapable de penser ; car cela me paraît nécessaire pour faire taire les libertins, qui confondent l'âme avec le corps, et qui soutiennent qu'elle est mortelle aussi bien que lui ; à cause que selon eux toutes nos pensées ne sont que des modalités de cette chose inconnue qu'on appelle corps, et que toutes les modalités peuvent cesser d'être.

Théodore. — J'ai déjà répondu à la question que vous me faites [1] ; mais elle est si importante, que bien qu'elle soit hors de propos, je suis bien aise de vous faire remarquer que sa résolution dépend, aussi bien que toutes les autres vérités, de ce grand principe, que la raison universelle renferme les idées qui nous éclairent, et que les ouvrages de Dieu ayant été formés sur ces idées, on ne peut mieux faire que de les contempler pour découvrir la nature ou les propriétés des êtres créés. Prenez donc garde. Nous pouvons penser à de l'étendue sans penser à autre chose. C'est donc un être ou une substance, et non une manière d'être ; car on ne peut penser à une manière d'être sans penser à l'être qu'elle modifie, puisque les manières d'être ne sont que l'être même de telle et telle façon. On ne peut penser à des figures et à des mouvements sans penser à l'étendue, parce que les figures et les mouvements ne sont que des manières d'être de l'étendue. Cela est clair, si je ne me trompe, et si cela ne vous paraît pas tel, je vous soutiens que vous n'avez plus aucun moyen de distinguer les modalités des substances d'avec les substances mêmes. Si cela ne vous paraît pas évident, ne philosophons pas davantage ; car.....

[1] *Entretien* I, n. 2.

Ariste. — Philosophons, je vous prie.

Théodore. — Philosophons. L'idée ou l'archétype de l'étendue est éternelle et nécessaire. Nous voyons cette idée, comme je vous l'ai déjà prouvé; et Dieu la voit aussi, puisqu'il n'y a rien en lui qu'il ne découvre. Nous la voyons, dis-je, clairement et distinctement, sans penser à autre chose. Nous pouvons l'appercevoir seule, ou plutôt nous ne pouvons pas l'appercevoir comme la manière d'être de quelque autre chose, car elle ne renferme aucun rapport nécessaire aux autres idées. Or, Dieu peut faire ce qu'il voit, et qu'il nous fait voir dans sa lumière clairement et distinctement. Il peut faire tout ce qui ne renferme point de contradiction, car il est tout-puissant. Donc il peut faire de l'étendue toute seule. Cette étendue sera donc un être ou une substance; et l'idée que nous en avons nous représentera sa nature. Supposé donc que Dieu ait créé de cette étendue, assurément il y aura de la matière. Car quel genre d'être serait-ce que cette étendue? Or, je crois que vous voyez bien que cette matière est incapable de penser, de sentir, de raisonner.

Ariste. Je vous avoue que nos idées étant nécessaires et éternelles, et les mêmes que Dieu consulte, s'il agit, il sera ce que ces idées représentent; et que nous ne nous tromperons point, si nous n'attribuons à la matière que ce que nous voyons dans son archétype. Mais nous ne voyez peut-être pas cet archétype tout entier. Les modalités de l'étendue ne pouvant être que des rapports de distance, l'étendue est incapable de penser. J'en conviens. Mais le sujet de l'étendue, cette autre chose qui est peut-être renfermée dans l'archétype de la matière, et qui nous est inconnue, cela pourra bien penser.

XII. Théodore. Cela pourra bien davantage; car cela pourra tout ce que vous voudrez, sans que personne vous le puisse contester. Cela pourra avoir mille et mille facultés, vertus, propriétés admirables. Cela pourra agir dans votre âme, l'éclairer, la rendre heureuse et malheureuse. En un mot, il y aura autant de puissances, et, si vous poussez la chose, autant de divinités qu'il y a de différents corps; car en effet, que sais-je, si cette autre chose, que vous prenez pour l'essence de la matière, n'a point toutes les qualités qu'il vous plaira de lui attribuer, puisque je n'en ai nulle connaissance? Vous voyez peut-être par là que, pour connaître les ouvrages de Dieu, il faut consulter les idées qu'il nous en donne, celles qui sont claires, celles sur lesquelles il les a formés; et qu'on court de très-grands dangers, si on suit une autre voie. Car si nous consultons nos sens, si nous nous rendons aveuglément à leur témoignage, ils nous persuaderont qu'il y a du moins certains corps dont la puissance et l'intelligence sont merveilleuses.

Nos sens nous disent que le feu répand la chaleur et la lumière. Ils nous persuadent que les animaux et les plantes travaillent à la conservation de leur être et de leur espèce, avec une espèce d'intelligence. Or, nous voyons bien que ces facultés sont autre chose que des figures et des mouvements. Nous jugeons donc, sur ces témoignages obscurs et confus de nos sens, qu'il faut qu'il y ait dans les corps quelque autre chose que de l'étendue, puisque toutes les modalités de l'étendue ne peuvent être que des mouvements et des figures. Mais consultons attentivement la raison. Arrêtons-nous à l'idée claire que nous avons des corps. Ne les confondons pas avec notre être propre, et nous découvrirons peut-être que nous leur attribuons des qualités et des propriétés qu'ils n'ont pas, et qui nous appartiennent uniquement.

Il se peut faire, dites-vous, que nous ne voyions pas tout entier l'archétype ou l'idée de la matière. Quand cela serait ainsi, nous ne devrions lui attribuer que ce que cette idée nous en représente; car il ne faut point juger de ce qu'on ne connaît pas. Assurément, si les libertins croient qu'il leur est permis de raisonner sur des chimères dont ils n'ont aucune idée, ils doivent souffrir qu'on raisonne des choses par les idées qu'on en a. Mais pour leur ôter tout sujet de chute et de confiance dans leurs étranges erreurs, encore un coup, prenez garde que nous pouvons penser à l'étendue sans penser à autre chose, car c'est là le principe. Donc Dieu peut faire de l'étendue sans faire autre chose. Donc cette étendue subsistera sans cette chose inconnue qu'ils attribuent à la matière. Cette étendue sera donc une substance, et non une modalité de substance. Et voilà ce que je crois devoir appeler corps ou matière pour bien des raisons: non-seulement parce qu'on ne peut penser aux modalités des êtres, sans penser aux êtres mêmes dont elles sont des modalités, et qu'il n'y a point d'autre voie pour distinguer les êtres de leurs modalités que de voir si on peut penser à ceux-là sans penser à celles-ci; mais encore parce que par l'étendue toute seule, et les propriétés que tout le monde lui attribue, on peut expliquer suffisamment tous les effets naturels, je veux dire qu'on ne remarque aucun effet de la matière dont on ne puisse découvrir la cause naturelle dans l'idée de l'étendue

Ariste. — Ce que vous dites là me paraît convaincant. Je comprends plus clairement que jamais que, pour connaître les ouvrages de Dieu, il faut consulter attentivement les idées qu'il renferme dans sa sagesse, et faire taire nos sens et surtout notre imagination. Mais cette voie de découvrir la vérité est si rude et si pénible, qu'il n'y a presque personne qui la suive. Pour juger si le son est dans l'air, il suffit de faire du bruit. Rien n'est plus commode. Mais l'esprit travaille furieusement dans l'attention qu'il donne aux idées qui ne frappent point les sens. On se lasse bientôt: je le sais par expérience. Que vous êtes heureux de pouvoir méditer sur les matières métaphysiques!

Théodore. — Je suis fait comme les autres, mon cher Ariste. Jugez de moi par vous-même, et vous me ferez honneur, vous ne vous tromperez qu'à mon avantage. Que voulez-vous? Cette difficulté que nous trouvons tous à nous unir à la raison est une peine et une preuve du péché, et la rébellion du corps en est le principe. Nous sommes condamnés à gagner notre vie à la sueur de notre front. Il faut maintenant que l'esprit travaille pour se nourrir de la vérité. Cela est commun à tous les hommes. Mais croyez-moi, cette viande des esprits est si délicieuse, et donne à l'âme tant d'ardeur lorsqu'on en a goûté, que quoiqu'on se lasse de la rechercher, on ne se

lasse jamais de la désirer et de recommencer ses recherches; car c'est pour elle que nous sommes faits. Mais si je vous ai trop fatigué, donnez-moi cet instrument, afin que je soulage votre attention, et que je rende sensibles, autant que cela se peut, les vérités que je veux vous faire comprendre.

ARISTE. — Que voulez-vous faire? Je comprends clairement que le son n'est point répandu dans l'air, et qu'une corde ne peut le produire. Les raisons que vous venez de me dire me paraissent convaincantes; car enfin le son ni le pouvoir de le produire n'est point renfermé dans l'idée de la matière, puisque toutes les modalités des corps ne consistent que dans des rapports de distance. Cela me suffit. Néanmoins voici encore une preuve qui me frappe et qui me convainc: c'est que, dans une fièvre que j'eus il y a quelque temps, j'entendais sans cesse le hurlement d'un animal qui sans doute ne hurlait plus, car il était mort. Je pense aussi que dans le sommeil il vous arrive comme à moi d'entendre un concert, ou du moins le son de la trompette ou du tambour, quoiqu'alors tout soit dans un grand silence. J'entendais donc, étant malade, des cris et des hurlements; car je me souviens encore aujourd'hui qu'ils me faisaient beaucoup de peine. Or, ces sons désagréables n'étaient point dans l'air, quoique je les y entendisse aussi bien que celui que fait cet instrument. Donc, quoiqu'on entende les sons comme répandus dans l'air, il ne s'ensuit pas qu'ils y soient. Ils ne se trouvent effectivement que dans l'âme, car ce ne sont que des sentiments qui la touchent, que des modalités qui lui appartiennent. Je pousse même les choses plus loin; car tout ce que vous m'avez dit jusqu'ici me porte à croire qu'il n'y a rien dans les objets de nos sens qui soit semblable aux sentiments que nous en avons. Ces objets ont rapport avec leurs idées; mais il me semble qu'ils n'ont nul rapport avec nos sentiments. Les corps ne sont que de l'étendue capable de mouvement et de diverses figures. Cela est évident lorsque l'on consulte l'idée qui les représente.

THÉODORE. — Les corps, dites-vous, n'ont rien de semblable aux sentiments que nous avons; et pour en connaître les propriétés il ne faut pas consulter les sens, mais l'idée claire de l'étendue qui représente leur nature. Retenez bien cette importante vérité.

ARISTE. — Cela est évident, et je ne l'oublierai jamais.

XIII. THÉODORE. — Jamais! Bien donc, dites-moi, je vous prie, ce que c'est qu'une octave et une quinte, ou plutôt enseignez-moi ce qu'il faut faire pour entendre ces consonnances.

ARISTE. — Cela est bien facile. Touchez cette corde entière, et ensuite mettez là votre doigt, et touchez l'une ou l'autre partie de la corde, et vous entendrez l'octave.

THÉODORE. — Pourquoi là mon doigt, et non pas ici?

ARISTE. — C'est qu'ici vous feriez une quinte, et non une octave. Regardez, regardez. Voilà tous les tons marqués. Vous riez?

THÉODORE. — Me voilà bien savant, Ariste. Je puis vous faire entendre tous les tons que je voudrais. Mais si nous avions brisé notre instrument, toute notre science serait en morceaux.

ARISTE. — Point du tout. J'en referais bien un autre. Ce n'est qu'une corde sur un ais. Tout le monde en peut faire autant.

THÉODORE. — Oui; mais cela ne suffit pas. Il faut marquer exactement les consonnances sur cet ais. Comment le diviseriez-vous donc, pour marquer où il faut mettre le doigt afin d'entendre l'octave, la quinte, et les autres consonnances?

ARISTE. — Je toucherais la corde entière, et en glissant le doigt je prendrais le ton que je voudrais marquer; car je sais même assez la musique pour accorder les instruments.

THÉODORE. — Votre méthode n'est guère exacte, puisque ce n'est qu'en tâtonnant que vous trouvez ce que vous cherchez. Mais si vous deveniez sourd, ou plutôt si le petit nerf qui bande le tambour de votre oreille, et qui l'accorde avec votre instrument, venait à se relâcher, que deviendrait votre science? Ne pourriez-vous plus marquer exactement les différents tons? Est-ce qu'on ne peut devenir sourd sans oublier la musique? Si cela est, votre science n'est point fondée sur des idées claires. La raison n'y a point de part, car la raison est immuable et nécessaire.

ARISTE. — Ah! Théodore! j'avais déjà oublié ce que je viens de vous dire que je n'oublierais jamais. A quoi est-ce que je pense? Je vous ai fait de plaisantes réponses. Vous aviez sujet d'en rire. C'est que naturellement j'écoute plus mes sens que ma raison. Je suis si accoutumé à consulter mes oreilles, que je ne pensais pas bien à ce que vous me demandiez. Voici une autre réponse dont vous serez plus content. Pour marquer l'octave sur cet instrument, il faut diviser en deux parties égales l'espace qui répond à la corde; car si l'ayant touchée entière, on touche ensuite l'une ou l'autre de ses parties, on aura l'octave. Si on la touche entière, et ensuite les deux tiers, on aura la quinte. Et enfin si on la touche entière, et ensuite les trois quarts, on aura la quarte; et ces deux dernières consonnances monteront à l'octave.

XIV. THÉODORE. — Cette réponse m'instruit. Je la comprends distinctement. Je vois bien par là que l'octave, ou plutôt la cause naturelle qui la produit, est comme 2 à 1, la quinte comme 3 à 2; la quarte comme 4 à 3. Ces rapports des nombres sont clairs. Et puisque vous me dites qu'une corde divisée et touchée selon la grandeur qu'expriment ces nombres rend ces consonnances, quand je deviendrais sourd, je pourrais les marquer sur le monocorde. Voilà ce que c'est que de raisonner sur des idées claires, on instruit solidement les gens. Mais pourquoi une quinte et une quarte valent-elles une octave?

ARISTE. — C'est que le son est au son comme la corde à la corde. Ainsi, puisque l'octave se fait entendre lorsqu'on touche une corde et ensuite sa moitié, l'octave est comme 2 à 1, ou, ce qui est la même chose, comme 4 à 2. Or, le rapport de 4 à 2 est composé du rapport de 4 à 3, qui est la quarte, et de 3 à 2, qui est la quinte. Car vous savez bien que le rapport d'un nombre à un autre est composé de tous les rapports qui sont entre tous les nombres que ces deux nombres renferment. Le rapport

de 3 à 6, par exemple, qui est celui de 1 à 2, est composé des rapports de 3 à 4, de 4 à 5, et de 5 à 6; et par là vous voyez que le diton et la tierce mineure valent une quinte. Car la raison ou le rapport de 4 à 6, qui est égal à celui de 2 à 3, est composé de ceux de 4 à 5, qui fait le diton, et de 5 à 6, qui est la tierce mineure.

Théodore. — Je conçois clairement tout ceci, en supposant que le son soit au son comme la corde à la corde. Mais je ne comprends pas bien ce principe. Pensez-vous qu'il soit appuyé sur des idées claires?

Ariste. — Oui, je le crois; car la corde ou ses divers tremblements sont la cause des divers sons. Or, la cause entière est à sa moitié comme 2 à 1, et les effets répondent exactement à leurs causes. Donc l'effet de la cause entière est double de l'effet de sa moitié. Donc le son de la corde entière est au son de sa moitié comme 2 à 1.

Théodore. — Concevez-vous distinctement ce que vous me dites? Pour moi j'y trouve de l'obscurité; et autant que je le puis, je ne me rends qu'à l'évidence qui accompagne les idées claires.

Ariste. — Que trouvez-vous à redire dans mon raisonnement?

XV. Théodore. — Il y a beaucoup d'esprit. Car vous ne manquez pas de ce côté-là. Mais le principe en est obscur. Il n'est point appuyé sur des idées claires. Prenez-y garde. Vous croyez connaître ce que vous ne faites que sentir; et vous prenez pour principe un préjugé dont vous aviez reconnu la fausseté auparavant. Mais pour vous faire sentir la fausseté de votre preuve, souffrez que je fasse sur vous une petite expérience. Donnez-moi votre main : je ne vous ferai pas grand mal. Présentement que je vous frotte le creux de la main avec le bout de ma manche, ne sentez-vous rien?

Ariste. — Je sens un peu de chaleur, ou une espèce de chatouillement assez agréable.

Théodore. — Et maintenant?

Ariste. — Ah! Théodore! vous me faites mal. Vous me frottez trop rudement. Je sens une douleur qui m'incommode.

Théodore. — Vous vous trompez, Ariste. Laissez-moi faire. Vous sentez un plaisir deux ou trois fois plus grand que celui que vous sentiez tout-à-l'heure. Je m'en vas vous le prouver par votre même raisonnement. Prenez garde. Le frottement que je fais dans votre main est la cause de ce que vous y sentez. Or, la cause entière est à sa moitié comme 2 à 1, et les effets répondent exactement à l'action de leurs causes. Donc l'effet de la cause entière ou de l'action entière de la cause est double de l'effet de sa moitié. Donc en frottant une fois plus fort ou plus vite, ce mouvement redoublé doit produire une fois plus de plaisir. Donc je ne vous ai point fait de douleur, si ce n'est que vous prétendiez que la douleur soit au plaisir comme 2 à 1.

Ariste. — Me voilà bien puni d'avoir raisonné sur un principe obscur. Vous m'avez fait du mal; et pour toute excuse vous me prouvez que vous m'avez fait un double plaisir. Cela n'est point agréable.

Théodore. — Vous en êtes quitte à bon marché; car si nous eussions été auprès du feu, j'eusse peut-être fait bien pis.

Ariste. — Que m'eussiez-vous fait?

Théodore. — Apparemment j'eusse pris un charbon ardent, et je l'eusse d'abord approché un peu de votre main; et si vous m'eussiez dit que cela vous faisait plaisir, je l'y aurais appliqué, afin de vous en donner davantage; et puis je vous aurais prouvé par votre raisonnement que vous auriez tort de vous plaindre.

Ariste. — Vraiment, je l'ai échappé belle! Est-ce ainsi que vous instruisez les gens?

Théodore. — Comment voulez-vous que je fasse? Quand je vous donne des preuves métaphysiques, vous les oubliez incontinent. Il faut bien que je les rende sensibles, afin que vous les compreniez sans peine et que vous vous en souveniez toujours. Pourquoi avez-vous oublié sitôt qu'il ne faut raisonner que sur des idées claires; qu'une corde ébranlée ne peut au plus qu'agiter l'air qui l'environne, et qu'elle ne peut produire les divers sons que vous entendez?

Ariste. — C'est que dès que je touche la corde, j'entends le son.

Théodore. — Je le vois bien; mais vous ne concevez pas clairement que les vibrations d'une corde puissent répandre ou produire le son. Vous en êtes demeuré d'accord; car le son n'est point renfermé dans l'idée de la matière, encore moins le pouvoir d'agir dans l'âme et de le lui faire entendre. De ce que les tremblements d'une corde ou de l'air sont suivis d'un son et de tel son, jugez-en que les choses étant comme elles sont, cela est nécessaire afin qu'on l'entende. Mais ne vous imaginez pas qu'il y a un rapport nécessaire entre ces choses. Apparemment je n'entends pas les mêmes sons que vous, quoique j'entende peut-être les mêmes tons ou les mêmes consonnances; car si le tambour de mon oreille est plus petit ou moins épais que le vôtre d'une certaine quantité qui fasse qu'il s'accorde plus facilement en prenant un autre ton qu'en prenant le même, ce qui est fort vraisemblable, assurément, tout le reste étant égal, j'entends un son plus haut que vous, lorsqu'on touche cette corde. Enfin je ne vois nul rapport de grandeur entre les consonnances. Il n'est point clair que la différence des sons qui les composent soit du plus au moins, comme les cordes qui les rendent. Cela me paraît évident.

Ariste. — Cela me paraît tel. Mais puisque les tremblements d'une corde ne sont point la cause du son, d'où vient que j'entends le son lorsqu'on touche la corde?

Théodore. — Il n'est pas temps, Ariste, de résoudre cette question. Lorsque nous aurons traité de l'efficace des causes, elle se résoudra sans peine. Je ne pense présentement qu'à vous faire remarquer la différence qu'il y a entre connaître clairement et sentir confusément. Je ne pense qu'à vous bien convaincre de cette importante vérité, que pour connaître les ouvrages de Dieu il ne faut pas s'arrêter aux sentiments qu'on en a, mais aux idées qui les représentent; car je ne puis trop vous le répéter, il ne faut pas consulter ses sens, ses propres modalités, qui ne sont que ténèbres, mais la raison qui nous éclaire

par ses divines idées, par des idées immuables, nécessaires, éternelles.

Ariste. — J'en demeure d'accord. J'en suis pleinement convaincu. Passons outre, car je me lasse de vous entendre incessamment redire les mêmes choses.

XVI. Théodore. — Nous passerons à ce qu'il vous plaira. Mais, croyez-moi, il ne suffit pas de voir un principe, il faut le bien voir; car entre voir et voir il y a des différences infinies, et le principe que je vous inculque est si nécessaire et d'un si grand usage, qu'il faut l'avoir toujours présent à l'esprit, et ne pas l'oublier comme vous faites. Mais voyons si vous en êtes bien convaincu, et si vous savez bien vous en servir. Dites-moi pourquoi deux cordes étant en unisson, on ne peut en toucher une sans ébranler l'autre.

Ariste. — Cette question me paraît bien difficile; car j'en ai lu dans certains auteurs beaucoup d'explications qui ne me satisfont guère. J'appréhende que ma réponse ne m'attire encore quelque petite raillerie, ou que vous ne fassiez quelque expérience à mes dépens.

Théodore. — Non, non, Ariste, ne craignez rien. Mais n'oubliez pas le principe des *idées claires*. Je ne devrais pas vous en avertir si souvent. Mais j'ai peur que la *sympathie*, ou quelque autre chimère, ne vous empêche de le suivre.

Ariste. — Voyons un peu. Lorsque je touche cette corde, elle ébranle l'air par ses vibrations. Or, cet air agité peut communiquer quelque mouvement aux autres cordes qu'il rencontre.

Théodore. — Fort bien! Mais les dissonnantes, aussi bien que celles qui rendent le même son, seront ébranlées?

Ariste. — C'est à quoi je pensais. Un peu de sympathie viendrait assez bien ici, mais vous n'en voulez pas.

Théodore. — Je reçois volontiers ce mot pour ce qu'il vaut. Il y a sympathie entre les cordes de même son. Cela est certain, puisqu'elles agissent les unes sur les autres; car c'est ce que ce mot signifie. Mais d'où vient cette sympathie? C'est ce qui fait la difficulté.

Ariste. — Ce n'est point à cause de leur longueur ou de leur grosseur; car il y a sympathie entre des cordes inégales, et il n'y a point de sympthie entre des cordes égales, si elles ne rendent le même son. Il faut donc que tout dépende du son. Mais, à propos, le son n'est point une modalité de la corde, et elle ne peut le produire. D'où viendra donc cette sympathie? Me voici bien embarrassé.

Théodore. — Vous vous embarrassez de peu de chose. Il y a sympathie entre les cordes de même son. Voilà le fait que vous voulez expliquer. Voyez donc ce qui fait que deux cordes rendent un même son, et vous aurez tout ce qui est nécessaire pour découvrir ce que vous cherchez.

Ariste. — Si deux cordes sont égales en longueur et en grosseur, ce sera l'égalité de leur tension qui fera qu'elles rendront le même son; et si elles sont inégales, cela dépendra de la proportion réciproque de leur longueur et de leur grosseur avec leur tension.

Théodore. — Que fait donc dans des cordes égales une tension plus ou moins grande?

Ariste. — Elle les rend capables d'un son plus ou moins aigu.

Théodore. — Oui, mais ce n'est pas là ce qu'il nous faut. Nous n'avons que faire de la différence des sons; nul son ne peut ébranler cette corde; car le son est plutôt l'effet que la cause du mouvement. Dites-moi donc comment la tension fait-elle que le son devient plus aigu?

Ariste. — C'est apparemment parce qu'elle fait que la corde a des tremblements plus prompts.

Théodore. — Bon, voilà tout ce qu'il nous faut; car le tremblement, et non le son de ma corde, pourra faire trembler la vôtre. Deux cordes égales en longueur et en grosseur, et également tendues, rendent un même son, par cette raison qu'elles ont des tremblements également prompts; et si l'une monte plus haut que l'autre, c'est une marque qu'elle est plus tendue, et qu'elle fait plus promptement chacune de ses vibrations. Or, une corde n'en ébranle une autre que par le moyen de ses vibrations; car un corps n'en meut un autre que par le moyen de son mouvement. Cela étant, dites-moi maintenant pourquoi les cordes de même son se communiquent leur tremblement, et pourquoi les dissonnantes ne le sont point, du moins d'une manière qui soit sensible?

XVII. Ariste. — J'en vois clairement la raison. Voici deux cordes de même son. Voilà la vôtre, voici la mienne. Quand je lâche ma corde, elle pousse l'air vers vous, et cet air poussé ébranle quelque peu votre corde. La mienne fait encore en fort peu de temps quantité de semblables vibrations, dont chacune ébranle l'air, et pousse votre corde comme a fait la première secousse. Voilà ce qui la fait trembler; car plusieurs petites secousses données à propos peuvent produire un ébranlement sensible. Mais lorsque ces petites secousses viennent à contre-temps, elles se nuisent les unes aux autres. Ainsi, lorsque deux cordes sont dissonnantes, ou ne peuvent faire leurs vibrations en temps égal ou multiple, à cause qu'elles sont inégalement bandées, ou de longueur ou grosseur inégale et incommensurable, elles ne peuvent s'ébranler l'une l'autre; car si la première se meut, et pousse l'air vers vous, la seconde ayant un mouvement contraire, et revenant vers moi, son mouvement sera empêché, au lieu d'être augmenté. Il faut donc que les vibrations des cordes se fassent en temps égal ou multiple, afin qu'elles se communiquent mutuellement un mouvement assez grand pour être sensible; et leur mouvement est d'autant plus sensible, que la consonnance qu'elles rendent approche plus de l'unisson. C'est pourquoi dans l'octave elles s'ébranlent davantage que dans la quinte, et dans la quinte plus que dans la quarte, parce que les deux cordes recommencent plus souvent leurs vibrations dans le même instant. Êtes-vous satisfait de cette raison?

Théodore. — Tout à fait, Ariste. Car vous avez suivi le principe des idées claires. Je comprends fort bien que les cordes de même son s'ébranlent mutuellement, non par la sympathie de leur son, car le son ne peut être la cause du mouvement, mais par l'accord de leurs vibrations, qui ébranlent ou secouent l'air dans lequel elles sont tendues. Tant que vous raisonnerez des propriétés des corps sur les idées des figures et des mouvements, je

serai content de vous ; car vous avez l'esprit si juste, qu'il est difficile que vous fassiez un méchant raisonnement en suivant un principe clair. En effet, si nous tombons si souvent dans l'erreur, cela vient plutôt de la fausseté ou de l'obscurité de nos idées, que de la faiblesse de notre esprit. Les géomètres se trompent rarement, et les physiciens presque toujours. Pourquoi cela? C'est que ceux-ci raisonnent ordinairement sur des idées confuses, et ceux-là sur les plus claires que nous ayons.

Ariste. — Je vois mieux que jamais la nécessité de votre principe. Vous avez bien fait ne me le répéter souvent, et de me le rendre sensible. Je tâcherai de m'en souvenir. Il ne faut point juger des objets sensibles sur les sentiments dont ils nous frappent, mais sur les idées qui les représentent. Nos sentiments sont confus. Ce ne sont que des modalités de notre âme qui ne peuvent nous éclairer. Mais les idées que la raison nous découvre sont lumineuses : l'évidence les accompagne. Il suffit de les considérer avec attention pour en découvrir les rapports et s'instruire solidement de la vérité. N'est-ce pas là, Théodore, ce que vous voulez que je me mette bien dans l'esprit?

Théodore. — Oui, Ariste; et si vous le faites, vous voyagerez sans crainte dans le pays des intelligences. Vous en éviterez prudemment les lieux inaccessibles ou trop dangereux, et vous n'appréhenderez plus ces fantômes caressants qui engagent insensiblement dans l'erreur les nouveaux voyageurs de ces contrées. Mais ne vous imaginez pas de bien savoir ce que je viens de vous dire, et ce que vous avez répété vous-même. Vous ne le saurez exactement que lorsque vous y aurez médité souvent ; car on n'apprend jamais bien ce qu'on entend dire aux hommes, si la vérité intérieure ne nous le répète dans le silence de toutes les créatures. Adieu donc, Ariste. Je vous laisse seul avec la raison. Consultez-la sérieusement, et oubliez tout le reste.

QUATRIÈME ENTRETIEN.

En général de la nature et des propriétés des sens. De la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps. Cette union changée en dépendance par le péché du premier homme.

Ariste. — D'où venez-vous, Théodore? J'étais dans l'impatience de ne point vous rencontrer.

I. **Théodore.** — Quoi donc! Est-ce que la raison ne vous suffit pas, et que vous ne pouvez passer agréablement le temps avec elle, si Théodore n'est de la partie? La raison suffit pour une éternité aux bienheureuses intelligences; et quoique je ne vous aie laissé avec elle que quelques heures, l'impatience vous prend de ne me point voir. A quoi pensez-vous? Prétendez-vous que je souffre que vous ayez pour moi un attachement aveugle et déréglé? Aimez la raison, consultez-la, suivez-la; car je vous déclare que je renonce à l'amitié de ceux qui la négligent et qui refusent de se soumettre à ses lois.

Ariste. — Doucement, Théodore. Écoutez un peu.

II. **Théodore.** — Il ne peut y avoir d'amitié durable et sincère, si elle n'est appuyée sur la raison, sur un bien immuable, sur un bien que tous puissent posséder sans le diviser. Car les amitiés fondées sur les biens qui se partagent, et qui se dissipent par l'usage, ont toujours de fâcheuses suites et ne durent que peu de temps : fausses et dangereuses amitiés!

Ariste. — D'accord. Tout cela est vrai, rien n'est plus certain. Ah! Théodore!

Théodore. — Que voulez-vous dire?

III. **Ariste.** — Qu'il y a de différence entre voir et voir; entre savoir ce que nous disent les hommes, dans le temps qu'ils nous le disent, et savoir ce que nous dit la raison, dans le temps qu'elle nous répond! Qu'il y a de différence entre connaître et sentir; entre les idées qui nous éclairent et les sentiments confus qui nous agitent et qui nous troublent! Que ce principe est fécond, qu'il répand de lumières! Que d'erreurs, que de préjugés il dissipe! J'ai médité, Théodore, sur ce principe. J'en ai suivi les conséquences, et j'étais dans l'impatience de vous voir, pour vous remercier de me l'avoir appris. Souffrez que je vous dise ce que les fidèles de Samarie disaient à la Samaritaine, après qu'ils eurent aussi bien qu'elle écouté notre maître commun : *Jam non propter tuam loquelam credimus,* disaient-ils à cette femme; *ipsi enim audivimus et scimus* [1]. Oui, maintenant je suis convaincu, non par la force de vos discours, mais par les réponses évidentes de la vérité intérieure. Je comprends ce que vous m'avez dit; mais que j'ai compris bien d'autres choses, dont vous ne m'aviez point parlé! Je les ai clairement comprises; et ce qui m'en reste de plus profondément gravé dans la mémoire, c'est que j'ai vécu toute ma vie dans l'illusion : toujours séduit par le témoignage de mes sens, toujours corrompu par leurs attraits. Que les biens sensibles sont méprisables! Que les corps me paraissent impuissants! Non, ce soleil, quelque éclatant qu'il paraisse à mes yeux, il ne possède ni ne répand point cette lumière qui m'éclaire. Toutes ces couleurs qui me réjouissent par leur variété et par leur vivacité, toutes ces beautés qui me charment, lorsque je tourne les yeux sur tout ce qui m'environne, m'appartiennent à moi. Tout cela ne vient point des corps, n'est point dans les corps; car rien de cela n'est enfermé dans l'idée de la matière. Et je suis persuadé qu'il ne faut point juger des ouvrages de Dieu par les divers sentiments qu'on en a, mais par les idées immuables, nécessaires, éternelles qui les représentent, par l'archétype sur lequel ils ont tous été formés.

Théodore. — Que je sens de plaisir à vous entendre! Je vois bien que vous avez consulté la raison dans le silence des créatures, car vous en êtes encore tout éclairé, tout animé, tout pénétré. Ah! que nous serons bons amis, si la raison est toujours notre bien commun, et le lien de notre société! Nous jouirons l'un et l'autre des mêmes plaisirs, nous posséderons les mêmes richesses; car la vérité se donne tout entière à tous, et tout entière à chacun de nous. Tous les esprits s'en nourrissent, sans rien

[1] *Joan* 4.



diminuer de son abondance. Que j'ai de joie encore un coup de vous voir tout pénétré des vérités que vous me dites!

IV. Ariste. — Je suis aussi tout pénétré de reconnaissance de l'obligation que je vous ai. C'était là le sujet de mon impatience. Oui, vous m'avez enseigné cet arbre du Paradis terrestre, qui donne aux esprits la vie et l'immortalité. Vous m'avez montré la manne céleste dont je dois me nourrir dans le désert de la vie présente. Vous m'avez conduit insensiblement au Maître intérieur qui seul éclaire toutes les intelligences. Un quart-d'heure d'attention sérieuse aux idées claires et lumineuses qu'il répand dans l'esprit m'a plus appris de vérités, m'a délivré de plus de préjugés que tout ce que j'avais lu dans les livres des philosophes, que tout ce que j'avais ouï dire à mes maîtres, et à vous-même, Théodore; car, quelque justes que soient vos expressions, quand vous me parlez et que je consulte la raison, il se fait en même temps un bruit confus de deux réponses différentes, l'une sensible et l'autre intelligible. Et le moindre inconvénient qui en arrive, c'est que la réponse qui me frappe l'oreille partage la capacité de mon esprit, et en diminue la vivacité et la pénétration; car il vous faut du temps pour prononcer vos paroles. Mais toutes les réponses de la raison sont éternelles et immuables; elles ont toujours été dites, ou plutôt elles se disent toujours sans aucune succession de temps; et quoiqu'il nous faille quelques moments pour les entendre, il ne lui en faut point pour les faire, parce qu'effectivement elles ne sont point faites. Elles sont éternelles, immuables, nécessaires. Souffrez que j'aie le plaisir de vous déclarer une partie de ce que je crois avoir appris de notre maître commun chez qui vous avez eu la charité de m'introduire.

V. Dès que vous m'eûtes quitté, Théodore, je rentrai en moi-même pour consulter la raison, et je reconnus tout d'une autre manière que lorsque vous me parliez, et que je me rendais à vos preuves, que les idées des créatures sont éternelles, que Dieu a formé les corps sur celle de l'étendue, que cette idée doit donc représenter leur nature, et qu'ainsi je devais la considérer attentivement pour découvrir leurs propriétés. Je compris clairement que de consulter mes sens et chercher la vérité dans mes propres modalités, c'était préférer les ténèbres à la lumière et renoncer à la raison. D'abord mes sens s'opposèrent à mes conclusions, comme s'ils eussent été jaloux contre les idées de se voir exclus par elles d'une prérogative qu'ils possèdent depuis longtemps dans mon esprit. Mais je trouvai tant de faussetés et de contradictions dans l'opposition qu'ils avaient formée, que je les condamnai comme des trompeurs et des faux témoins. En effet, je ne voyais nulle évidence dans leur témoignage, et je remarquais au contraire une clarté merveilleuse dans les idées qu'ils tâchaient d'obscurcir. Ainsi, quoiqu'ils me parlassent encore avec confiance, avec hauteur, avec la dernière importunité, je les obligeai au silence; et je rappelai les idées qui me quittaient, à cause qu'elles ne peuvent souffrir ce bruit confus et ce tumulte des sens révoltés.

Il faut, Théodore, que je vous avoue que les preuves sensibles que vous veniez de me donner contre l'autorité des sens m'ont été d'un merveilleux usage; car c'est par elles que je faisais taire ces importuns. Je les convainquais de fausseté par leur propre témoignage. Ils se coupaient à tous moments; car, outre qu'ils ne disaient rien qui ne fût incompréhensible et tout à fait incroyable, ils me faisaient les mêmes rapports de choses toutes différentes, et des rapports tout opposés des mêmes choses selon l'intérêt qu'ils y prenaient. Je les fis donc taire, bien résolu de ne plus juger des ouvrages de Dieu sur leur témoignage, mais sur les idées qui représentent ces ouvrages, et sur lesquelles ils ont été formés.

C'est en suivant ce principe que j'ai compris que la lumière n'était ni dans le soleil, ni dans l'air où nous la voyons, ni les couleurs sur la surface des corps; que le soleil pouvait peut-être remuer les parties subtiles de l'air, et celles-ci faire la même impression de mouvement sur le nerf optique, et de là jusqu'à la partie du cerveau où l'âme réside; et que ces petits corps agités, en rencontrant de solides, pouvaient réfléchir différemment selon la diversité des surfaces qui les faisaient rejaillir. Voilà leur lumière et la variété de leurs couleurs prétendues.

VI. J'ai compris de même que la chaleur que je sens n'était nullement dans le feu, ni le froid dans la glace, que dis-je! ni la douleur même dans mon propre corps, où j'en ai senti souvent de si vives et de si cruelles; ni la douceur dans le sucre, ni l'amertume dans l'aloès, ni l'acidité dans le verjus, ni l'aigreur dans le vinaigre, ni dans le vin cette douceur et cette force qui trompe et qui abrutit tant d'ivrognes. Tout cela par la même raison que le son n'est point dans l'air, et qu'il y a une différence infinie entre les tremblements des cordes et le bruit qu'elles rendent, entre les proportions de ces tremblements et la variété des consonnances.

Je serais trop long, Théodore, si j'entrais dans le détail des preuves qui m'ont convaincu [1] que les corps n'ont point d'autres qualités que celles qui résultent de leurs figures, ni d'autre action que leurs mouvements divers. Mais je ne puis vous celer une difficulté que je n'ai pu vaincre, quelque effort d'esprit que j'aie fait pour m'en délivrer. Je suis sans peine l'action du soleil, par exemple, par tous les espaces qu'il y a entre lui et moi: car, supposé que tout soit plein, je conçois bien qu'il ne peut faire d'impression où il est, qu'elle ne se communique jusqu'au lieu où je suis, jusques sur mes yeux, et par mes yeux jusqu'à mon cerveau. Mais en suivant l'idée claire du mouvement, je n'ai pu comprendre d'où me venait le sentiment de lumière. Je voyais bien que le seul mouvement du nerf optique me la faisait sentir; car en me pressant avec le doigt le coin de l'œil sur l'endroit où je sais que s'étend ce nerf, je voyais une grande lumière dans un lieu obscur, du côté opposé à celui où mon œil était pressé. Mais ce changement de mouvement en lumière me paraissait et me paraît encore tout à fait

[1] *Voyez* le liv. I, de la *Rech. de la Vérité*, ch. 6, et ceux qui le suivent.

incompréhensible. Quelle étrange métamorphose d'un ébranlement ou d'une pression de mon œil en un éclat de lumière ! Eclat de plus que je ne vois point dans mon âme dont il est la modalité, ni dans mon cerveau où l'ébranlement se termine, ni dans mon œil où se fait la pression, ni du côté où je presse mon œil, mais dans l'air; dans l'air, dis-je, qui est incapable d'une telle modalité, et vers le côté opposé à celui de l'œil que je comprime. Quelle merveille !

VII. Je croyais d'abord que mon âme, étant avertie de l'ébranlement qui se faisait dans mon corps, était la cause du sentiment qu'elle avait de ceux qui l'environnent. Mais un peu de réflexion m'a détrompé de cette pensée; car il n'est pas vrai, ce me semble, que l'âme soit avertie que le soleil ébranle les fibres du cerveau. Je voyais la lumière avant que je susse rien de cet ébranlement; car les enfants, qui ne savent pas même s'ils ont un cerveau, sont frappés de l'éclat de la lumière aussi bien que les philosophes. De plus, quel rapport entre les ébranlements d'un corps et les divers sentiments qui les suivent ? Comment puis-je voir la lumière dans les corps, puisqu'elle est une modalité de mon esprit; et la voir dans des corps qui m'environnent, puisque l'ébranlement n'est que dans le mien ? Je me presse le coin de l'œil du côté droit, pourquoi vois-je la lumière du côté gauche, nonobstant la connaissance certaine que j'ai que ce n'est pas de ce côté-là qu'il est pressé ?

J'ai reconnu de tout cela, et de quantité d'autres choses que je serais trop long à vous dire, que les sentiments étaient en moi; que je n'en étais donc nullement la cause; et que si les corps étaient capables d'agir en moi, et de se faire sentir de la manière que je les sens, il fallait qu'ils fussent d'une nature plus excellente que la mienne, doués d'une puissance terrible, et même quelques-uns d'une sagesse merveilleuse, toujours uniformes dans leur conduite, toujours efficaces dans leur action, toujours incompréhensibles dans les effets surprenants de leur puissance, ce qui me paraissait monstrueux et horrible à penser, quoique mes sens appuyassent cette folie et qu'ils s'en accommodassent tout à fait. Mais, je vous prie, Théodore, de m'éclaircir cette matière.

Théodore. — Il n'est pas temps, Ariste, de résoudre vos difficultés, si vous ne voulez que nous quittions les vérités générales de la métaphysique pour entrer dans l'explication des principes de la physique et des lois de l'union de l'âme et du corps.

Ariste. — Deux mots, je vous prie, là-dessus. Je me plais beaucoup à méditer sur cette matière. Mon esprit y est tout préparé.

VIII. Théodore. — Ecoutez donc; mais souvenez-vous de méditer ce que je m'en vas vous dire. Lorsqu'on cherche la raison de quelques effets, et qu'en remontant des effets aux causes, on vient enfin à une cause générale, ou à une cause qu'on voit bien qu'il n'y a nul rapport entre elle et l'effet qu'elle produit, ou plutôt qu'elle paraît produire, alors, au lieu de se former des chimères, il faut avoir recours à l'auteur des lois de la nature. Par exemple, si vous me demandiez la cause de la douleur qu'on sent lorsqu'on est piqué, j'aurais tort de vous répondre d'abord que c'est une des lois de l'auteur de la nature, que la piqûre soit suivie de la douleur. Je dois vous dire que la piqûre ne peut séparer les fibres de ma chair, sans ébranler les nerfs qui répondent au cerveau, et sans l'ébranler lui-même. Mais si vous vouliez savoir d'où vient que certaine partie de mon cerveau étant ébranlée, de telle manière je sens la douleur de la piqûre; comme cette question regarde un effet général, et qu'on ne peut plus en remontant trouver quelque cause naturelle ou particulière, il faut avoir recours à la cause générale, car c'est comme si vous demandiez qui est l'auteur des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Puisque vous voyez clairement qu'il ne peut y avoir de rapport ou de liaison nécessaire entre les ébranlements du cerveau et tels et tels sentiments de l'âme, il est évident qu'il faut avoir recours à une puissance qui ne se rencontre point dans ces deux êtres. Il ne suffit pas de dire que c'est la piqûre blessant le corps, il faut que l'âme en soit avertie par la douleur, afin qu'elle s'applique à le conserver. Ce serait apporter la cause finale pour la cause efficiente, et la difficulté subsisterait toujours; car elle consiste à savoir la cause qui fait que le corps étant blessé, l'âme en souffre, et souffre telle et telle douleur de telle et telle blessure.

IX. De dire aussi, comme quelques philosophes, que l'âme est la cause de sa douleur, parce que, disent-ils, la douleur n'est que la tristesse que l'âme conçoit de ce qu'il arrive dans le corps qu'elle aime, quelque déréglement, dont elle est avertie par la difficulté qu'elle trouve dans l'exercice de ses fonctions, c'est assurément ne pas faire attention au sentiment intérieur qu'on a de ce qui se passe en soi-même; car chacun sent bien quand on le saigne, par exemple, ou quand il se brûle, qu'il n'est point la cause de sa douleur. Il la sent malgré qu'il en ait, et il ne peut douter qu'elle ne lui vienne d'une cause étrangère. De plus, l'âme n'attend point à sentir la douleur et telle douleur, qu'elle ait appris qu'il y a dans le cerveau quelque ébranlement et tel ébranlement. Rien n'est plus certain. Enfin la douleur et la tristesse sont bien différentes. La douleur précède la connaissance du mal, et la tristesse la suit. La douleur n'a rien d'agréable, et la tristesse nous plaît si fort, que ceux qui veulent la chasser de notre esprit, sans nous délivrer en même temps du mal qui la cause, se rendent aussi fâcheux et aussi incommodes que s'ils troublaient notre joie : parce qu'effectivement la tristesse est l'état de l'âme qui nous est le plus convenable, lorsque nous souffrons actuellement quelque mal ou que nous sommes privés du bien; et le sentiment qui accompagne cette passion est le plus doux que nous puissions goûter dans la disposition où nous nous trouvons. La douleur est donc bien différente de la tristesse. Mais de plus je prétends que ce n'est point l'âme qui est la cause de sa tristesse, et que la pensée que nous avons de la perte de quelque bien ne produit cette passion qu'en conséquence du mouvement naturel et nécessaire que Dieu seul nous imprime sans cesse pour le bien. Mais revenons aux difficultés que vous avez sur l'action et les qualités de la lumière.

X. 1. Il n'y a nulle métamorphose. L'ébranlement du cerveau ne peut se changer en lumière ni en couleurs; car les modalités des corps n'étant que les corps mêmes de telle et telle façon, elles ne peuvent se transformer en celles des esprits. Cela est évident.

2. Vous vous pressez le coin de l'œil, et vous avez un certain sentiment. C'est que celui qui seul peut agir sur les esprits a établi certaines lois par l'efficace desquelles l'âme et le corps agissent et souffrent réciproquement [1].

3. En vous pressant l'œil, vous voyez de la lumière, quoiqu'alors il n'y ait point de corps lumineux : parce que c'est par une pression semblable à celle que votre doigt fait dans votre œil, et de là dans votre cerveau, que les corps que nous appelons lumineux agissent sur ceux qui les environnent, et par eux sur nos yeux et sur notre cerveau. Tout cela en conséquence des lois naturelles; car c'est une des lois de l'union de l'âme et du corps selon lesquelles Dieu agit sans cesse dans ces deux substances, que telle presion ou tel ébranlement soit suivi de tel sentiment.

4. Vous voyez la lumière qui est une modalité de votre esprit, et qui par conséquent ne se peut trouver qu'en lui, car il y a contradiction que la modalité d'un être soit où cet être n'est pas. Vous la voyez, dis-je, dans de grands espaces que votre esprit ne remplit pas, car l'esprit n'occupe aucun lieu. C'est que ces grands espaces que vous voyez ne sont que des espaces intelligibles qui ne remplissent aucun lieu [2]; car les espaces que vous voyez sont bien différents des espaces matériels que vous regardez. Il ne faut pas confondre les idées des choses avec les choses mêmes. Souvenez-vous qu'on ne voit point les corps en eux-mêmes, et que ce n'est que par leurs idées qu'ils sont visibles. Souvent on en voit, quoiqu'il n'y en ait point : preuve certaine que ceux qu'on voit sont intelligibles et bien différents de ceux qu'on regarde.

5. Vous voyez enfin la lumière, non du côté que vous pressez votre œil, mais du côté opposé; parce que le nerf étant construit et préparé pour recevoir l'impression des corps lumineux au travers de la prunelle, et non autrement, la pression de votre doigt à gauche fait le même effet dans votre œil qu'un corps lumineux qui serait à droite, et dont les rayons passeraient par la prunelle et les parties transparentes de l'œil; car, en pressant l'œil en dehors, vous pressez en dedans le nerf optique contre une humeur qu'on appelle *vitrée*, qui fait quelque résistance. Ainsi Dieu vous fait sentir la lumière du côté où vous la voyez, parce qu'il suit constamment les lois qu'il a établies pour conserver dans sa conduite une parfaite uniformité. Dieu ne fait jamais de miracles, il n'agit jamais par des volontés particulières contre ses propres lois, que l'ordre ne le demande où ne le permette. Sa conduite porte toujours le caractère de ses attributs. Elle demeure toujours la même, si ce qu'il doit à son immutabilité n'est de moindre considération que ce qu'il doit à quelque autre de ses perfections, ainsi que je vous le prouverai dans la suite. Voilà, je crois, le dénouement de vos difficultés. J'ai recours à Dieu et à ses attributs pour les dissiper. Mais c'est, Ariste, que Dieu ne demeure par les bras croisés, comme le veulent quelques philosophes. Certainement si Dieu agit encore maintenant, quand pourra-t-on dire qu'il est cause de quelques effets, s'il n'est pas permis de recourir à lui dans ceux qui sont généraux, dans ceux qu'on voit clairement n'avoir nul rapport essentiel et nécessaire avec leurs causes naturelles? Conservez donc chèrement dans votre mémoire, mon cher Ariste, rangez-y avec ce que vous possédez de plus précieux ce que je viens de vous dire. Et quoique vous le compreniez bien, souffrez que je vous répète en peu de mots ce qu'il y a d'essentiel, afin que vous le retrouviez sans peine, lorsque vous serez en état de le méditer.

XI. Il n'y a point de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés. Les modalités de notre corps ne peuvent par leur efficace propre changer celles de notre esprit. Néanmoins les modalités d'une certaine partie du cerveau, que je ne vous déterminerai pas, sont toujours suivies des modalités ou des sentiments de notre âme; et cela uniquement en conséquence des lois toujours efficaces de l'union de ces deux substances; c'est-à-dire, pour parler plus clairement, en conséquence des volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre. C'est ce que je vous prouverai bientôt [1]. Mais du moins est-il évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficace propre sur un esprit, sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellente que lui? Ainsi, il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni. Et c'est cette volonté constante et efficace du créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances; car il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles que les volontés efficaces du Tout-Puissant.

XII. Ne demandez pas, Ariste, pourquoi Dieu veut unir des esprits à des corps. C'est un fait constant, mais dont les principales raisons ont été jusqu'ici inconnues à la philosophie, et que peut-être la religion même ne nous apprend pas. En voici une néanmoins qu'il est bon que je vous propose. C'est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son fils, une victime que nous puissions lui offrir. C'est qu'il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels. Assurément cela paraît juste et conforme à l'ordre. Maintenant nous

[1] *Voyez l'Entretien* XII.

[2] *Première Lettre touchant la défense de M. Arnauld.*

[1] *Entretien* VII.

sommes en épreuve dans notre corps. C'est par lui, comme cause occasionnelle, que nous recevons de Dieu mille et mille sentiments divers qui sont la matière de nos mérites par la grâce de Jésus-Christ. Il fallait effectivement une cause occasionnelle à une cause générale, comme je vous le prouverat bientôt, afin que cette cause générale agissant toujours d'une manière uniforme et constante, elle pût produire dans son ouvrage, par des moyens très-simples et des lois générales toujours les mêmes, une infinité d'effets différents. Ce n'est pas néanmoins que Dieu ne pût trouver d'autres causes occasionnelles que les corps, pour donner à sa conduite la simplicité et l'uniformité qui y règnent. Il y en a effectivement d'autres dans la nature angélique. Ces esprits bienheureux sont peut-être réciproquement les uns aux autres, et à eux-mêmes, par les divers mouvements de leur volonté, la cause occasionnelle de l'action de Dieu qui les éclaire et qui les gouverne. Mais ne parlons point de ce qui nous passe. Voici ce que je ne crains point de vous assurer, ce qui est absolument nécessaire pour éclaircir le sujet de notre entretien, et que je vous prie de bien retenir pour le méditer à loisir.

XIII. Dieu aime l'ordre inviolablement et par la nécessité de son être. Il aime, il estime toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables. Il hait nécessairement le désordre. Cela est peut-être plus clair et plus incontestable que la preuve que je vous en donnerai quelque jour [1], et que je passe maintenant. Or, c'est visiblement un désordre qu'un esprit capable de connaître et d'aimer Dieu, et par conséquent fait pour cela, soit obligé de s'occuper des besoins du corps. Donc l'âme étant unie au corps et devant s'intéresser dans sa conservation, il a fallu qu'elle fût avertie par des preuves d'instinct, je veux dire par des preuves courtes, mais convaincantes, du rapport que les corps qui nous environnent ont avec celui que nous animons.

XIV. Dieu seul est notre lumière et la cause de notre félicité. Il possède les perfections de tous les êtres. Il en a toutes les idées. Il renferme donc dans sa sagesse toutes les vérités spéculatives et pratiques; car toutes ces vérités ne sont que des rapports de grandeur et de perfection qui sont entre les idées, ainsi que je vous le prouverai bientôt [2]. Lui seul doit donc être l'objet de l'attention de notre esprit, comme étant lui seul capable de l'éclairer et d'en régler tous les mouvements, comme étant lui seul au-dessus de nous. Assurément un esprit occupé des créatures, tourné vers les créatures, quelque excellentes qu'elles puissent être, n'est pas dans l'ordre où Dieu le demande, ni dans l'état où Dieu l'a mis. Or, s'il fallait examiner tous les rapports qu'ont les corps qui nous environnent avec les dispositions actuelles du nôtre, pour juger si nous devons, comment nous devons, combien nous devons avoir de commerce avec eux, cela partagerait, que dis-je! cela remplirait entièrement la capacité de notre esprit. Et assurément notre corps n'en serait pas mieux. Il serait bientôt détruit par quelque distraction involontaire; car nos besoins changent si souvent et quelquefois si promptement, que, pour n'être pas surpris de quelque accident fâcheux, il faudrait une vigilance dont nous ne sommes pas capables. Quand s'aviserait-on de manger, par exemple? de quoi mangerait-on? quand cesserait-on de le faire? La belle occupation à un esprit qui promène et qui exerce son corps, de connaître à chaque pas qu'il lui fait faire, qu'il est dans un air fluide qui ne peut le blesser ni l'incommoder par le froid ou le chaud, par le vent ou la pluie, ou par quelque vapeur maligne et corrompue; qu'il n'y a point sur chaque endroit où il va poser le pied quelque corps dur et piquant capable de le blesser; qu'il faut promptement baisser la tête pour éviter une pierre, et bien garder l'équilibre de peur de se laisser choir! Un homme toujours occupé de ce qui se passe dans tous les ressorts dont son corps est composé, et dans une infinité d'objets qui l'environnent, ne peut donc penser aux vrais biens, ou du moins il n'y peut penser autant que les vrais biens le demandent, et par conséquent autant qu'il le doit, puisque notre esprit n'est fait et ne peut être fait que pour s'occuper de ces biens qui peuvent l'éclairer et le rendre heureux.

XV. Ainsi, il est évident que Dieu, voulant unir des esprits à des corps, a dû établir pour cause occasionnelle de la connaissance confuse que nous avons de la présence des objets et de leurs propriétés par rapport à nous, non notre attention, qui en mérite une claire et distincte, mais les divers ébranlements de ces mêmes corps. Il a dû nous donner des preuves distinctes, non de la nature et des propriétés de ceux qui nous environnent, mais du rapport qu'ils ont avec le nôtre, afin que nous puissions travailler avec succès à la conservation de la vie, sans être incessamment attentifs à nos besoins. Il a dû, pour ainsi dire, se charger de nous avertir en temps et lieu par des sentiments prévenants de ce qui regarde le bien du corps, pour nous laisser tout entiers occupés à la recherche des vrais biens. Il a dû nous donner des preuves courtes de ce qui a rapport au corps, pour nous convaincre promptement, des preuves vives pour nous déterminer efficacement, des preuves certaines, et qu'on ne s'avisât pas de contredire, pour nous conserver plus sûrement; mais preuves confuses, prenez-y garde! preuves certaines, non du rapport que les objets ont entre eux, en quoi consiste l'évidence de la vérité, mais du rapport qu'ils ont à notre corps selon les dispositions où il est actuellement. Je dis selon les dispositions où il est; car, par exemple, nous trouvons, et nous devons trouver chaude l'eau tiède, si nous la touchons d'une main froide, et froide, si nous la touchons d'une main qui soit chaude. Nous la trouvons et nous la devons trouver agréable, lorsque la soif nous presse; mais dès que nous sommes désaltérés, nous la trouvons fade et dégoûtante. Admirons donc, Ariste, la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps; et quoique tous nos sens nous disent que les qualités sensibles sont répandues sur les objets, n'attribuons aux corps que ce que nous voyons clairement leur appartenir, après avoir consulté sérieusement l'idée qui les représente; car puisque les sens nous parlent dif-

[1] Dans l'*Entretien* VIII.

[2] *Ibid.*

féremment des mêmes choses selon l'intérêt qu'ils y trouvent, puisqu'ils se coupent immanquablement, lorsque le bien du corps le demande; regardons-les comme des faux témoins par rapport à la vérité, mais comme des moniteurs fidèles par rapport à la conservation et à la commodité de la vie.

XVI. Ariste. — Ah! Théodore, que je suis pénétré de ce que vous me dites, et que je suis confus d'avoir été toute ma vie la dupe de ces faux témoins! Mais c'est qu'ils parlent avec tant de confiance et de force, qu'ils répandent, pour ainsi dire, dans les esprits la conviction et la certitude. Ils commandent avec tant de hauteur et d'empressement qu'on se rend sans examiner. Quel moyen de rentrer en soi-même, quand ils nous appellent et nous tirent au dehors; et peut-on entendre les réponses de la vérité intérieure durant le bruit et le tumulte qu'ils excitent? Vous m'avez fait comprendre que la lumière ne peut être une modalité des corps. Mais dès que j'ouvre les yeux, je commence à en douter. Le soleil qui me frappe m'éblouit et trouble toutes mes idées. Je conçois maintenant que si j'appuyais sur ma main la pointe de cette épingle, elle n'y pourrait faire qu'un fort petit trou. Mais si je l'appuyais effectivement, il me semble qu'elle y verserait une très-grande douleur. Je n'en douterais pas assurément dans le moment de la piqûre. Que nos sens ont de puissance et de force pour nous jeter dans l'erreur! Quel désordre, Théodore! Et cependant dans ce désordre même la sagesse du Créateur éclate admirablement. Il fallait que la lumière et les couleurs fussent comme répandues sur les objets, afin qu'on les distinguât sans peine. Il fallait que les fruits fussent comme pénétrés des saveurs, afin qu'on les mangeât avec plaisir. Il fallait que la douleur se rapportât au doigt piqué, afin que la vivacité du sentiment nous appliquât à nous retirer. Il y a donc dans cet ordre établi de Dieu une sagesse infinie. J'y consens, je n'en puis douter. Mais j'y trouve en même temps un très-grand désordre, et qui me paraît indigne de la sagesse et de la bonté de notre Dieu; car enfin cet ordre est pour nous malheureuses créatures une source féconde d'erreurs, et la cause inévitable des plus grands maux qui accompagnent la vie. On me pique le bout du doigt, et je souffre : je suis malheureux; je suis incapable de penser aux vrais biens; mon âme ne peut s'appliquer qu'à mon doigt offensé, et elle est toute pénétrée de douleur. Quelle étrange misère! Un esprit dépendre d'un corps, et à cause de lui perdre de vue la vérité! Être partagé, que dis-je! être plus occupé de son doigt que de son vrai bien. Quel désordre, Théodore! Il y a là assurément quelque mystère. Je vous prie de me le développer.

XVII. Théodore. — Oui, sans doute, il y a là du mystère. Que les philosophes, mon cher Ariste, sont obligés à la religion; car il n'y a qu'elle qui les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent! Tout paraît se contredire dans la conduite de Dieu; et rien n'est plus uniforme. Le bien et le mal, je parle du mal physique, n'ont point deux principes différents. C'est le même Dieu qui fait tout par les mêmes lois. Mais le péché fait que Dieu, sans rien changer de ses lois, devient pour les pécheurs le juste vengeur de leurs crimes. Je ne puis vous dire présentement tout ce qui serait nécessaire pour éclaircir à fond cette matière. Mais voici en peu de mots le dénouement de votre difficulté.

Dieu est sage. Il juge bien de toutes choses. Il les estime à proportion qu'elles sont estimables. Il les aime à proportion qu'elles sont aimables. En un mot, Dieu aime l'ordre invinciblement. Il le suit inviolablement. Il ne peut se démentir. Il ne peut pécher. Or, les esprits sont plus estimables que les corps. Donc (prenez garde à ceci), quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujétir. Que la piqûre me prévienne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre; mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre. Cela est indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur. C'est ce que la raison me fait voir évidemment. Cependant l'expérience me convainc que mon esprit dépend de mon corps. Je souffre, je suis malheureux, je suis incapable de penser quand on me pique. Il m'est impossible d'en douter. Voilà donc une contradiction manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la raison. Mais en voici le dénouement; c'est que l'esprit de l'homme a perdu devant Dieu sa dignité et son excellence. C'est que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits. C'est que nous naissons pécheurs et corrompus, dignes de la colère divine, et tout à fait indignes de penser à Dieu, de l'aimer, de l'adorer, de jouir de lui. Il ne veut plus être notre bien ou la cause de notre félicité; et s'il est encore la cause de notre être, s'il ne nous anéantit pas, c'est que sa clémence nous prépare un réparateur par qui nous aurons accès auprès de lui, société avec lui, communion des vrais biens avec lui, selon le décret éternel par lequel il a résolu de réunir toutes choses dans notre divin chef, l'Homme-Dieu, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architecte, la victime, et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternellement. Ainsi la raison dissipe cette contradiction terrible et qui vous a si fort ému. Elle nous fait clairement comprendre les vérités les plus sublimes. Mais c'est parce que la foi nous conduit à l'intelligence, et que par son autorité elle change nos doutes et nos soupçons incertains et embarrassants en conviction et en certitude.

XVIII. Demeurez donc ferme, Ariste, dans cette pensée que la raison fait naître en vous, que l'Être infiniment parfait suit toujours l'ordre immuable comme sa loi, et qu'ainsi il peut bien unir le plus noble au moins noble, l'esprit au corps, mais qu'il ne peut l'y assujettir; qu'il ne peut le priver de la liberté et de l'exercice de ses plus excellentes fonctions, pour l'occuper malgré lui et par la plus cruelle des peines, à perdre de vue son souverain bien pour la plus vile des créatures. Et concluez de tout cela qu'avant le péché il y avait en faveur de l'homme des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps. Ou plutôt concluez-en qu'il y avait une loi qui a été abolie, par laquelle la volonté de l'homme était la cause occasionnelle de cette disposition du cerveau, dans

laquelle l'âme est à couvert de l'action des objets, quoique le corps en soit frappé, et qu'ainsi elle n'était jamais interrompue malgré elle dans ses méditations et dans ses extases. Ne sentez-vous pas en vous-même quelques restes de cette puissance, lorsque vous êtes fortement appliqué, et que la lumière de la vérité vous pénètre et vous réjouit? Apparemment le bruit, les couleurs, les odeurs, et les autres sentiments moins pressants et moins vifs ne vous interrompent presque plus. Mais vous n'êtes pas supérieur à la douleur : vous la trouvez incommode malgré tous vos efforts d'esprit. Je parle de vous, Ariste, par moi-même. Mais pour parler juste de l'homme innocent et fait à l'image de Dieu, il faut consulter les idées divines de l'ordre immuable. C'est là que se trouve le modèle d'un homme parfait, tel qu'était notre père avant son péché. Nos sens troublent nos idées et fatiguent notre attention. Mais en Adam ils l'avertissaient avec respect. Ils se taisaient au moindre signe. Ils cessaient même de l'avertir à l'approche de certains objets, lorsqu'il le souhaitait ainsi. Il pouvait manger sans plaisir, regarder sans voir, dormir sans rêver à tous ces vains fantômes qui nous inquiètent l'esprit et qui troublent notre repos. Ne regardez point cela comme des paradoxes. Consultez la raison, et ne jugez point, sur ce que vous sentez dans un corps déréglé, de l'état du premier homme, en qui tout était conforme à l'ordre immuable que Dieu suit inviolablement. Nous sommes pécheurs, et je parle de l'homme innocent. L'ordre ne permet pas que l'esprit soit privé de la liberté de ses pensées, lorsque le corps répare ses forces dans le sommeil. L'homme juste pensait donc en ce temps, et en tout autre, à ce qu'il voulait. Mais l'homme devenu pécheur n'est plus digne qu'il y ait à cause de lui des exceptions dans les lois de la nature. Il mérite d'être dépouillé de sa puissance sur une nature inférieure, s'étant rendu par sa rébellion la plus méprisable des créatures, non-seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant.

XIX. Ne cessez donc point d'admirer la sagesse, et l'ordre merveilleux des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles nous avons tant de divers sentiments des objets qui nous environnent. Elles sont très-sages. Elles nous étaient même avantageuses en tout sens en les considérant dans leur institution; et il est très-juste qu'elles subsistent après le péché, quoiqu'elles aient des suites fâcheuses; car l'uniformité de la conduite de Dieu ne doit pas dépendre de l'irrégularité de la nôtre. Mais il n'est pas juste, après la rébellion de l'homme, que son corps lui soit parfaitement soumis. Il ne le doit être qu'autant que cela est nécessaire au pécheur pour conserver quelque temps sa misérable vie, et pour perpétuer le genre humain jusqu'à la consommation de l'ouvrage, dans lequel sa postérité doit entrer par les mérites et la puissance du réparateur à venir; car toutes ces générations qui s'entresuivent, toutes ces terres qui se peuplent d'idolâtres, tout l'ordre naturel de l'univers qui se conserve, n'est que pour fournir abondamment à Jésus-Christ les matériaux nécessaires à la construction du temple éternel. Un jour viendra que les descendants des peuples les plus barbares seront éclairés de la lumière de l'Évangile, et qu'ils entreront en foule dans l'Église des prédestinés. Nos pères sont morts dans l'idolâtrie, et nous reconnaissons le vrai Dieu et notre adorable Sauveur. Le bras du Seigneur n'est point raccourci. Sa puissance s'étendra sur les nations les plus éloignées; et peut-être que nos neveux retomberont dans les ténèbres, lorsque la lumière éclairera le nouveau monde. Mais recueillons, Ariste, en peu de mots les principales choses que je viens de vous dire, afin que vous les reteniez sans peine, et que vous en fassiez le sujet de vos méditations.

XX. L'homme est composé de deux substances, esprit et corps. Ainsi, il a deux sortes de biens tout différents à distinguer et à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Dieu lui a aussi donné deux moyens très-sûrs pour discerner ces différents biens, la raison pour le bien de l'esprit, les sens pour le bien du corps, l'évidence et la lumière pour les vrais biens, l'instinct confus pour les faux biens. J'appelle les biens du corps de faux biens, ou des bien trompeurs, parce qu'ils ne sont point tels qu'ils paraissent à nos sens; et que quoi qu'ils soient bons par rapport à la conservation de la vie, ils n'ont point en propre l'efficace de leur bonté : ils ne l'ont qu'en conséquence des volontés divines ou des lois naturelles, dont ils sont les causes occasionnelles. Je ne puis maintenant m'expliquer plus clairement. Or, il était à propos que l'esprit sentît comme dans les corps les qualités qu'ils n'ont pas, afin qu'il voulût bien, non les aimer ou les craindre, mais s'y unir ou s'en séparer selon les besoins pressants de la machine, dont les ressorts délicats demandent un gardien vigilant et prompt. Il fallait que l'esprit reçût une espèce de récompense du service qu'il rend à un corps que Dieu lui ordonne de conserver, afin de l'intéresser dans sa conservation. Cela est cause maintenant de nos erreurs et de nos préjugés. Cela est cause que non contents de nous unir à certains corps et de nous séparer des autres, nous sommes assez stupides pour les aimer ou les craindre. En un mot, cela est cause de la corruption de notre cœur, dont tous les mouvements doivent tendre vers Dieu, et de l'aveuglement de notre esprit, dont tous les jugements ne se doivent arrêter qu'à la lumière. Mais prenons-y garde, et nous verrons que c'est parce que nous ne faisons pas de ces deux moyens, dont je viens de parler, l'usage pour lequel Dieu nous les a donnés; et qu'au lieu de consulter la raison pour découvrir la vérité, au lieu de ne nous rendre qu'à l'évidence qui accompagne les idées claires, nous nous rendons à un instinct confus et trompeur, qui ne parle juste que pour le bien du corps. Or, c'est ce que le premier homme ne faisait pas avant son péché; car sans doute il ne confondait pas les modalités dont l'esprit est capable avec celles de l'étendue. Ses idées alors n'étaient point confuses, et ses sens parfaitement soumis ne l'empêchaient point de consulter la raison.

XXI. L'esprit maintenant est aussi bien puni que récompensé par rapport au corps. Si on nous pique, nous en souffrons, quelque effort que nous fassions pour n'y point penser. Cela est vrai. Mais comme je vous ai dit,

c'est qu'il n'est pas juste qu'il y ait en faveur d'un rebelle des exceptions dans les lois de la nature, ou plutôt que nous ayons sur notre corps un pouvoir que nous ne méritons pas. Qu'il nous suffise que, par la grâce de Jésus-Christ, les misères auxquelles nous sommes assujettis aujourd'hui seront demain le sujet de notre triomphe et de notre gloire. Nous ne sentons point les vrais biens. La méditation nous rebutte. Nous ne sommes point naturellement touchés de quelque plaisir prévenant dans ce qui perfectionne notre esprit. C'est que le vrai bien mérite d'être aimé uniquement par raison. Il doit être aimé d'un amour de choix, d'un amour éclairé, et non de cet amour aveugle qu'inspire l'instinct. Il mérite bien notre application et nos soins. Il n'a pas besoin, comme les corps, de qualités empruntées pour se rendre aimable à ceux qui le connaissent parfaitement; et s'il faut maintenant pour l'aimer, que nous soyons prévenus de la délectation spirituelle, c'est que nous sommes faibles et corrompus; c'est que la concupiscence nous dérègle, et que pour la vaincre il faut que Dieu nous inspire une autre concupiscence toute sainte; c'est que pour acquérir l'équilibre d'une liberté parfaite, puisque nous avons un poids qui nous porte vers la terre, il nous faut un poids contraire qui nous relève vers le ciel.

XXII. Rentrons donc incessamment en nous-mêmes, mon cher Ariste, et tâchons de faire taire non-seulement nos sens, mais encore notre imagination et nos passions. Je ne vous ai parlé que des sens, parce que c'est d'eux que l'imagination et les passions tirent tout ce qu'ils ont de malignité et de force. Généralement tout ce qui vient à l'esprit par le corps uniquement en conséquence des lois naturelles n'est que pour le corps. N'y ayons donc point d'égard. Mais suivons la lumière de la raison, qui doit conduire les jugements de notre esprit et régler les mouvements de notre cœur. Distinguons l'âme et le corps, et les modalités toutes différentes dont ces deux substances sont capables, et faisons souvent quelque réflexion sur l'ordre et la sagesse admirables des lois générales de leur union. C'est par de telles réflexions qu'on acquiert la connaissance de soi-même, et qu'on se délivre d'une infinité de préjugés. C'est par là qu'on apprend à connaître l'homme; et nous avons à vivre parmi les hommes et avec nous-mêmes. C'est par là que tout l'univers paraît à notre esprit tel qu'il est, qu'il paraît, dis-je, dépouillé de mille beautés qui nous appartiennent uniquement, mais avec des ressorts et des mouvements qui nous font admirer la sagesse de son auteur. Enfin c'est par là, ainsi que vous venez de voir, qu'on reconnaît sensiblement, non-seulement la corruption de la nature et la nécessité d'un médiateur, deux grands principes de notre foi, mais encore une infinité d'autres vérités essentielles à la religion et à la morale. Continuez donc, Ariste, de méditer comme vous avez déjà commencé, et vous verrez la vérité de ce que je vous dis. Vous verrez que le métier des méditatifs devrait être celui de toutes les personnes raisonnables.

Ariste. — Que ce mot de *méditatifs* me donne maintenant de confusion, maintenant que je comprends en partie ce que vous venez de me dire, et que j'en suis tout pénétré! Je vous ai cru, Théodore, dans une espèce d'illusion, par le mépris aveugle que j'avais pour la raison. Il faut que je vous aie traité de *méditatif*, et quelques-uns de vos amis Je trouvais de l'esprit et de la finesse dans cette sotte raillerie; et je pense que vous sentez bien ce qu'on prétend dire par là. Je vous proteste néanmoins que je ne voulais pas qu'on le crût de vous, et que j'ai bien empêché le mauvais effet de ce terme de raillerie par des éloges sérieux, et que j'ai toujours crus très-véritables.

Théodore. — J'en suis persuadé, Ariste. Vous vous êtes un peu diverti à mes dépens. Je m'en réjouis. Mais je pense qu'aujourd'hui vous ne serez pas fort fâché d'apprendre qu'il vous en a plus coûté qu'à moi. Savez-vous bien qu'il y avait dans la compagnie un de ces *méditatifs*, qui dès que vous fûtes sorti se crut obligé, non de me défendre moi, mais l'honneur de la raison universelle que vous aviez offensée, en détournant les esprits de la consulter. D'abord que parla le méditatif, tout le monde se souleva entre votre faveur. Mais après qu'il eut essuyé quelques railleries, et les airs méprisants qu'inspire l'imagination révoltée contre la raison, il plaida si bien sa cause, que l'imagination succomba. On ne vous railla point, Ariste. Le méditatif parut affligé de votre aveuglement. Pour les autres, il furent émus de quelque indignation. De sorte que si vous étiez encore dans le même esprit, vous en êtes fort éloigné, je ne vous conseillerais pas d'aller chez Philandre débiter des plaisanteries et des lieux communs contre la raison, pour rendre méprisables les taciturnes méditatifs.

Ariste. — Le croiriez-vous, Théodore! Je sens une secrette joie de ce que vous m'apprenez là. On a remédié bientôt au mal que je craignais d'avoir fait. Mais à qui est-ce que j'en ai l'obligation? N'est-ce pas à Theotime?

Théodore. — Vous le saurez, lorsque je serai bien convaincu que votre amour pour la vérité sera assez grand pour s'étendre jusqu'à ceux à qui vous avez une obligation un peu ambiguë.

Ariste. — Cette obligation n'est point ambiguë. Je vous proteste que si c'est Théotime, je l'en aimerai et je l'en estimerai davantage; car à mesure que je médite, je sens augmenter l'inclination que j'ai pour ceux qui recherchent la vérité, pour ceux que j'appelais *méditatifs*, lorsque j'étais assez insensé pour traiter de visionnaires ceux qui rendent à la raison les assiduités qui lui sont dues. Obligez-moi donc de me dire qui est cet honnête homme qui voulut bien m'épargner la confusion que je méritais, et qui soutint si bien l'honneur de la raison sans me tourner en ridicule. Je le veux avoir pour ami. Je veux mériter ses bonnes grâces; et si je n'en puis venir à bout, je veux du moins qu'il sache que je ne suis plus ce que j'étais.

Théodore. — Bien donc, Ariste, il le saura. Et si vous voulez être du nombre des méditatifs, je vous promets qu'il sera aussi du nombre de vos bons amis. Méditez, et tout ira bien. Vous le gagnerez bientôt, lorsqu'il vous verra de l'ardeur pour la vérité, de la soumis-

sion pour la foi, et un profond respect pour notre maître commun.

CINQUIÈME ENTRETIEN.

De l'usage des sens dans les sciences. Il y a dans nos sentiments idée claire et sentiment confus. L'idée n'appartient point au sentiment. C'est l'idée qui éclaire l'esprit, et le sentiment qui l'applique et le rend attentif; car c'est par le sentiment que l'idée intelligible devient sensible.

Ariste. — J'ai bien fait du chemin, Théodore, depuis que vous m'avez quitté. J'ai bien découvert du pays. J'ai parcouru en général tous les objets de mes sens, conduit, ce me semble, uniquement par ma raison. Je ne fus jamais plus surpris, quoique déjà un peu accoutumé à ces nouvelles découvertes. Bon Dieu! que j'ai reconnu de pauvretés dans ce qui me paraissait il y a deux jours d'une magnificence achevée; mais que de sagesse, que de grandeur, que de merveilles dans tout ce que le monde méprise! L'homme qui ne voit que par les yeux est assurément un étranger au milieu de son pays. Il admire tout, et ne connaît rien : trop heureux si ce qui le frappe ne lui donne point la mort. Perpétuelles illusions de la part des objets sensibles : tout nous trompe, tout nous empoisonne, tout ne parle à l'âme que pour le corps. La raison seule ne déguise rien. Que je suis content d'elle, et que je le suis de vous, de m'avoir appris à la consulter, de m'avoir élevé au-dessus de mes sens et de moi-même pour contempler sa lumière! J'ai reconnu très-clairement, ce me semble, la vérité de tout ce que vous m'avez dit. Oui, Théodore, que j'aie le plaisir de vous le dire, l'esprit de l'homme n'est que ténèbres; ses propres modalités ne l'éclairent point; sa substance, toute spirituelle qu'elle est, n'a rien d'intelligible; ses sens, son imagination, ses passions le séduisent à tous moments. C'est aujourd'hui que je crois pouvoir vous assurer que j'en suis pleinement convaincu. Je vous parle avec la confiance que me donne la vue de la vérité. Éprouvez-moi, et voyez s'il n'y a point dans mon fait un peu trop de témérité.

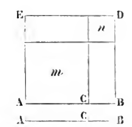
I. **Théodore.** — Je crois, Ariste, ce que vous me dites; car je suis persuadé qu'une heure de méditation sérieuse peut mener bien loin un esprit tel que le vôtre. Néanmoins, pour m'assurer davantage du progrès que vous avez fait, répondez-moi. Vous voyez cette ligne A B. Qu'elle soit divisée en deux parties au point C, ou ailleurs. Je vous prouve que le carré de la toute est égal aux carrés de chaque partie, et à deux parallélogrammes faits sur ces deux parties.

Ariste. — Que prétendez-vous par là? Qui ne sait que c'est la même chose de multiplier un tout, ou toutes les parties de ce tout?

Théodore. — Vous le savez. Mais supposons que vous ne le sachiez pas. Je prétends le démontrer à vos yeux, et vous prouver par là que vos sens vous découvrent clairement la vérité.

Ariste. — Voyons.

Théodore. — Voyez fixement : c'est tout ce que je vous demande. Sans que vous rentriez en vous-même pour consulter la raison, vous allez découvrir une vérité évidente. A B D E est le carré de A B. Or, ce carré est égal à tout ce qu'il renferme. Il est égal à lui-même. Donc il est égal aux deux autres carrés de chaque partie m et n, et aux deux parallélogrammes faits sur ces parties A C et C B.



Ariste. — Cela saute aux yeux.

Théodore. — Fort bien. Mais de plus, cela est évident. Donc il y a des vérités évidentes qui sautent aux yeux. Ainsi nos sens nous apprennent évidemment des vérités.

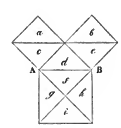
Ariste. — Voilà une belle vérité, et bien difficile à découvrir! N'avez-vous que cela à dire pour défendre l'honneur des sens?

Théodore. — Vous ne répondez pas, Ariste. Ce n'est pas la raison qui vous inspire cette défaite; car, je vous prie, n'est-ce pas une vérité évidente que vos sens viennent de vous apprendre?

Ariste. — Rien n'est plus facile.

Théodore. — C'est que nos sens sont d'excellents maîtres. Ils ont des manières aisées de nous apprendre la vérité. Mais la raison avec ses idées claires nous laisse dans les ténèbres. Voilà, Ariste, ce qu'on vous répondra Prouvez à un ignorant, vous dira-t-on, que le carré, par exemple, de 10 est égal aux deux carrés de 4 et de 6, et à deux fois le produit de 4 par 6. Ces idées-là de nombres sont claires; et cette vérité à prouver est la même en nombres intelligibles que s'il était question d'une ligne exposée à vos yeux, qui aurait dix pouces, par exemple, et divisée entre 4 et 6. Et cependant vous verrez qu'il y aura quelque difficulté à la faire comprendre, parce que ce principe, que c'est la même chose de multiplier un nombre par lui-même, ou d'en multiplier toutes les parties séparément par elles-mêmes, n'est pas si évident, qu'un carré est égal à toutes les figures qu'il contient. Et c'est ce que vos yeux vous apprennent, comme vous venez de le voir.

II. Mais si vous trouvez que le théorème que vos yeux vous ont appris est trop facile, en voici un autre plus difficile. Je vous prouve que le carré de la diagonale d'un carré est double de celui des côtés. Ouvrez les yeux, c'est tout ce que je vous demande.



Regardez la figure que je trace sur ce papier. Vos yeux, Ariste, ne vous disent-ils pas que tous ces triangles *a, b, c, d, e, f, g, h, i*, que je suppose, et que vous voyez avoir chacun un angle droit et deux lignes égales, sont égaux entre eux? Or, vous voyez que le carré fait sur la diagonale A C a quatre de ces angles, et que les carrés faits sur les côtés n'en ont que deux. Donc le grand carré est double des autres.

Ariste. — Oui, Théodore. Mais vous raisonnez.

Théodore. — Je raisonne! Je regarde, et je vois ce que je vous dis. Je raisonne, si vous voulez, mais c'est sur le témoignage fidèle de mes sens. Ouvrez seulement les yeux, et regardez ce que je vous montre. Ce triangle *d* égal à *e*, et *e* égal à *b*; et de l'autre part *d* égal à *f* et *f* égal à *g*. Donc le petit carré est égal à la moitié du grand. C'est la même chose de l'autre côté. Cela saute aux yeux, comme vous dites. Il suffit, pour découvrir cette vérité, de regarder fixement cette figure, en comparant par le mouvement des yeux les parties qui la composent. Donc nos sens peuvent nous apprendre la vérité.

Ariste. — Je vous nie cette conséquence, Théodore. Ce ne sont point nos sens, mais la raison jointe à nos sens, qui nous éclaire, et qui nous découvre la vérité. N'appercevez-vous pas que, dans la vue sensible que nous avons de cette figure, il se trouve en même temps que l'idée claire de l'étendue est jointe au sentiment confus de couleur qui nous touche. Or, c'est de l'idée claire de l'étendue, et non du blanc et du noir qui la rendent sensible, que nous découvrons les rapports en quoi consiste la vérité; de l'idée claire, dis-je, de l'étendue que renferme la raison, et non du blanc et du noir, qui ne sont que des sentiments ou des modalités confuses de nos sens, dont il n'est pas possible de découvrir les rapports. Il y a toujours idée claire et sentiment confus dans la vue que nous avons des objets sensibles : l'idée qui représente leur essence, et le sentiment qui nous avertit de leur existence; l'idée qui nous fait connaître leur nature, leurs propriétés, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux; en un mot, la vérité, et le sentiment qui nous fait sentir leur différence, et le rapport qu'ils ont à la commodité et à la conservation de la vie.

III. Théodore. — Je reconnais à cette réponse que vous avez bien couru du pays depuis hier. Je suis content de vous, Ariste. Mais, je vous prie, cette couleur que voici sur ce papier n'est-elle pas étendue elle-même? Certainement je la vois telle. Or, si cela est, je pourrai clairement découvrir les rapports de ses parties, sans penser à cette étendue que renferme la raison. L'étendue de la couleur me suffira pour apprendre la physique et la géométrie.

Ariste. — Je vous nie, Théodore, que la couleur soit étendue. Nous la voyons étendue, mais nos yeux nous trompent; car l'esprit ne comprendra jamais que l'étendue appartienne à la couleur. Nous voyons comme étendue cette blancheur, mais c'est que nous la rapportons à de l'étendue, à cause que c'est par ce sentiment de l'âme que nous voyons ce papier; ou plutôt c'est que l'étendue intelligible touche l'âme, et la modifie de telle façon, et par là cette étendue intelligible lui devient sensible. Quoi, Théodore! direz-vous que la douleur est étendue, à cause que lorsqu'on a la goutte ou quelque rhumatisme, on la sent comme étendue! Direz-vous que le son est étendu, à cause qu'on l'entend remplir tout l'air? Direz-vous que la lumière est répandue dans ces grands espaces, à cause que nous les voyons tout lumineux? Puisque ce ne sont-là que des modalités ou des sentiments de l'âme, et que l'âme ne tire point de son fonds l'idée qu'elle a de l'étendue, toutes ces qualités se rapportent à l'étendue et la font sentir à l'âme, mais elles ne sont nullement étendues.

IV. Théodore. — Je vous avoue, Ariste, que la couleur, aussi bien que la douleur, n'est point étendue localement; car puisque l'expérience apprend qu'on sent la douleur dans un bras qu'on n'a plus, et que la nuit en dormant nous voyons des couleurs comme répandues sur des objets imaginaires, il est évident que ce ne sont là que des sentiments ou des modalités de l'âme, qui certainement ne remplit pas tous les lieux qu'elle voit, puisqu'elle n'en remplit aucun, et que les modalités d'une substance ne peuvent être où cette substance n'est pas. Cela est incontestable. La douleur ne peut être localement étendue dans mon bras, ni les couleurs sur les surfaces des corps. Mais pourquoi ne voulez-vous pas qu'elles soient, pour ainsi dire, sensiblement étendues, de même que l'idée des corps, l'étendue intelligible, l'est inintelligiblement? Pourquoi ne voulez-vous pas que la lumière que je vois en me pressant le coin de l'œil ou autrement ne porte pas avec elle l'espace sensible qu'elle occupe? Pourquoi voulez-vous qu'elle se rapporte à l'étendue intelligible? En un mot, pourquoi voulez-vous que ce soit l'idée ou l'archétype des corps qui touche l'âme, lorsqu'elle voit ou qu'elle sent les qualités sensibles comme répandues dans les corps?

Ariste. — C'est qu'il n'y a que l'archétype des corps qui puisse me représenter leur nature, que la raison universelle qui puisse m'éclairer par la manifestation de ses idées. La substance de l'âme n'a rien de commun avec la matière. L'esprit ne renferme point les perfections de tous les êtres qu'il peut connaître. Mais il n'y a rien qui ne participe à l'être divin. Ainsi Dieu voit en lui-même toutes choses. Mais l'âme ne peut les voir en elle. Elle ne peut les découvrir que dans la raison divine

et universelle. Donc l'étendue que je vois ou que je sens ne m'appartient pas. Autrement je pourrais en me contemplant connaître les ouvrages de Dieu; je pourrais, en considérant attentivement mes propres modalités, apprendre la physique et plusieurs autres sciences qui ne consistent que dans la connaissance des rapports de l'étendue, comme vous le savez bien. En un mot, je serais ma lumière à moi-même : ce que je ne puis penser sans quelque espèce d'horreur. Mais je vous prie, Théodore, d'éclaircir la difficulté que vous me faites.

V. Théodore. — Il est impossible de l'éclaircir directement. Il faudrait pour cela que l'idée ou l'archétype de l'âme nous fût découvert. Nous verrions alors clairement que la couleur, la douleur, la saveur, et les autres sentiment de l'âme, n'ont rien de commun avec l'étendue que nous sentons jointe avec eux. Nous verrions intuitivement qu'il y a autant de différence entre l'étendue que nous voyons et la couleur qui nous la rend visible qu'entre les nombres, par exemple, l'infini, ou telle autre idée intelligible qu'il vous plaira, et la perception que nous en avons; et nous verrions en même temps que nos idées sont bien différentes de nos perceptions ou de nos sentiments; vérité que nous ne pouvons découvrir que par de sérieuses réflexions, que par de longs et de difficiles raisonnements.

Mais pour vous prouver indirectement que nos sentiments ou nos modalités ne renferment point l'idée de l'étendue à laquelle ils se rapportent, supposons que vous regardiez la couleur de votre main et que vous y sentiez en même temps quelque douleur, vous verriez comme étendue la couleur de cette main, et vous en sentiriez en même temps la douleur comme étendue. N'en demeurez-vous pas d'accord?

Ariste. — Oui, Théodore. Et même si je la touchais, je la sentirais encore comme étendue; et si je la trempais dans de l'eau chaude ou froide, je sentirais la chaleur et la froideur comme étendues.

Théodore. — Prenez donc garde. La douleur n'est pas la couleur, la couleur n'est pas la chaleur, ni la chaleur la froideur. Or, l'étendue de la couleur, que vous voyez en regardant votre main, est la même que celle de la douleur, de la chaleur, de la froideur que vous pouvez y sentir. Donc cette étendue n'est ni à la couleur, ni à la douleur, ni à aucun autre de vos sentiments; car vous sentiriez autant de diverses étendues que vous avez de divers sentiments, si nos sentiments étaient étendus par eux-mêmes, comme ils nous paraissent; ou si l'étendue colorée que nous voyons n'était qu'un sentiment de l'âme, tel qu'est la couleur, ou la douleur, ou la saveur, ainsi que se l'imaginent ceux d'entre les cartésiens qui savent bien qu'on ne voit pas les objets en eux-mêmes. C'est donc, Ariste, une seule et unique étendue qui nous affecte diversement, qui agit dans notre âme, et qui la modifie par la couleur, la chaleur, la douleur, etc. Or, ce ne sont point les corps que nous regardons qui nous affectent de ces divers sentiments; car nous voyons souvent des corps qui ne sont point. Et il est même évident que les corps ne peuvent agir sur l'esprit, le modifier, l'éclairer, le rendre heureux et malheureux par des sentiments agréables et désagréables. Ce n'est point l'âme non plus qui agit sur elle-même, et qui se modifie par la douleur, la couleur, etc. Cela n'a pas besoin de preuves après tout ce que nous avons dit. C'est donc l'idée ou l'archétype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante, et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

Il ne faut donc pas être surpris, mon cher Ariste, que vous puissiez apprendre quelques vérités évidentes par le témoignage de vos sens. Car quoique la substance de l'âme ne soit pas intelligible à l'âme même, et que ses modalités ne puissent l'éclairer, ces mêmes modalités étant jointes à l'étendue intelligible qui est l'archétype des corps, et rendant sensible cette étendue, elles peuvent nous en montrer les rapports en quoi consistent les vérités de la géométrie et de la physique. Mais il est toujours vrai de dire que l'âme n'est point à elle-même sa propre lumière, que ses modalités ne sont que ténèbres, et qu'elle ne découvre les vérités exactes que dans les idées que renferme la raison.

VI. Ariste. — Je comprends, ce me semble, ce que vous me dites. Mais comme cela est abstrait, je le méditerai à loisir. Ce n'est point la douleur ou la couleur par elle-même qui m'apprend les rapports que les corps ont entre eux. Je ne puis découvrir ces rapports que dans l'idée de l'étendue qui les représente; et cette idée, quoique jointe à la couleur ou à la douleur, sentiments qui la rendent sensible, n'en est point une modalité. Cette idée ne devient sensible ou ne se fait sentir que parce que la substance intelligible de la raison agit dans l'âme, et lui imprime une telle modalité ou un tel sentiment, et par là elle lui révèle, pour ainsi dire, mais d'une manière confuse, que tel corps existe; car lorsque les idées des corps deviennent sensibles, elles nous font juger qu'il y a des corps qui agissent en nous; au lieu que lorsque ces idées ne sont qu'intelligibles, nous croyons naturellement qu'il n'y a rien hors de nous qui agisse sur nous. Donc la raison est, ce me semble, qu'il dépend de nous de penser à l'étendue, et qu'il ne dépend pas de nous de la sentir; car sentant l'étendue malgré nous, il faut bien qu'il y ait quelque autre chose que nous qui nous en imprime le sentiment. Or, nous croyons que cette autre chose n'est que ce que nous sentons actuellement; d'où nous jugeons que ce sont les corps qui nous environnent qui causent en nous le sentiment que nous en avons, en quoi nous nous trompons toujours; et nous ne doutons point que ces corps n'existent, en quoi nous nous trompons souvent. Mais comme nous pensons aux corps, et que nous les imaginons lorsque nous le voulons, nous jugeons que ce sont nos volontés qui sont la cause véritable des idées que nous en avons alors ou des images que nous nous en formons. Et le sentiment intérieur que nous avons de l'effort actuel de notre attention nous confirme dans cette fausse pensée. Quoique Dieu seul puisse agir en nous et nous éclairer, comme son opération n'est point sensible, nous attribuons aux objets ce qu'il fait en

nous sans nous, et nous attribuons à notre puissance ce qu'il fait en nous dépendamment de nos volontés. Que pensez-vous, Théodore, de cette réflexion?

VII. Théodore. — Elle est fort judicieuse, Ariste, et part d'un méditatif. Mais revenons à la démonstration sensible que je vous ai donnée de l'égalité qu'il y a entre le carré de la diagonale d'un carré, et les deux carrés des côtés. Et prenons garde que cette démonstration ne tire son évidence et sa généralité que de l'idée claire et générale de l'étendue, de la droiture et de l'égalité des lignes, des angles, des triangles, et nullement du blanc et du noir qui rendent sensibles et particulières toutes ces choses, sans les rendre par elles-mêmes plus intelligibles ou plus claires. Prenez garde qu'il est évident par ma démonstration que généralement tout carré fait sur la diagonale d'un carré est égale aux deux carrés des côtés; mais qu'il n'est nullement certain que ce carré particulier que vous voyez de vos yeux soit égal aux deux autres; car vous n'êtes pas même certain que ce que vous voyez soit carré, que telle ligne, tel angle soit droit. Les rapports que votre esprit conçoit entre les grandeurs ne sont pas les mêmes que ceux de ces figures. Prenez garde enfin que bien que nos sens ne nous éclairent point l'esprit par eux-mêmes, comme ils nous rendent sensibles les idées que nous avons des corps, ils réveillent notre attention, et par là ils nous conduisent indirectement à l'intelligence de la vérité; de sorte que nous devons faire usage de nos sens dans l'étude de toutes les sciences qui ont pour objet les rapports de l'étendue; et ne point craindre qu'ils nous engagent dans l'erreur, pourvu que nous observions exactement ce précepte de ne juger des choses que sur les idées qui les représentent, et nullement sur les sentiments que nous en avons; précepte de la dernière importance, et que nous ne devons jamais oublier.

VIII. Ariste. — Tout cela est exactement vrai, Théodore, et c'est ainsi que je l'ai compris depuis que j'y ai sérieusement pensé[1]. Rien n'est plus certain que nos modalités ne sont que ténèbres, qu'elles n'éclairent point l'esprit par elles-mêmes, qu'on ne connaît point clairement tout ce qu'on sent le plus vivement. Ce carré que voici n'est point tel que je le vois. Il n'est point de la grandeur que je le vois. Vous le voyez certainement plus grand ou plus petit que je ne le vois. La couleur dont je le vois ne lui appartient point. Peut-être le voyez-vous d'une autre couleur que moi. Ce n'est point proprement ce carré que je vois. Je juge qu'il est tracé sur ce papier; et il n'est pas impossible qu'il n'y ait ici ni carré ni papier, aussi bien qu'il est certain qu'il n'y a point ici de couleur. Mais quoique mes yeux me fassent maintenant tant de rapports faux ou douteux touchant ces figures tracées sur ce papier, cela n'est rien en comparaison des illusions de mes autres sens. Le témoignage de mes yeux approche souvent de la vérité. Ce sens peut aider l'esprit à la découvrir. Il ne déguise pas entièrement son objet. En me rendant attentif, il me conduit à l'intelligence. Mais les autres sens sont si faux, qu'on est toujours dans l'illusion, lorsqu'on s'y laisse conduire. Ce n'est pas néanmoins que nos yeux nous soient donnés pour découvrir les vérités exactes de la géométrie et de la physique. Ils ne nous sont donnés que pour éclairer tous les mouvements de notre corps par rapport à ceux qui nous environnent, pour la commodité et la conservation de la vie; et il est nécessaire pour la conserver que nous ayons des objets sensibles quelque espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité. C'est pour cela que nous avons, par exemple, tel sentiment de grandeur de tel corps à telle distance; car si tel corps était trop loin de nous pour nous pouvoir nuire, ou si étant proche il était trop petit, nous ne manquerions pas de le perdre de vue. Il serait anéanti à nos yeux, quoiqu'il subsistât toujours devant notre esprit, et qu'à son égard la division ne puisse jamais l'anéantir, parce qu'effectivement le rapport d'un grand corps, mais fort éloigné, ou d'un fort proche, mais trop petit pour nous nuire; le rapport, dis-je, de ces corps au nôtre est nul, ou ne doit pas être apperçu par des sens qui ne parlent et ne doivent parler que pour la conservation de la vie. Tout cela me paraît évident et conforme à ce qui m'est passé par l'esprit dans le temps de la méditation.

Théodore. — Je vois bien, Ariste, que vous avez été fort loin dans le pays de la vérité, et que par le commerce que vous avez eu avec la raison vous avez acquis des richesses bien plus précieuses et plus rares que celles qu'on nous apporte du nouveau monde. Vous avez rencontré la source, vous y avez puisé, et vous voilà riche pour jamais, pourvu que vous ne la quittiez point. Vous n'avez plus besoin ni de moi, ni de personne, ayant trouvé le Maître fidèle qui éclaire et qui enrichit tous ceux qui s'attachent à lui.

Ariste. — Quoi, Théodore! est-ce que vous voulez déjà rompre nos entretiens? Je sais bien que c'est avec la raison qu'il faut philosopher. Mais je ne sais point la manière dont il le faut faire. La raison me l'apprendra elle-même. Cela n'est pas impossible. Mais je n'ai pas lieu de l'espérer, si je n'ai un moniteur fidèle et vigilant qui me conduise et qui m'anime. Adieu à la philosophie, si vous me quittez; car seul je craindrais de m'égarer. Je prendrais bientôt les réponses que je me ferais à moi-même pour celles de notre maître commun.

IX. Théodore. — Que je n'ai garde, mon cher Ariste, de vous quitter; car maintenant que vous méditez tout ce qu'on vous dit, j'espère que vous empêcherez en moi le malheur que vous craignez qui ne vous arrive. Nous avons tous besoin les uns des autres, quoique nous ne recevions rien de personne. Vous avez pris à la lettre un mot lâché en l'honneur de la raison. Oui, c'est d'elle seule que nous recevons la lumière. Mais elle se sert de ceux à qui elle se communique, pour rappeller à elle ses enfants égarés, et les conduire par leurs sens à l'intelligence. Ne savez-vous pas, Ariste, que la raison elle-même s'est incarnée pour être à la portée de tous les hommes, pour frapper les yeux et les oreilles de ceux qui ne peuvent ni voir ni entendre que par leurs sens? Les hommes ont vu de leurs yeux la sagesse éternelle,

[1] *Voyez* le livre I de la *Recherche de la Vérité*, et la *Réponse au livre des Vraies et des Fausses idées.*

le Dieu invisible qui habite en eux. Ils ont touché de leurs mains, comme dit le bien-aimé disciple, le Verbe qui donne la vie. La vérité intérieure a paru hors de nous, grossiers et stupides que nous sommes, afin de nous apprendre d'une manière sensible et palpable les commandements éternels de la loi divine : commandements qu'elle nous fait sans cesse intérieurement, et que nous n'entendons point, répandus au dehors comme nous sommes. Ne savez-vous pas que ces grandes vérités que la foi nous enseigne sont en dépôt dans l'Église, et que nous ne pouvons les apprendre que par une autorité visible émanée de la sagesse incarnée? C'est toujours la vérité intérieure qui nous instruit. Il est vrai; mais elle se sert de tous les moyens possibles pour nous rappeler à elle, et nous remplir d'intelligence. Ainsi ne craignez point que je vous quitte; car j'espère qu'elle se servira de vous pour empêcher que je ne l'abandonne, et que je prenne mes imaginations et mes rêveries pour ses oracles divins.

Ariste. — Vous me faites bien de l'honneur. Mais je vois bien qu'il faut l'accepter, puisqu'il rejaillit sur la raison, notre commun maître.

Théodore. — Je vous fais l'honneur de vous croire raisonnable. Cet honneur est grand; car tout homme par la raison, lorsqu'il la consulte et qu'il la suit, devient supérieur à toutes les créatures. Il juge par elle, et condamne par lui. Mais ne croyez pas que je me soumette à vous. Ne croyez pas non plus que je m'élève au-dessus de vous. Je ne me soumets qu'à la raison, qui peut me parler par vous, comme elle peut vous parler par mon entremise, et je ne m'élève qu'au-dessus des brutes, qu'au-dessus de ceux qui renoncent à la plus essentielle de leurs qualités. Cependant, mon cher Ariste, quoique nous soyons raisonnables l'un et l'autre, n'oublions pas que nous sommes extrêmement sujets à l'erreur; parce que nous pouvons l'un et l'autre décider, sans attendre le jugement infaillible du juste juge, sans attendre que l'évidence nous arrache pour ainsi dire, notre consentement; car si nous faisions toujours cet honneur à la raison, de la laisser prononcer en nous ses arrêts, elle nous rendrait infaillibles. Mais au lieu d'attendre ses réponses et de suivre pas à pas sa lumière, nous la devançons et nous nous égarons. L'impatience nous prend d'être obligés à demeurer attentifs et immobiles, ayant autant de mouvement que nous en avons. Notre indigence nous presse, et l'ardeur que nous avons pour les vrais biens nous précipite souvent dans les derniers malheurs. C'est qu'il nous est libre de suivre la lumière de la raison, ou de marcher dans les ténèbres à la lueur fausse et trompeuse de nos modalités. Rien n'est plus agréable que de suivre aveuglément les impressions de l'instinct. Mais rien n'est plus difficile que de se tenir ferme à ces idées sublimes et délicates de la vérité, malgré le poids du corps qui nous appesantit l'esprit. Cependant tâchons de nous soutenir l'un l'autre, mon cher Ariste, sans nous fier trop l'un à l'autre. Peut-être que le pied ne nous manquera pas à tous deux en même temps, pourvu que nous marchions fort doucement, et que nous soyons attentifs autant que cela se peut à ne point nous appuyer sur un méchant fond.

Ariste. — Avançons un peu, Théodore. Que craignez-vous? La raison est un fond excellent. Il n'y a rien de mouvant dans les idées claires. Elles ne cèdent point au temps. Elles ne s'accommodent point à des intérêts particuliers. Elles ne changent point de langage comme nos modalités, qui disent le pour et le contre, selon que le corps les y sollicite. Je suis pleinement convaincu qu'il ne faut suivre que les idées qui répandent la lumière, et que tous nos sentiments et nos autres modalités ne peuvent jamais nous conduire à la vérité. Passons, je vous prie, à quelqu'autre matière, puisque je suis d'accord avec vous sur tout ceci.

X. Théodore. — N'allons point si vite, mon cher. Je crains que vous ne m'accordiez plus que je ne vous demande, ou que vous ne compreniez pas encore assez distinctement ce que je vous dis. Nos sens nous trompent, il est vrai; mais c'est principalement à cause que nous rapportons aux objets sensibles les sentiments que nous n'y rapportons point. Tel est le sentiment de la joie, de la tristesse, de la haine, en un mot tous les sentiments qui accompagnent les mouvements de l'âme. La couleur n'est point dans l'objet, la douleur n'est point dans mon corps, la chaleur n'est ni dans le feu, ni dans mon corps, où ces sentiments se rapportent. Nos sens extérieurs sont de faux témoins. D'accord. Mais les sentiments de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, ne se rapportent point aux objets de ces passions. On les sent dans l'âme, et ils y sont. Voilà donc de bons témoins, car ils disent vrai.

Ariste. — Oui, Théodore, ils disent vrai, et les autres sentiments aussi; car, quand je sens de la douleur, il est vrai que je la sens; il est vrai même en un sens que je la souffre par l'action de l'objet même qui me touche. Voilà de grandes vérités! Quoi donc, est-ce que les sentiments de l'amour, de la haine et des autres passions ne se rapportent point aux objets qui en sont l'occasion? Est-ce qu'elles ne répandent pas leur malignité sur eux, et ne nous les représentent pas tout autres qu'ils ne sont en effet? Pour moi, quand j'ai de l'aversion contre quelqu'un, je me sens disposé à interpréter malignement tout ce qu'il fait. Ses actions innocentes me paraissent criminelles. Je veux avoir de bonnes raisons de le haïr et de le mépriser; car toutes mes passions se veulent justifier aux dépens de qui il appartiendra. Si mes yeux répandent les couleurs sur la surface des corps, mon cœur répand aussi, autant que cela se peut, ses dispositions intérieures, ou certaines fausses couleurs sur les objets de ses passions. Je ne sais point, Théodore, si les sentiments de votre cœur font en vous l'effet qu'ils font en moi; mais je puis vous assurer que je crains encore plus de les écouter et de les suivre, que de me rendre aux illusions souvent innocentes et officieuses de mes sens.

XI. Théodore. — Je ne vous dis pas, Ariste, qu'il faille se rendre aux inspirations secrètes de ses passions, et je suis bien aise de voir que vous vous appercevez de leur pouvoir et de leur malignité. Mais demeurez d'accord

qu'elles nous apprennent certaines vérités. Car enfin c'est une vérité que j'ai maintenant beaucoup de joie de vous entendre. Il est très-vrai que le plaisir que je sens actuellement est plus grand que celui que j'avais dans nos entretiens précédents. Je connais donc la différence de ces deux plaisirs. Et je ne la connais point ailleurs que par le sentiment que j'en ai, que dans les modalités dont mon âme est touchée; modalités qui ne sont donc point si ténébreuses qu'elles ne m'apprennent une vérité constante.

Ariste. — Dites, Théodore, que vous sentez cette différence de vos modalités et de vos plaisirs. Mais ne dites pas, s'il vous plaît, que vous la connaissez. Dieu la connaît, et ne la sent pas. Mais pour vous, vous la sentez sans la connaître. Si vous aviez une idée claire de votre âme, si vous en voyez l'archétype, alors vous connaîtriez ce que vous ne faites que sentir; alors vous pourriez connaître exactement la différence des divers sentiments de joie que votre bonté pour moi excite dans votre cœur. Mais assurément vous ne la connaissez pas. Comparez, Théodore, le sentiment de joie dont vous êtes touché maintenant, avec celui de l'autre jour; et dites-m'en précisément le rapport; et alors je croirai que vos modalités sont connues, car on ne connaît les choses que lorsqu'on sait le rapport qu'elles ont entre elles. Vous savez qu'un plaisir est plus grand qu'un autre. Mais de combien l'est-il? On sait que le carré inscrit dans le cercle est plus petit que le cercle, mais on ne sait point pour cela la quadrature du cercle, parce qu'on ne connaît pas le rapport du cercle, au carré. On peut en approcher à l'infini, et voir évidemment que la différence du cercle à telle autre figure sera plus petite que telle grandeur donnée. Mais remarquez que c'est parce qu'on a une idée claire de l'étendue, car la difficulté qu'il y a de découvrir le rapport du cercle au carré ne vient que de la petitesse de notre esprit; au lieu que c'est l'obscurité de nos sentiments et les ténèbres de nos modalités, qui rendent impossible la découverte de leurs rapports. Fussions-nous d'aussi grands génies que les intelligences les plus sublimes, il me paraît évident que nous ne pourrons jamais découvrir les rapports de nos modalités, si Dieu ne nous en manifeste l'archétype sur lequel il nous a formés. Car vous m'avez convaincu qu'on ne peut connaître les êtres et leurs propriétés que par les idées éternelles, immuables et nécessaires qui les représentent.

XII. Théodore. — Cela est fort bien, Ariste. Nos sens et nos passions ne peuvent nous éclairer. Mais que direz-vous de notre imagination? Elle forme des images si claires et si distinctes des figures de la géométrie, que vous ne pouvez nier que c'est par leur moyen que nous apprenons cette science.

Ariste. — Croyez-vous, Théodore, que j'aie déjà oublié ce que vous venez de me dire, ou que je ne l'aie pas compris? L'évidence qui accompagne les raisonnements des géomètres, la clarté des lignes et des figures que forme l'imagination, vient uniquement de nos idées, et nullement de nos modalités, nullement des traces confuses que laisse après lui le cours des esprits animaux. Quand j'imagine une figure, quand je bâtis dans mon esprit une édifice, je travaille sur un fonds qui ne m'appartient point; car c'est de l'idée claire de l'étendue, c'est de l'archétype des corps, que je tire tous les matériaux intelligibles qui me représentent mon dessein, tout l'espace que me donne mon terrain. C'est de cette idée, que me fournit la raison, que je forme dans mon esprit le corps de mon ouvrage; et c'est sur les idées de l'égalité et des proportions que je le travaille et que je le règle; rapportant tout à l'unité arbitraire, qui doit être la commune mesure de toutes les parties qui le composent, ou du moins de toutes les parties qui peuvent être envisagées du même point et dans le même temps. C'est assurément sur des idées intelligibles que nous réglons le cours des esprits qui trace ces images ou ces figures de notre imagination. Et tout ce qu'elles ont de lumière et d'évidence ces figures, cela ne procède nullement du sentiment confus qui nous appartient, mais de la réalité intelligible qui appartient à la raison. Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière; c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun.

Je ne puis, Théodore, imaginer un carré, par exemple, que je ne le conçoive en même temps. Et il me paraît évident que l'image de ce carré que je me forme n'est exacte et régulière qu'autant qu'elle répond juste à l'idée intelligible que j'ai du carré, c'est-à-dire d'un espace terminé par quatre lignes exactement droites, entièrement égales et qui étant jointes par toutes leurs extrémités, fassent leurs angles parfaitement droits. Or, c'est d'un tel carré dont je suis sûr que la diagonale peut le double de chaque côté. C'est d'un tel carré dont je suis sûr qu'il n'y a point de commune mesure entre la diagonale et les côtés. En un mot, c'est d'un tel carré dont on peut découvrir les propriétés, et les démontrer aux autres. Mais on ne peut rien connaître dans cette image confuse et irrégulière que trace dans le cerveau le cours des esprits. Il faut dire la même chose de toutes les autres figures. Ainsi les géomètres ne tirent point leurs connaissances des imaginations, mais uniquement des idées claires de la raison. Ces images grossières peuvent bien soutenir leur attention, en donnant, pour ainsi dire, du corps à leurs idées; mais ce sont ces idées, où ils trouvent prise, qui les éclairent et qui les convainquent de la vérité de leur science.

XIII. Voulez-vous, Théodore, que je m'arrête encore à vous représenter les illusions et les fantômes d'une imagination révoltée contre la raison soutenue et animée par les passions; ces fantômes caressants qui nous séduisent, ces fantômes terribles qui nous font peur, ces monstres de toutes manières qui naissent de notre trouble, qui croissent et se multiplient en un moment? Pures chimères dans le fonds, mais chimères dont notre esprit se repaît et s'occupe avec le dernier empressement; car notre imagination trouve bien plus de réalité dans les spectres, à qui elle donne la naissance, que dans les idées nécessaires et immuables de la vérité éternelle. C'est qu'ils la frappent, ces spectres dangereux, et que ces idées ne la touchent pas. De quel usage peut être

une faculté si déréglée, une folle qui se plolt à faire la folle, une volage qu'on a tant de peine à fixer, une insolente qui ne craint point de nous interrompre dans nos plus sérieux commerces avec la raison? Je vous avoue néanmoins que notre imagination peut nous rendre l'esprit attentif. Car elle a tant de charmes et d'empire sur lui, qu'elle se fait penser volontiers à ce qui la touche. Mais outre qu'elle ne peut avoir de rapport qu'aux idées qui représentent les corps, elle est si sujette à l'illusion et si emportée, que si on ne la gourmande sans cesse, si on ne règle ses mouvements et ses saillies, elle vous transporte en un instant dans le pays des chimères.

Théodore. — N'en voilà que trop, Ariste. Je vois bien que vous comprenez suffisamment qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'elle renferme dans sa substance toute lumineuse, et que vous savez parfaitement distinguer ses idées claires de nos ténébreuses et obscures modalités. Je vous conseille néanmoins de méditer souvent sur cette matière, afin de la posséder si parfaitement, et de vous en rendre si familiers les principes et les conséquences, que vous ne preniez jamais par mégarde la vivacité de vos sentiments pour l'évidence de la vérité; car il ne suffit pas d'avoir bien compris que le principe général de nos préjugés c'est que nous ne distinguons pas entre *connaître* et *sentir*, et qu'au lieu de juger des choses par les *idées* qui les représentent, nous en jugeons par les *sentiments* que nous en avons. Il faut nous affermir dans cette vérité fondamentale en l'appliquant à ses conséquences. Tous les principes de pratique ne se comprennent parfaitement que par l'usage qu'on en fait. Tâchez donc, par de continuelles et sérieuses réflexions, d'acquérir une forte et heureuse habitude de vous mettre en garde contre les surprises et les inspirations secrettes de vos fausses et trompeuses modalités. Il n'y a point de travail plus digne d'un philosophe; car si nous distinguons bien les réponses de la vérité intérieure, de ce que nous nous disons à nous-mêmes; ce qui part immédiatement de la raison, de ce qui vient jusqu'à nous par le corps, ou à l'occasion du corps; ce qui est immuable, éternel, nécessaire, de ce qui change à tous moments, en un mot, l'évidence de la lumière d'avec la vivacité de l'instinct, il n'est presque pas possible que nous tombions dans l'erreur.

Ariste. — Je comprends bien tout ce que vous me dites; et j'ai trouvé tant de satisfaction dans les réflexions que j'ai déjà faites sur cette matière, que vous ne devez pas appréhender que je n'y pense plus. Passons à autre chose, si vous le jugez à propos.

Théodore. — Il est bien tard, Ariste, pour nous engager présentement dans une course un peu longue. Mais demain de quel côté voulez-vous que nous tournions? Je vous prie d'y penser et de me le dire.

Ariste. — C'est à vous à me conduire.

Théodore. — Nullement : c'est à vous à choisir. Il ne vous doit point être indifférent de quel côté je vous mène. Est-ce que je ne puis pas vous tromper? Ne puis-je pas vous conduire où vous ne devez pas tendre? La plupart des hommes, mon cher Ariste, s'engagent imprudemment dans des études inutiles. Il suffit à tel d'avoir entendu faire l'éloge de la chimie, de l'astronomie, ou de quelque autre science vaine ou peu nécessaire, pour s'y jeter à corps perdu. Celui-ci ne saura pas si l'âme est immortelle; il serait peut-être bien empêché à vous prouver qu'il y a un Dieu; et il vous réduira les égalités de l'algèbre les plus composées avec une facilité surprenante. Et celui-là saura toutes les délicatesses de la langue, toutes les règles des grammairiens, qui n'aura jamais médité sur l'ordre de ses devoirs. Quel renversement d'esprit! Qu'une imagination dominante loue d'un air passionné la connaissance des médailles, la poésie des Italiens, la langue des Arabes et des Perses devant un jeune homme plein d'ardeur pour les sciences, cela suffira pour l'engager aveuglément dans ces sortes d'études; il négligera la connaissance de l'homme, les règles de la morale, et peut-être oubliera-t-il ce qu'on apprend aux enfants dans leur catéchisme. C'est que l'homme est une machine qui va comme on la pousse. C'est beaucoup plus le hasard que la raison qui le conduit. Tous vivent d'opinion. Tous agissent par imitation. Ils se font même un mérite de suivre ceux qui vont devant, sans savoir où. Faites réflexion sur les diverses applications de vos amis; ou plutôt repassez dans votre esprit la conduite que vous avez tenue dans vos études, et jugez si vous avez eu raison de faire comme les autres. Jugez-en, dis-je, non sur les applaudissements que vous avez reçus, mais sur les réponses décisives de la vérité intérieure. Jugez-en sur la loi éternelle, l'ordre immuable, sans égard aux folles pensées des hommes. Quoi, Ariste! à cause que tout le monde se jette dans la bagatelle, chacun à sa manière et selon son goût, faudra-t-il le suivre, de peur de passer pour philosophe dans l'esprit des fous? Faudra-t-il même suivre partout les philosophes, jusque dans leurs abstractions et dans leurs chimères, de crainte qu'ils ne nous regardent comme des ignorants ou des novateurs? Il faut mettre chaque chose dans son rang. Il faut donner la préférence aux connaissances qui la méritent. Nous devons apprendre ce que nous devons savoir, et ne pas nous laisser remplir la tête d'un meuble inutile, quelque éclatant qu'il paraisse, lorsque le nécessaire nous manque. Pensez à cela, Ariste, et vous me direz demain quel doit être le sujet de nos entretiens. En voilà assez pour aujourd'hui.

Ariste. — Il vaut bien mieux, Théodore, que vous me le disiez vous-même.

Théodore. — Il vaut infiniment mieux que ce soit la raison qui nous le dise à tous deux. Consultez-la sérieusement, et j'y penserai de mon côté.

SIXIÈME ENTRETIEN.

Preuves de l'existence des corps tirées de la révélation. Deux sortes de révélations. D'où vient que les révélations naturelles des sentiments nous sont une occasion d'erreur.

Ariste. — Que la question, Théodore, que vous m'avez donnée à résoudre est difficile! J'avais bien raison de

vous dire que c'était à vous, qui savez le fort et le faible des sciences, l'utilité et la fécondité de leurs principes, de régler toutes mes démarches dans ce monde intelligible où vous m'avez transporté; car je vous avoue que je ne sais de quel côté je dois tourner. Ce que vous m'avez appris peut bien me servir pour m'empêcher de m'égarer dans cette terre inconnue. Je n'ai pour cela qu'à suivre pas à pas la lumière, et ne me rendre qu'à l'évidence qui accompagne les idés claires. Mais il ne suffit pas d'avancer, il faut encore savoir où l'on va. Il ne suffit pas de découvrir sans cesse de nouvelles vérités, il faut savoir où se trouvent ces vérités fécondes, qui donnent à l'esprit toute la perfection dont il est maintenant capable; ces vérités qui doivent régler les jugements qu'il faut porter de Dieu et de ses ouvrages admirables, qui doivent régler les mouvements du cœur, et nous donner le goût, ou du moins l'avant-goût du souverain bien que nous désirons.

Si, dans le choix des sciences, il ne fallait s'arrêter qu'à l'évidence, sans peser leur utilité, l'arithmétique serait préférable à toutes les autres. Les vérités des nombres sont les plus claires de toutes, puisque tous les autres rapports ne sont clairement connus qu'autant qu'on peut les exprimer par ces mesures communes de tous les rapports exacts qui se mesurent par l'unité. Et cette science est si féconde et si profonde, que quand j'emploierais dix mille siècles pour en percer les profondeurs, j'y trouverais encore un fonds inépuisable de vérités claires et lumineuses. Cependant je ne crois pas que vous trouviez fort à propos que nous nous tournions de ce côté-là, charmés par l'évidence qui y éclate de toutes parts; car enfin que nous servirait-il de pénétrer dans les mystères les plus cachés de l'arithmétique et de l'algèbre? Il ne suffit pas de courir bien du pays, de pénétrer bien avant dans des terres stériles, de découvrir des lieux ou personne ne fut jamais, il faut aller droit à ces heureuses contrées où l'on trouve des fruits en abondance, des viandes solides capables de nous nourrir.

Quand j'ai donc comparé les sciences entre elles selon mes lumières, les divers avantages ou de leur évidence, ou de leur utilité, je me suis trouvé dans un embarras étrange. Tantôt la crainte de tomber dans l'erreur donnait la préférence aux sciences exactes, telles que sont l'arithmétique et la géométrie, dont les démonstrations contentent admirablement notre vaine curiosité. Et tantôt le désir de connaître, non les rapports des idées entre elles, mais les rapports qu'ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons, m'engageait dans la physique, la morale, et les autres sciences qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains. Chose étrange, Théodore, que les sciences les plus utiles soient remplies d'obscurités impénétrables, et que l'on trouve un chemin sûr, et assez facile et uni, dans celles qui ne sont point nécessaires! Or, je vous prie, quel moyen de faire une juste estime du rapport de la facilité des unes et de l'utilité des autres, pour donner la préférence à celle qui le mérite? Et comment pouvoir s'assurer si celles-là même qui paraissent les plus utiles le sont effectivement, et si celles qui ne paraissent qu'évidentes n'ont point de grandes utilités dont on ne s'avise pas? Je vous avoue, Théodore, qu'après y avoir bien pensé, je ne sais point encore à quoi me déterminer.

I. THÉODORE. — Vous n'avez pas perdu votre temps, mon cher Ariste, dans les réflexions que vous avez faites; car quoique vous ne sachiez pas précisément à quoi vous devez vous appliquer, je suis déjà bien assuré que vous ne donnerez pas dans quantité de fausses études auxquelles plus de la moitié du monde est furieusement engagé. Je suis bien certain que, si je me trompais moi-même dans le choix que je ferai de la suite de nos entretiens, vous êtes en état de me désabuser. Quand les hommes lèvent la tête et regardent de tous côtés, ils ne suivent pas toujours ceux qui vont devant. Ils ne les suivent que lorsqu'ils vont où il faut aller et où ils veulent aller eux-mêmes. Et lorsque le premier de la bande s'engage imprudemment dans des routes dangereuses et qui n'aboutissent à rien, les autres le font revenir. Ainsi, continuez vos réflexions sur vos démarches et sur les miennes. Ne vous fiez point trop à moi. Observez avec soin si je vous mène où nous devons aller tous deux.

Prenez donc garde, Ariste, il y a des sciences de deux sortes : les unes considèrent les rapports des idées, les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées. Les premières sont évidentes en toutes manières; les autres ne le peuvent être qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous en raisonnons. Ces dernières sont fort utiles, mais elles sont environnées de grandes obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité. Mais si nous pouvions trouver quelque moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions, nous pourrions éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près. Car, encore un coup, les vérités ou les rapports des idées entre elles ne nous regardent que lorsqu'elles représentent les rapports qui sont entre les choses qui ont quelque liaison avec nous.

Ainsi il est évident, ce me semble, que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est d'examiner quelles sont les choses qui ont avec nous quelque liaison; quelles sont les diverses manières de ces liaisons; quelle en est la cause, quels en sont les effets : tout cela conformément aux idées claires et aux expériences incontestables qui nous assurent, celles-là, de la nature et des propriétés des choses, et celles-ci, du rapport et de la liaison qu'elles ont avec nous. Mais, pour ne point tomber dans la bagatelle et dans l'inutilité, tout notre examen ne doit tendre qu'à ce qui peut nous rendre heureux et parfaits. Ainsi, pour réduire en deux mots tout ceci, il me paraît évident que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est de tâcher d'acquérir l'intelligence des vérités que nous croyons par la foi et de tout ce qui va à les confirmer; car il n'y a nulle comparaison à faire de l'utilité de ces vérités avec l'avantage qu'on peut tirer de la connaissance des autres. Nous les croyons, ces grandes vérités, il est vrai; mais la foi ne dispense pas ceux qui le peuvent de s'en remplir l'esprit et de s'en convaincre de toutes les manières

possibles; car, au contraire, la foi nous est donnée pour régler sur elle toutes les démarches de notre esprit, aussi bien que tous les mouvements de notre cœur. Elle nous est donnée pour nous conduire à l'intelligence des vérités mêmes qu'elle nous enseigne. Il se trouve tant de gens qui scandalisent les fidèles par une métaphysique outrée, et qui nous demandent avec insulte des preuves de ce qu'ils devraient croire sur l'autorité infaillible de l'Église, que quoique la fermeté de votre foi vous rende inébranlable à leurs attaques, votre charité doit vous porter à remédier au désordre et à la confusion qu'ils mettent partout. Approuvez-vous donc, Ariste, le dessein que je vous propose pour la suite de nos entretiens?

Ariste. — Oui, certainement, je l'approuve; mais je ne pensais pas que vous voulussiez quitter la métaphysique. Si je l'avais cru, j'aurais, ce me semble, bien résolu la question de la préférence des sciences; car il est clair que nulle découverte n'est comparable à l'intelligence des vérités de la foi. Je croyais que vous ne pensiez qu'à me rendre un peu philosophe et bon métaphysicien.

II. Théodore. — Je ne pense aussi qu'à cela, et je ne prétends point quitter la métaphysique, quoique je me donnerai peut-être dans la suite la liberté de faire quelque course au delà de ses limites ordinaires. Cette science générale a droit sur toutes les autres. Elle en peut tirer des exemples, et un petit détail nécessaire pour rendre sensibles ses principes généraux; car, par la métaphysique, je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent disputer de quoi disputer sans fin : j'entends par cette science les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières.

Je suis persuadé, Ariste, qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi; et que plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus on est ferme dans les vérités de la religion. Je suppose, comme vous le pouvez bien penser, ce qui est nécessaire pour rendre cette proposition recevable. Mais non, je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi, et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais Chrétiens. Car, soit que Jésus-Christ, selon sa divinité, parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes, soit qu'il instruise les Chrétiens par l'autorité visible de l'Église, il n'est pas possible qu'il se contredise, quoiqu'il soit fort possible d'imaginer des contradictions dans ses réponses, ou de prendre pour ses réponses nos propres décisions. La vérité nous parle en diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose. Il ne faut donc point opposer la philosophie à la religion, si ce n'est la fausse philosophie des païens, la philosophie fondée sur l'autorité humaine, en un mot toutes ces opinions non révélées qui ne portent point le caractère de la vérité, cette évidence invincible qui force les esprits attentifs à se soumettre. Vous pouvez juger, par les vérités métaphysiques que nous avons découvertes dans nos entretiens précédents, si la véritable philosophie contredit la religion. Pour moi, je suis convaincu que cela n'est point; car si je vous ai avancé quelques propositions contraires aux vérités que Jésus-Christ nous enseigne par l'autorité visible de son Église, ces propositions étant uniquement de mon fonds et n'ayant point l'évidence invincible pour leur caractère, elles n'appartiennent nullement à la vraie et solide philosophie; mais je ne sais comment je m'arrête à vous dire des vérités dont il est impossible de douter, pour peu d'attention qu'on y donne.

Ariste. — Permettez-moi, Théodore, que je vous déclare que j'ai été charmé de voir un rapport admirable entre ce que vous m'avez appris, ou plutôt entre ce que la raison m'a appris par votre moyen, et ces grandes et nécessaires vérités que l'autorité de l'Église fait croire aux simples et aux ignorants, que Dieu veut sauver aussi bien que les philosophes. Vous m'avez, par exemple, convaincu de la corruption de ma nature et de la nécessité d'un libérateur. Je sais que toutes les intelligences n'ont qu'un seul et unique maître, le Verbe divin, et qu'il n'y a que la raison incarnée et rendue sensible qui puisse délivrer des hommes charnels de l'aveuglement dans lequel nous naissons tous. Je vous avoue avec une satisfaction extrême que ces vérités fondamentales de notre foi, et plusieurs autres que je serais trop long de vous dire, sont des suites nécessaires des principes que vous m'avez démontrés. Continuez, je vous prie. Je tâcherai de vous suivre partout où vous me conduirez.

Théodore. — Ah! mon cher Ariste, prenez garde encore un coup que je ne m'égare. J'appréhende que vous ne soyez trop facile, et que votre approbation ne m'inspire quelque négligence et ne me fasse tomber dans l'erreur. Craignez pour moi, et défiez-vous de tout ce que vous peut dire un homme sujet à l'illusion. Aussi bien n'apprendrez-vous rien, si vos réflexions ne vous mettent en possession des vérités que je vas tâcher de vous démontrer.

III. Il n'y a que trois sortes d'êtres dont nous ayons quelque connaissance, et avec qui nous puissions avoir quelque liaison : Dieu, ou l'Être infiniment parfait, qui est le principe ou la cause de toutes choses ; des esprits, que nous ne connaissons que par le sentiment intérieur que nous avons de notre nature ; des corps, dont nous sommes assurés de l'existence par la révélation que nous en avons; car ce qu'on appelle un homme, n'est qu'un composé.....

Ariste. — Doucement, Théodore. Je sais qu'il y a un Dieu ou un Être infiniment parfait [1]. Car, si j'y pense, et certainement j'y pense, il faut qu'il soit, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. Je sais aussi qu'il y a des esprits, supposé qu'il y ait des êtres qui me ressemblent; car je ne puis douter que je ne pense; et je sais que ce qui pense est autre chose que de l'étendue ou de la matière [2]. Vous m'avez prouvé ces vérités. Mais que voulez-vous dire, que nous sommes assurés de l'existence

[1] *Entretien* II.

[2] *Entretien* I.

des corps *par la révélation que nous en avons?* Quoi donc! est-ce que nous ne les voyons, et que nous ne les sentons pas? Nous n'avons pas besoin de *révélation* pour nous apprendre que nous avons un corps; lorsqu'un nous pique, nous le sentons bien vraiment.

Théodore. — Oui, sans doute, nous le sentons. Mais ce sentiment de douleur que nous avons est une espèce de *révélation*. Cette expression vous frappe. Mais c'est exprès pour cela que je m'en sers; car vous oubliez toujours que c'est Dieu lui-même qui produit dans votre âme tous les divers sentiments dont elle est touchée à l'occasion des changements qui arrivent à votre corps en conséquence des lois générales de l'union des deux natures qui composent l'homme : lois qui ne sont que les volontés efficaces et constantes du Créateur, ainsi que je vous l'expliquerai dans la suite. La pointe qui nous pique la main ne verse point la douleur par le trou qu'elle fait au corps. Ce n'est point l'âme non plus qui produit en elle ce sentiment incommode, puisqu'elle souffre la douleur malgré qu'elle en ait. C'est assurément une puissance supérieure. C'est donc Dieu lui-même qui, par les sentiments dont il nous frappe, nous révèle à nous ce qui se fait hors de nous, je veux dire dans notre corps, et dans ceux qui nous environnent. Souvenez-vous, je vous prie, de ce que je vous ai déjà dit tant de fois.

IV. Ariste. — J'ai tort, Théodore. Mais ce que vous me dites me fait naître dans l'esprit une pensée fort étrange. Je n'oserais presque vous la proposer, car j'appréhende que vous ne me traitiez de visionnaire. C'est que je commence à douter qu'il y ait des corps. La raison est que la révélation que Dieu nous donne de leur existence n'est pas sûre. Car enfin il est certain que nous en voyons quelquefois qui ne sont point, comme lorsque nous dormons ou que la fièvre nous cause quelque transport au cerveau. Si Dieu, en conséquence de ses lois générales, comme vous dites, peut nous donner quelquefois des sentiments trompeurs, s'il peut par nos sens nous révéler des choses fausses, pourquoi ne le pourra-t-il pas toujours, et comment pourrons-nous discerner la vérité de la fausseté dans le témoignage obscur et confus de nos sens? Il me semble que la prudence m'oblige à suspendre mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en donner une démonstration exacte.

Théodore. — *Une démonstration exacte!* C'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue que je n'en ai point. Il me semble au contraire que j'ai une *démonstration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstration. Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves certaines, et capables de dissiper votre doute. Et je suis bien aise qu'un tel doute vous soit venu dans l'esprit; car enfin, douter qu'il y a des corps par des raisons qui font qu'on ne peut douter qu'il y a un Dieu et que l'âme n'est point corporelle, c'est une marque certaine qu'on se met au-dessus de ses préjugés, et qu'au lieu d'assujettir la raison aux sens, comme font la plupart des hommes, on reconnaît le droit qu'elle a de prononcer en nous souverainement. Qu'il soit impossible de donner une démonstration exacte de l'existence des corps, en voici, si je ne me trompe, une preuve démonstrative.

V. La notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or, on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

En effet, l'existence des corps est arbitraire. S'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer. Or, il n'en est pas de même de cette volonté de créer des corps, comme de celles de punir les crimes, et de récompenser des bonnes œuvres, d'exiger de nous de l'amour et de la crainte, et le reste. Ces volontés de Dieu, et mille autres semblables, sont nécessairement renfermées dans la raison divine, dans cette loi substantielle, qui est la règle inviolable des volontés de l'Être infiniment parfait, et généralement de toutes les intelligences. Mais la volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté. Il n'y a donc point d'autre voie que la révélation qui puisse nous assurer que Dieu a bien voulu créer des corps; supposé néanmoins ce dont vous ne doutez plus, savoir qu'ils ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir dans notre esprit, ni se représenter à lui, et que notre esprit lui-même ne peut les connaître que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments, dont ils ne peuvent être la cause, qu'en conséquence des lois arbitraires de l'union de l'âme et du corps.

VI. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, qu'on ne peut détruire démonstrativement l'existence des corps de la notion de l'Être infiniment parfait et qui se suffit à lui-même; car les volontés de Dieu qui ont rapport au monde ne sont point renfermées dans la notion que nous avons de lui. Or, n'y ayant que ces volontés qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair qu'on ne peut démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur principe. Ainsi, puisqu'on ne peut s'assurer de l'existence des corps par l'évidence d'une démonstration, il n'y a plus d'autre voie que l'autorité de la révélation. Mais cette voie ne me paraît pas sûre; car encore que je découvre clairement dans la notion de l'Être infiniment parfait qu'il ne peut vouloir me tromper, l'expérience m'apprend que ses révélations sont trompeuses : deux vérités que je ne puis accorder. Car enfin nous avons souvent des sentiments qui nous révèlent des faussetés. Tel sent de la douleur dans un bras qu'il n'a plus. Tous ceux que nous appelons fous voient devant eux des objets qui ne sont point. Et il n'y a peut-être personne qui en dormant n'ait été souvent tout ébranlé et tout épouvanté par de purs fantômes. Dieu n'est point trompeur. Il ne peut vouloir tromper personne, ni les fous, ni les sages. Mais néanmoins nous sommes tous séduits par les

sentiments dont il nous touche, et par lesquels il nous révèle l'existence des corps. Il est donc très-certain que nous sommes trompés souvent. Mais il me paraît peu certain que nous ne le soyons pas toujours. Voyons donc sur quel fondement vous appuyez la certitude que vous prétendez avoir qu'il y a des corps.

VII. THÉODORE. — Il y a en général des révélations de deux sortes. Les unes sont naturelles, les autres surnaturelles. Je veux dire que les unes se font en conséquence de quelques lois générales qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps; et les autres, par des lois générales qui nous sont inconnues, ou par des volontés particulières ajoutées aux lois générales, pour remédier aux suites fâcheuses qu'elles ont à cause du péché qui a tout déréglé. Or, les unes et les autres révélations, les naturelles et les surnaturelles, sont véritables en elles-mêmes. Mais les premières nous sont maintenant une occasion d'erreur : non qu'elles soient fausses par elles-mêmes, mais parce que nous n'en faisons pas l'usage pour lequel elles nous sont données, et que le péché a corrompu la nature, et mis une espèce de contradiction dans le rapport que les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles Dieu nous révèle que nous avons un corps et que nous sommes au milieu de beaucoup d'autres, sont très-sagement établies. Souvenez-vous de nos entretiens précédents. Elles ne sont point trompeuses par elles-mêmes, dans leur institution, considérées avant le péché et dans les desseins de leur auteur; car il faut savoir que l'homme avant son péché, avant l'aveuglement et le trouble que la rébellion de son corps a produits dans son esprit, connaissait clairement par la lumière de la raison;

1° Que Dieu seul pouvait agir en lui, le rendre heureux ou malheureux par le plaisir ou la douleur, en un mot le modifier ou le toucher.

2° Il savait par expérience que Dieu le touchait toujours de la même manière dans les mêmes circonstances.

3° Il reconnaissait donc par l'expérience, aussi bien que par la raison, que la conduite de Dieu était et devait être uniforme.

4. Ainsi il était déterminé à croire qu'il y avait des êtres qui étaient les causes occasionnelles des lois générales, selon lesquelles il sentait bien que Dieu agissait en lui.

5. Lorsqu'il le voulait, il pouvait s'empêcher de sentir l'action des objets sensibles.

6. Le sentiment intérieur qu'il avait de ses propres volontés, et de l'action respectueuse et soumise de ces objets, lui apprenait donc qu'ils lui étaient inférieurs, puisqu'ils lui étaient subordonnés; car alors tout était parfaitement dans l'ordre.

7. Ainsi, consultant l'idée claire jointe au sentiment dont il était touché à l'occasion de ces objets, il voyait clairement que ce n'étaient que des corps, puisque cette idée ne représente que des corps.

8. Il concluait donc que les divers sentiments dont Dieu le touchait n'étaient que des révélations par lesquelles il lui apprenait qu'il avait un corps et qu'il était environné de plusieurs autres.

9. Mais sachant par la raison que la conduite de Dieu devait être uniforme, et par l'expérience, que les lois de l'union de l'âme et du corps étaient toujours les mêmes; voyant bien que ces lois n'étaient établies que pour l'avertir de ce qu'il devait faire pour conserver sa vie, il découvrait aisément qu'il ne devait juger de la nature des corps par les sentiments qu'il en avait, ni de leur existence par ces mêmes sentiments, que lorsque son cerveau était ébranlé par une cause étrangère, et non point par un mouvement d'esprits excité par une cause intérieure. Or, il pouvait reconnaître quelle était la cause de l'ébranlement ou des traces actuelles de son cerveau, parce que le cours des esprits animaux était parfaitement soumis à ses volontés. Ainsi, il n'était point comme les fous ou les fébricitants, ni comme nous dans le sommeil, sujet à prendre des fantômes pour des réalités. Tout cela me paraît évident, et une suite nécessaire de deux vérités incontestables : la première, que l'homme, avant le péché, avait des idées fort claires, et que son esprit était exempt de préjugés : la seconde, que son corps, ou du moins la principale partie de son cerveau, lui était parfaitement soumise.

Cela supposé, Ariste, vous voyez bien que les lois générales, en conséquence desquelles Dieu nous donne ces sentiments ou ces révélations naturelles, qui nous assurent de l'existence des corps, et du rapport qu'ils ont avec nous, sont très-sagement établies; vous voyez que ces révélations ne sont nullement trompeuses par elles-mêmes. On ne pouvait rien faire de mieux, par les raisons que je vous ai déjà dites. D'où vient donc qu'elles nous jettent maintenant dans une infinité d'erreurs? C'est assurément que notre esprit est obscurci; c'est que nous sommes remplis des préjugés de l'enfance; c'est que nous ne savons pas faire de nos sens l'usage pour lequel ils nous sont donnés. Et tout cela précisément, prenez-y garde, parce que nous avons perdu par notre faute le pouvoir que nous devrions avoir sur notre cerveau, car notre union avec la raison universelle est extrêmement affaiblie par la dépendance où nous sommes de notre corps; car enfin notre esprit est tellement situé entre Dieu qui nous éclaire et le corps qui nous aveugle, que plus il est uni à l'un, c'est une nécessité qu'il le soit d'autant moins à l'autre. Comme Dieu suit et doit suivre exactement les lois qu'il a établies de l'union des deux natures dont nous sommes composés, et que nous avons perdu le pouvoir d'empêcher les traces que les esprits rebelles font dans le cerveau, nous prenons des fantômes pour des réalités. Mais la cause de notre erreur ne vient point précisément de la fausseté de nos révélations naturelles, mais de l'imprudence et de la témérité de nos jugements, de l'ignorance où nous sommes de la conduite que Dieu doit tenir, du désordre en un mot que le péché a causé dans toutes nos facultés et du trouble qu'il a jeté dans nos idées, non en changeant les lois de l'union de l'âme et du corps, mais en soulevant notre corps, et en nous privant par sa rébellion de la facilité de pouvoir faire de ces lois l'usage pour lequel elles ont été établies. Vous comprendrez plus clairement tout ceci dans la suite de nos entretiens, ou quand vous y

aurez médité. Cependant, Ariste, nonobstant tout ce que je viens de vous dire, je ne vois pas qu'il puisse y avoir de bonne raison de douter qu'il y ait des corps en général; car si je me puis tromper à l'égard de l'existence de tel corps, je vois bien que c'est à cause que Dieu suit exactement les lois de l'union de l'âme et du corps; je vois bien que c'est que l'uniformité de la conduite de Dieu ne doit pas être troublée par l'irrégularité de la nôtre, et que la perte que nous avons faite par notre faute du pouvoir que nous avions sur notre corps n'a dû rien changer dans les lois de son union avec notre âme. Cette raison me suffit pour m'empêcher de me tromper sur l'existence de tel corps. Je me suis pas porté invinciblement à croire qu'il est; mais cette raison me manque, et je ne vois pas qu'il soit possible d'en trouver quelque autre, pour m'empêcher de croire en général qu'il y a des corps, contre tous les divers sentiments que j'en ai; sentiments tellement suivis, tellement enchaînés, si bien ordonnés, qu'il me paraît comme certain que Dieu voudrait nous tromper, s'il n'y avait rien de tout ce que nous voyons.

VIII. Mais pour vous délivrer entièrement de votre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister; car qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de corps, il est certain que nous en voyons et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments. C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédicateurs que j'entends. Or, je lis dans l'apparence du nouveau Testament les miracles d'un Homme-Dieu, sa résurrection, son ascension au ciel, la prédication des apôtres, son heureux succès, l'établissement de l'Eglise. Je compare tout cela avec ce que je sais de l'Histoire, avec la loi des Juifs, avec les prophéties de l'ancien Testament. Ce ne sont encore là que des apparences. Mais encore un coup, je suis certain que c'est Dieu seul qui me les donne, et qu'il n'est point trompeur. Je compare donc de nouveau toutes les apparences que je viens de dire avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte; et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne. Je le crois, en un mot, sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur; car rien ne me paraît plus déraisonnable que l'infidélité, rien de plus imprudent que de ne se pas rendre à la plus grande autorité qu'on puisse avoir dans des choses que nous ne pouvons examiner avec l'exactitude géométrique, ou parce que le temps nous manque, ou pour mille autres raisons. Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin; et c'est renverser la Providence, que de rejeter l'autorité de l'Église. Cela me paraît évident et je vous le prouverai dans la suite. Or, la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre; elle m'apprend que l'Ecriture est un livre divin. Et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. Il y a des corps, cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée. Ainsi je suis assuré qu'il y a des corps, non-seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu m'en donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la foi. Voilà, mon cher Ariste, de grands raisonnements contre un doute qui ne vient guères naturellement dans l'esprit. Il y a peu de gens assez philosophes pour le proposer. Et quoiqu'on puisse former contre l'existence des corps des difficultés qui paraissent insurmontables, principalement à ceux qui ne savent pas que Dieu doit agir en nous par des lois générales, cependant je ne crois pas que jamais personne en puisse douter sérieusement. Ainsi il n'était fort nécessaire de nous arrêter à dissiper un doute si peu dangereux; car je suis bien certain que vous-même n'aviez pas besoin de tout ce que je viens de vous dire, pour vous assurer que vous êtes avec Théodore.

Ariste. — Je ne sais pas trop bien cela. Je suis certain que vous êtes ici. Mais c'est que vous me dites des choses qu'un autre ne me dirait pas et que je ne me dirais jamais à moi-même; car du reste l'amitié que j'ai pour Théodore est telle, que je le rencontre partout. Que sais-je si cette amitié venant encore à s'augmenter, quoique cela ne me paraisse guères possible, je pourrai toujours bien distinguer entre le vrai et le faux Théodore.

Théodore. — Vous n'êtes pas sage, mon cher Ariste. Ne vous déferez-vous jamais de ces manières flatteuses? Cela est indigne d'un philosophe.

Ariste. — Que vous êtes sévère! Je ne m'attendais pas à cette réponse.

Théodore. — Ni moi à la vôtre. Je croyais que vous suiviez mon raisonnement. Mais votre réponse me donne quelque sujet de craindre que vous ne m'ayez fait parler assez inutilement sur votre doute. La plupart des hommes proposent sans réflexion des difficultés; et au lieu d'être sérieusement attentifs aux réponses qu'on leur donne, ils ne pensent qu'à quelque répartie qui fasse admirer la délicatesse de leur imagination. Bien loin de s'instruire mutuellement, ils ne pensent qu'à se flatter les uns les autres. Ils se corrompent ensemble par les inspirations secrettes de la plus criminelle des passions; et au lieu d'étouffer tous ces sentiments qu'excite en eux la concupiscence de l'orgueil; au lieu de se communiquer les vrais biens dont la raison leur fait part, ils se donnent de l'encens qui les entête et qui les trouble.

Ariste. — Ah! Théodore, que je sens vivement ce que vous me dites. Mais quoi! est-ce que vous lisez dans mon cœur?

Théodore. — Non, Ariste. C'est dans le mien que je lis ce que je vous dis. C'est dans le mien que je trouve ce fonds de concupiscence et de vanité qui me fait médire du genre humain. Je ne sais rien de ce qui se passe dans votre cœur que par rapport à ce que je sens dans le mien. Je crains pour vous ce que j'appréhende pour moi. Mais je ne suis point assez téméraire pour juger de vos dispositions actuelles. Mes manières vous surprennent. Elles sont dures et incommodes, rustiques, si vous le voulez. Mais quoi! pensez-vous que l'amitié sincère, fondée sur la raison, cherche des détours et des déguisements? Vous ne connaissez pas les privilèges des méditatifs. Ils ont droit de dire sans façon à leurs amis ce qu'ils trouvent à

redire dans leur conduite. Je voudrais bien, mon rher Ariste, remarquer dans vos réponses un peu plus de simplicité et beaucoup plus d'attention. Je voudrais que chez vous la raison fût toujours la supérieure, et que l'imagination se tût. Mais si elle est maintenant trop fatignée de son silence, quittons la métaphysiqur. Nous la reprendrons une autre fois. Savrz-vous hien que re méditatif dont je vous parlais il y a deux jours veut vrnir ici?

Ariste. — Qui? Théotime?

Theodore. — Hé bien, oui, Théotime lui-même.

Ariste. — Ah! l'honnête homme! Qurlle joie! Qur d'honneur!

Théodore. — Il a appris je ne sais comment que j'étais ici et que nous philosophions rnsemblr; car quand Ariste est qurlque part on le sait bientôt. C'est que tout le monde veut l'avoir. Voilà ce que r'rst que d'ètre bel esprit rt d'avoir tant de qualités brillantes : il faut se trouver partout pour ne chagriner personne. On n'est plus à soi.

Ariste. — Quelle srrvitude!

Théodore. — En voulez-vous être délivré? Devrnez méditatif, et tout le monde vous laissera bientôt là. Le grand secret dr se délivrer de l'importunité de bien des gens, r'est de leur parler raison. Ce langage qu'ils n'entendent pas les congédie pour toujours, sans qu'ils aient sujet de s'en plaindre.

Ariste. — Cela est vrai. Mais, Théotime, quand l'aurons-nous?

IX. Théodore. — Quand il vous plaira.

Ariste. — Hé! je vous prie dr l'avertir incessamment que nous l'attendons, et de l'assurer surtout qur je ne suis plus re que j'étais autrefois. Mais que cela ne rompe point, s'il vous plaît, la suite de nos entretirns. Jr renonce à mon doute, Théodore; mais je ne suis pas fâché de vous l'avoir proposé, car par les rhoses qur vous m'avez dites j'entrevois le dénouement de quantité dr contradictions apparentes que je ne pouvais accorder avec la notion que nous avons de la Divinité. Lorsque nous dormons, Dieu nous fait voir mille objets qui ne sont point. C'est qu'il suit et doit suivre lrs lois générales de l'union de l'âme et du corps. Ce n'est point qu'il veuille nous tromper. S'il agissait rn nous par des volontés particulières, nous ne verrions point dans le sommril tous res fantômes. Je ne m'étonnr plus de voir des monstres et tous les déréglements de la nature. J'en vois la cause dans la simplicité des voies de Diru. L'innocence opprimée ne me surprend plus : si les plus forts l'emportent ordinairement, c'est que Dieu gouverne le monde par des lois générales, et qu'il remet à un autre temps la vengeance des crimrs. Il est juste, nonobstant les heureux succès des impies, nonobstant la prospérité des armes des conquérants les plus injustes. Il rst sage, quoique l'univers soit rempli d'ouvrages où il se rencontre mille défauts. Il est immuable, quoiqu'il semble se contredire à tous moments, quoiqu'il ravage par la grêle les terres qu'il avait couvertes de fruits par l'abondance des pluies. Tous ces effets qui se contredisent ne marquent point de contradiction ni de changement dans la cause qui les produit. C'est, au contraire, que Dieu suit inviolablement les mêmes lois, et que sa conduite n'a nul rapport à la nôtre. Si tel souffre de la douleur dans un bras qu'il n'a plus, ce n'est point que Dieu ait dessein de le tromper; c'est uniquement que Diru ne rhange point de dessein, et qu'il obéit exactement à ses propres lois; c'rst qu'il les approuve, et qu'il ne lrs condamnera jamais; c'est que rien ne peut troubler l'uniformité de sa conduite, rien ne peut l'obligrr à déroger à cr qu'il a fait. Il me semble, Théodore, que j'entrevois que re principe drs lois générales a unr infinité de conséquenres d'unr très-grande utilité.

Théodore. — Bon rela, mon chrr Ariste. Vous me donnez bien de la joie. Je ne pensais pas que vous eussiez été assrz attentif pour bien prendre les principes dont dépendent les réponses que je vous ai faites. Cela va fort bien; mais il faudra examiner à fond ces principes, afin que vous en connaissirz plus clairement la solidité et leur merveilleuse fécondité; car ne vous imaginez pas qu'il vous suffise de les entrevoir, et même de les avoir compris, pour être en état de les appliquer à toutes les difficultés qui en dépendent. Il faut par l'usage s'en rendre comme le maître, et acquérir la facilité d'y rapporter tout ce qu'ils peuvrnt éclaircir. Mais je suis d'avis que nous remettions l'examen de ces grands principes jusqu'à ce que Théotimr soit arrivé. Tâchez cependant de découvrir par vous-même quelles sont les rhoses qui ont avec nous quelque liaison, quelles sont les rauses de ces liaisons, et qurls en sont les effets; car il est bon que votre esprit soit préparé sur ce qui doit êtrr le sujet de nos rntretiens; afin que vous puissiez plus facilement ou me rrprendre, si je m'égare, ou me suivre, si je vous conduis directrment où nous devons tendre de toutes nos forces.

SEPTIEME ENTRETIEN.

De l'inefficace des causes naturelles, ou de l'impuissance des créatures. Que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu seul.

Après birn des complimrnts de part rt d'autre entre Aristr rt Théotime, Ariste ayant remarqué que Théodore n'était pas tout à fait content dr ce que cela nr finissait point, et voulant céder au nouveau venu la gloire de ce petit combat d'esprit, il se tut, et Théodore, prenant la parole, rrut devoir dire à Théotime en faveur d'Ariste.

Théodore En vérité, Théotime, je ne pensais pas que vous fussiez si galant homme. Vous avez obligé Ariste à se rendre, lui qui ne se rendit jamais à personne. Voilà une victoire qui vous ferait bien de l'honneur, si vous l'avirz remportée chez Philandre. Mais apparemment ellr vous aurait coûté plus rher; car, nr vous y trompez pas, r'est qu'Ariste veut faire chez lui les honneurs. Il vous le cède ici par complaisanre et par une espèce de devoir.

Théotime. — Je n'en doute pas, Théodore. Je vois fort bien qu'il veut m'épargner.

Ariste. — Ah! cessez l'un et l'autre de me pousser, ou du moins, Théodore, laissez-moi la liberté de me défendre.

Théodore. — Non, Ariste. Ne voilà que trop de discours inutiles. Nous nous taisons, Théotime et moi. Parlons de quelque chose de meilleur. Dites-nous, je vous prie, ce qui vous est venu dans l'esprit sur le sujet que je vous proposai dans notre dernier entretien. Quelles sont les choses avec qui nous avons quelque liaison? Quelles sont les causes de ces liaisons, et quels en sont les effets? Car nous aimons mieux vous entendre philosopher, que de nous voir accablés d'une profusion de douceurs et d'honnêtetés.

Ariste. — Vous supposez, je crois, Théodore, que j'ai veillé toute la nuit pour régaler Théotime de quelque discours étudié.

Théodore. — Laissez tout cela, Ariste, et parlons naturellement.

I. **Ariste.** Il me semble, Théodore, qu'il n'y a rien à quoi je sois plus étroitement uni qu'à mon propre corps; car on ne peut le toucher sans m'ébranler moi-même. Dès qu'on le blesse, je sens qu'on m'offense, et qu'on me trouble. Rien n'est plus petit que la trompe de ces cousins importuns qui nous insultent le soir à la promenade; et cependant, pour peu qu'ils enfoncent sur ma peau la pointe imperceptible de leur trompe venimeuse, je me sens percé dans l'âme. Le seul bruit qu'ils font à mes oreilles me donne l'alarme: marque certaine que je suis uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose. Oui, Théodore, cela est si vrai, que ce n'est même que par notre corps que nous sommes unis à tous ces objets qui nous environnent. Si le soleil n'ébranlait point mes yeux, il serait invisible à mon égard; et si malheureusement pour moi je devenais sourd, je ne trouverais plus tant de douceur dans le commerce que j'ai avec mes amis. C'est même par mon corps que je tiens à ma religion; car c'est par mes oreilles et par mes yeux que la foi m'est entrée dans l'esprit et dans le cœur. Enfin c'est par mon corps que je tiens à tout. Je suis donc uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose.

Théodore. — Avez-vous médité long-temps, mon cher Ariste, pour faire cette grande découverte?

Théotime. — Tout cela se peut fort bien dire, Théodore.

Théodore. — Oui, Théotime, par des gens qui ne consultent que leurs sens. Pour qui prenez-vous Ariste, d'approuver dans sa bouche ce qu'il n'y a point de paysan qui ne puisse dire? Je ne reconnais plus Ariste dans cette réponse.

Ariste. — Je vois bien que j'ai fort mal débuté.

Théodore. — Fort mal assurément. Je ne m'attendais pas à ce début; car je ne croyais pas qu'aujourd'hui vous eussiez oublié ce que vous saviez hier. Mais les préjugés reviennent toujours à la charge et nous chassent de nos conquêtes, si par notre vigilance et de bons retranchements nous ne savons nous y maintenir. Oh! bien, je vous soutiens que nous ne sommes nullement unis à notre corps, bien loin de l'être à lui plus étroitement qu'à toute autre chose. J'outre un peu mes expressions, afin qu'elles vous frappent vivement et que vous n'oubliez plus ce que je vous dis. Non, Ariste, à parler exactement et en rigueur, votre esprit n'est et ne peut être uni à votre corps; car il ne peut être uni qu'à ce qui peut agir en lui. Or, pensez-vous que votre corps puisse agir dans votre esprit? Pensez-vous que ce soit par lui que vous êtes raisonnable, heureux ou malheureux, et le reste? Est-ce votre corps qui vous unit à Dieu, à la raison qui nous éclaire; ou si c'est Dieu qui vous unit à votre corps, et par votre corps à tout ce qui vous environne?

Ariste. — Assurément, Théodore, c'est Dieu qui a uni mon esprit à mon corps. Mais ne pourrait-on pas dire...

Théodore. — Quoi? Que c'est votre esprit qui agit maintenant sur votre corps, et votre corps sur votre esprit? Je vous entends. Dieu a fait cette union de l'esprit et du corps. Mais ensuite voilà votre corps, et par lui tous les objets capables d'agir dans votre esprit. Cette union faite, voilà aussi votre esprit capable d'agir dans votre corps, et par lui sur ceux qui vous environnent. N'est-ce pas là ce qu'on pourrait peut-être dire?

Ariste. Il y a là quelque chose que je n'entends pas trop bien. Comment tout cela se fait-il? Je vous parle comme ayant oublié la meilleure partie de ce que vous m'avez dit, faute d'y avoir pensé.

Théodore. — Je m'en doute bien. Vous voulez que je vous prouve plus exactement et plus en détail les principes sur lesquels je vous ai parlé jusqu'ici. Il faut tâcher de vous satisfaire. Mais je vous prie de vous rendre attentif et de me répondre, et vous, Théotime, de nous observer tous deux.

II. Pensez-vous, Ariste, que la matière, que vous ne jugez peut-être pas capable de se remuer d'elle même, ni de se donner aucune modalité, puisse jamais modifier un esprit, le rendre heureux ou malheureux, lui représenter des idées, lui donner divers sentiments? Pensez y et répondez-moi.

Ariste. — Cela ne me paraît pas possible.

Théodore. — Encore un coup, pensez-y. Consultez l'idée de l'étendue; et jugez par cette idée qui représente les corps, ou rien ne les représente, s'ils peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. N'est-il pas évident, de la dernière évidence, que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance?

Ariste. — Cela est clair, et j'en suis déjà demeuré d'accord.

Théodore. — Donc il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits.

Ariste. — Non par eux-mêmes, par leur propre force vous dira-t-on. Mais pourquoi ne le pourront-ils point par une puissance qui résulte de leur union avec les esprits?

Théodore. — Que dites-vous, *par une puissance qui résulte de leur union?* Je n'entends rien dans ces termes généraux. Souvenez-vous, Ariste, du principe des idées claires. Si vous le quittez, vous voilà dans les

ténèbres. Au premier pas vous tomberez dans le précipice. Je conçois bien que les corps, en conséquence de certaines lois naturelles, peuvent agir sur notre esprit en ce sens, que leurs modalités déterminent l'efficace des volontés divines ou des lois générales de l'union de l'âme et du corps; ce que je vous expliquerai bientôt. Mais que les corps puissent recevoir en eux-mêmes une certaine puissance, par l'efficace de laquelle ils puissent agir dans l'esprit, c'est ce que je ne comprends pas; car que serait-ce que cette puissance? Serait-ce une substance ou une modalité? Si c'est une substance, les corps n'agiront point, mais cette substance dans les corps. Si cette puissance est une modalité, voilà donc une modalité dans les corps qui ne sera ni mouvement ni figure. L'étendue pourra avoir d'autres modalités que des rapports de distance. Mais à quoi est-ce que je m'arrête? C'est à vous, Ariste, à me donner quelque idée de cette puissance que vous concevez comme l'effet de l'union de l'âme et du corps.

Ariste. — Nous ne savons pas, vous dira-t-on, ce que c'est que cette puissance. Mais que pouvez-vous conclure de l'aveu que nous faisons de notre ignorance?

Théodore. — Qu'il vaut mieux se taire, que de ne savoir ce qu'on dit.

Ariste. — D'accord. Mais on ne dit que ce qu'on sait, lorsqu'on avance que les corps agissent sur les esprits; car rien n'est plus certain. L'expérience ne permet pas qu'on en doute.

Théodore. — J'en doute fort, néanmoins, ou plutôt je n'en crois rien. L'expérience m'apprend que je sens de la douleur, par exemple, lorsqu'une épine me pique. Cela est certain. Mais demeurons-en là, car l'expérience ne nous apprend nullement que l'épine agisse sur notre esprit, ni qu'elle ait aucune puissance. N'en croyons rien, je vous le conseille.

III. Ariste. — Je ne crois pas, Théodore, qu'une épine puisse agir sur mon esprit. Mais on vous dira peut-être qu'elle peut agir sur mon corps, et par mon corps sur mon esprit en conséquence de leur union; car j'avoue que de la matière ne peut agir immédiatement sur un esprit. Prenez garde à ce mot, *immédiatement*.

Théodore. — Mais votre corps, n'est-ce pas de la matière?

Ariste. — Oui, sans doute.

Théodore. — Votre corps ne peut donc pas agir *immédiatement* sur votre esprit. Ainsi, quoique votre doigt fût percé de quelque épine; quoique votre cerveau fût ébranlé par son action, ni l'un ni l'autre ne pourrait agir dans votre âme, et lui faire sentir la douleur; car ni l'un ni l'autre ne peut agir immédiatement sur l'esprit, puisque votre cerveau et votre doigt ne sont que de la matière.

Ariste. — Ce n'est point non plus mon âme qui produit en elle ce sentiment de douleur qui l'afflige; car elle en souffre malgré elle. Je sens bien que la douleur me vient de quelque cause étrangère. Ainsi votre raisonnement prouve trop. Je vois bien que vous m'allez dire que c'est Dieu qui cause en moi ma douleur, et j'en demeure d'accord; mais il ne la cause qu'en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps.

Théodore. — Que voulez vous dire, Ariste? Tout cela est vrai. Expliquez plus distinctement votre pensée.

Ariste. — Je crois, Théodore, que Dieu a uni mon esprit à mon corps, et que par cette union mon esprit et mon corps agissent mutuellement l'un sur l'autre, en conséquence des lois naturelles que Dieu suit toujours fort exactement. Voilà tout ce que j'ai à vous dire.

Théodore. — Vous ne vous expliquez pas, Ariste. C'est une assez bonne marque que vous ne vous entendez pas. Union, lois générales: quelle espèce de réalité entendez-vous par ces termes?

Théotime. Apparemment Ariste croit que ces termes sont clairs et sans équivoque, parce que l'usage les a rendus fort communs; car quand on dit souvent une chose obscure ou fausse, sans l'avoir même examinée, on a peine à croire qu'elle ne soit pas véritable. Ce mot *union* est un des plus équivoques qu'il y ait. Mais il est si commun et si agréable, qu'il passe partout sans que personne l'arrête, sans que personne examine s'il réveille dans l'esprit quelque idée distincte; car tout ce qui est familier n'excite point cette attention, sans laquelle il est impossible de rien comprendre; et tout ce qui touche agréablement l'imagination paraît fort clair à l'esprit, qui ne se défie de rien lorsqu'on le paie comptant.

Ariste. — Quoi! Théotime, seriez-vous tout à fait du sentiment de Théodore? Est-ce que l'on peut douter que l'âme et le corps ne soient unis de la manière du monde la plus étroite? Je croirais volontiers que vous vous entendez tous deux pour me renverser l'esprit et vous divertir à mes dépens, si je n'étais persuadé que vous êtes de trop honnêtes gens pour avoir un dessein si peu charitable.

Théotime. — Vous êtes, Ariste, un peu trop prévenu. Théodore soutient le parti de la vérité; et s'il outre un peu les choses, c'est afin de nous redresser. Il voit que le poids de nos préjugés nous entraîne; et la violence qu'il nous fait n'est que pour nous retenir. Écoutons-le, je vous prie.

IV. Théodore. — Vous le voulez, Ariste, que vôtre âme soit unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose. Hé bien, j'y consens pour quelque temps; mais c'est à la charge que vous m'accorderez aussi pour un jour ou deux de ne point rendre raison de certains effets par un principe que ni vous ni moi ne connaissons point. Cela n'est-il pas bien raisonnable?

Ariste. — Que trop raisonnable. Mais que voulez-vous dire?

Théodore. — Le voici. Il y a entre votre esprit et votre corps l'union du monde la plus étroite. Eh! le moyen d'en douter? Mais vous ne sauriez dire ce que c'est précisément que cette union. Ne la prenons donc point pour principe de l'explication des effets dont nous recherchons la cause.

Ariste. — Mais si ces effets en dépendent nécessairement?

Théodore. — S'ils en dépendent, nous serons bien obligés d'y revenir. Mais ne le supposons pas. Si je vous demandais, Ariste, d'où vient qu'en tirant seulement le

bras de cette chaise, tout le reste suit, croiriez-vous m'avoir suffisamment expliqué cet effet en me répondant que cela vient de ce que le bras de ce fauteuil est uni avec les autres parties qui le composent? Assurément Théotime ne serait pas content d'une telle réponse. Il est permis aux enfants d'en rendre de pareilles, mais non aux philosophes, si ce n'est lorsqu'ils ne prétendent pas philosopher. Pour contenter l'esprit de Théotime sur cette question, il faudrait remonter jusqu'à la cause physique de cette union des parties qui composent les corps durs, et lui démontrer que la dureté des corps ne peut venir que de la compression d'une matière invisible qui les environne.[1] Ce mot *union* n'explique donc rien. Il a besoin lui-même d'explication. Ainsi, Ariste, à vous permis de prendre pour des raisons des mots vagues et généraux. Mais ne prétendez pas nous payer de cette monnaie; car quoique bien des gens la reçoivent et s'en contentent, nous sommes un peu difficiles, dans l'appréhension que nous avons qu'on ne nous trompe.

Ariste. — Comment voulez-vous que je fasse? Je vous paie d'une monnaie que j'ai reçue bonnement. Je n'en ai point de meilleure. Et puisqu'elle a cours dans le monde, vous pourriez vous en contenter. Mais voyons un peu comment vous payez vous-même les gens. Prouvez-moi par de bonnes raisons que le corps et l'esprit agissent mutuellement l'un sur l'autre, sans avoir recours à leur union.

Théodore. — Ne supposez point, Ariste, qu'ils agissent mutuellement l'un sur l'autre, mais seulement que leurs modalités sont réciproques. Ne supposez précisément que ce que l'expérience vous apprend, et tâchez de vous rendre attentif à ce que je vais vous dire. Pensez-vous qu'un corps puisse agir sur un autre, et le remuer?

Ariste. — Qui le peut nier?

V. Théodore. — Théotime et moi, et peut-être bientôt Ariste; car il y a contradiction, je dis contradiction, que les corps puissent agir sur les corps. Je vous prouve ce paradoxe qui paraît si contraire à l'expérience, si opposé à la tradition des philosophes, si incroyable aux savants et aux ignorants. Répondez-moi: un corps peut-il de lui-même se remuer? Consultez, je vous prie l'idée que vous avez du corps; car souvenez-vous toujours qu'il faut juger des choses par les idées qui les représentent, et nullement par les sentiments que nous en avons[2].

Ariste. — Non, je ne vois pas que les corps puissent se mouvoir par eux-mêmes. Mais je ne vois pas bien non plus qu'ils ne le puissent pas. J'en doute.

Théodore. — Vous faites bien de douter et de demeurer tout court, quand vous ne voyez pas clair. Mais tâchez de voir clair et de dissiper votre doute. Courage, avançons.

Ariste. — J'appréhende de faire une fausse démarche faute de lumière. Éclairez-moi un peu.

Théodore. — Consultez avec attention les idées claires, mon cher Ariste. Ce sont elles qui répandent dans les esprits attentifs la lumière qui vous manque. Contemplez l'archétype des corps, l'étendue intelligible. C'est elle qui les représente, puisque c'est sur elle qu'ils ont tous été formés. Cette idée est toute lumineuse: consultez-la donc. Ne voyez-vous pas clairement que les corps peuvent être remués, mais qu'ils ne peuvent d'eux-mêmes se remuer? Vous hésitez. Hé bien! supposons donc que cette chaise puisse d'elle-même se remuer: de quel côté ira-t-elle, selon quel degré de vitesse, quand s'avisera-t-elle de se remuer? Donnez-lui donc encore de l'intelligence et une volonté capable de se déterminer. Faites, en un mot, un homme de votre fauteuil. Autrement ce pouvoir de se remuer lui sera assez inutile.

Ariste. — Un homme de mon fauteuil, quelle étrange pensée!

Théotime. — Que trop commune et trop véritable, comme l'entend Théodore; car tous ceux qui jugent des choses par eux-mêmes, ou par les sentiments qu'ils en ont, et non point par les idées qui représentent, font de tous les objets quelque chose qui leur ressemble à eux-mêmes. Ils font agir Dieu comme un homme. Ils attribuent aux bêtes ce qu'ils sentent en eux. Ils donnent au feu et aux autres éléments des inclinations dont ils n'ont point d'autre idée que le sentiment qu'ils en ont. Ainsi ils humanisent toutes choses. Mais ne vous arrêtez point à cela. Suivez Théodore, et répondez-lui.

Ariste. — Je crois bien que cette chaise ne peut se remuer d'elle-même. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre corps à qui Dieu ait donné la puissance de se remuer? Souvenez-vous, Théodore, que vous avez à prouver qu'il y a contradiction que les corps agissent les uns sur les autres.

VI. Théodore. Hé bien, Ariste, je vous le prouve. Il y a contradiction qu'un corps ne soit ni en repos ni en mouvement; car Dieu même, quoique tout-puissant, ne peut créer quelque corps qui ne soit nulle part, ou qui n'ait avec les autres certains rapports de distance. Tout corps est en repos, quand il a le même rapport de distance avec les autres; et il est en mouvement, quand ce rapport change sans cesse. Or, il est évident que tout corps change ou ne change pas de rapport de distance. Il n'y a point de milieu; car ces deux propositions: change, ou ne change pas, sont contradictoires. Donc il y a contradiction qu'un corps ne soit ni en repos, ni en mouvement.

Ariste. — Cela n'avait pas besoin de preuve.

Théodore. — Or, c'est la volonté de Dieu qui donne l'existence aux corps et à toutes les créatures, dont certainement l'existence n'est point nécessaire. Cette même volonté qui les a créés subsistant toujours, ils sont toujours, et cette volonté venant à cesser, je vous parle de Dieu selon notre manière de concevoir, c'est une nécessité que les corps cessent d'être. C'est donc cette même volonté qui met les corps en repos ou en mouvement, puisque c'est elle qui leur donne l'être et qu'ils ne peuvent exister qu'ils ne soient en repos ou en mouvement. Car prenez-y garde, Dieu ne peut faire l'impossible, ou, ce qui renferme une contradiction manifeste, il ne peut vouloir ce qui ne se peut concevoir. Il ne peut vouloir que cette chaise soit, qu'il ne veuille en même temps qu'elle soit

[1] *Voyez* la *Recherche de la Vérité*, liv. II, ch. dernier.

[2] *Entretiens* III, IV, V.

là ou là, et que sa volonté ne l'y mette, puisque vous ne sauriez concevoir que cette chaise soit, qu'elle ne soit quelque part, là ou ailleurs.

Ariste. — Il me semble pourtant que je puis penser à un corps; sans le concevoir ni en repos ni en mouvement.

Théodore. — Ce n'est pas là ce que je vous dis. Vous pouvez penser à un corps en général, et faire comme il vous plaît des abstractions. J'en conviens. C'est cela qui vous trompe souvent. Mais encore un coup, je vous dis que vous ne sauriez concevoir qu'un tel corps existe qu'il ne soit en même temps quelque part, et que le rapport qu'il a avec les autres change ou ne change pas, et par conséquent qu'il ne soit en repos ou en mouvement. Donc il y a contradiction que Dieu fasse un corps, qu'il ne le fasse en repos ou en mouvement.

Ariste. — Hé bien, Théodore, je vous l'avoue : quand Dieu crée un corps, il faut d'abord qu'il le mette en repos ou en mouvement. Mais l'instant de la création passé, ce n'est plus cela : les corps s'arrangent au hasard, ou selon la loi du plus fort.

VII. Théodore. — *L'instant de la création passé!* Mais si cet instant ne passe point, vous voilà poussé à bout; il faudra vous rendre. Prenez donc garde! Dieu veut qu'il y ait un tel monde. Sa volonté est toute-puissante : voilà donc ce monde fait. Que Dieu ne veuille plus qu'il y ait de monde : le voilà donc anéanti; car assurément le monde dépend des volontés du Créateur. Si le monde subsiste, c'est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n'est donc de la part de Dieu que leur création continuée. Je dis de la part de Dieu qui agit, car de la part des créatures, il y paraît de la différence, puisqu'elles passent du néant à l'être par la création, et que par la conservation elles continuent d'être. Mais dans le fond la création ne passe point, puisqu'en Dieu la conservation et la création ne sont qu'une même volonté, et qui par conséquent est nécessairement suivie des mêmes effets.

Ariste. — Je comprends vos raisons, Théodore, mais je n'en suis pas convaincu; car cette proposition : *Que Dieu ne veuille plus qu'il y ait de monde, le voilà anéanti*, me paraît fausse. Il me semble qu'il ne suffit pas, pour anéantir le monde, que Dieu ne veuille plus qu'il soit; il faut qu'il veuille positivement qu'il ne soit plus. Il ne faut point de volonté pour ne rien faire. Ainsi, maintenant que le monde est fait, que Dieu le laisse là, il sera toujours.

VIII. Théodore. — Vous n'y pensez pas, Ariste. Vous rendez les créatures indépendantes. Vous jugez de Dieu et de ses ouvrages par les ouvrages des hommes, qui supposent la nature et ne la font pas. Votre maison subsiste, quoique votre architecte soit mort. C'est que les fondements en sont solides, et qu'elle n'a nulle liaison avec la vie de celui qui l'a bâtie. Elle n'en dépend nullement; mais le fond de notre être dépend essentiellement du Créateur. Et quoique l'arrangement de quelques pierres dépende en un sens de la volonté des hommes, en conséquence de l'action des causes naturelles, leur ouvrage n'en dépend point. Mais l'univers étant tiré du néant, il dépend si fort de la cause universelle, qu'il y retomberait nécessairement, si Dieu cessait de le conserver; car Dieu ne veut et même il ne peut faire une créature indépendante de ses volontés.

Ariste. — J'avoue, Théodore, qu'il y a entre les créatures et le Créateur un rapport, une liaison, une dépendance essentielle. Mais ne pourrait-on point dire que, pour conserver aux êtres créés leur dépendance, il suffit que Dieu puisse les anéantir quand il lui plaira?

Théodore. — Non, sans doute, mon cher Ariste. Quelle plus grande marque d'indépendance que de subsister par soi-même et sans appui? A parler exactement, votre maison ne dépend point de vous. Pourquoi cela? C'est qu'elle subsiste sans vous. Vous pouvez y mettre le feu quand il vous plaira, mais vous ne la soutenez pas. Voilà pourquoi il n'y a point entre elle et vous de dépendance essentielle. Ainsi, que Dieu puisse détruire les créatures quand il lui plaira, si elles peuvent subsister sans l'influence continuelle du Créateur, elles n'en sont point essentiellement dépendantes.

Pour vous convaincre entièrement de ce que je vous dis, concevez pour un moment que Dieu ne soit point; l'univers, selon vous, ne laissera pas de subsister; car une cause qui n'influe point n'est pas plus nécessaire à la production d'un effet qu'une cause qui n'est point. Cela est évident. Or, selon cette supposition, vous ne pouvez pas concevoir que le monde soit essentiellement dépendant du Créateur, puisque le Créateur est conçu comme n'étant plus. Cette supposition est impossible, il est vrai. Mais l'esprit peut joindre ou séparer les choses comme il lui plaît, pour en découvrir les rapports. Donc si les corps sont essentiellement dépendants du Créateur, ils ont besoin pour subsister d'être soutenus par son influence continuelle, par l'efficace de la même volonté qui les a créés. Si Dieu cesse seulement de vouloir qu'ils soient, il s'ensuivra nécessairement et précisément de cela seul qu'ils ne seront plus; car s'ils continuaient d'être, quoique Dieu ne continuât plus de vouloir qu'ils fussent, ils seraient indépendants; et même, prenez garde à ceci, tellement indépendants, que Dieu ne pourrait plus les détruire. C'est ce que je vais vous prouver.

IX. Un Dieu infiniment sage ne peut rien vouloir qui ne soit digne, pour ainsi dire, d'être voulu; il ne peut rien aimer qui ne soit aimable. Or, le néant n'a rien d'aimable. Donc il ne peut être le terme des volontés divines. Assurément le néant n'a point assez de réalité, lui qui n'en a point du tout, pour avoir quelque rapport avec l'action d'un Dieu, avec une action d'un prix infini. Donc Dieu ne peut vouloir positivement l'anéantissement de l'Univers. Il n'y a que les créatures qui, faute de puissance, ou par erreur, puissent prendre le néant pour le terme de leurs volontés. C'est que tel objet peut faire obstacle à l'accomplissement de leurs désirs, ou qu'ils se l'imaginent ainsi. Mais quand vous y aurez pensé, vous le verrez bien : rien n'est plus évident qu'un Dieu infiniment sage et tout-puissant ne peut, sans se démentir, déployer sa puissance pour ne rien faire : que dis-je, pour ne rien faire! pour détruire son propre ouvrage; non pour y corriger des désordres qu'il n'y a pas mis,

mais pour anéantir les natures qu'il a faites. Ainsi, Ariste, supposé que pour anéantir le monde il ne suffise pas que Dieu cesse de vouloir qu'il soit; supposé qu'il faille encore que Dieu veuille positivement qu'il ne soit plus, je tiens le monde nécessaire et indépendant, puisque Dieu ne peut le détruire sans renoncer à ses attributs, et qu'il y a contradiction qu'il y puisse renoncer.

Ne diminuez donc point la dépendance des créatures, de peur de tomber dans cette impiété de la ruiner entièrement. Dieu peut les anéantir quand il lui plaira, comme vous dites. Mais c'est qu'il peut cesser de vouloir ce qui lui a été libre de vouloir. Comme il se suffit pleinement à lui-même, il n'aime invinciblement que sa propre substance. La volonté de créer le monde, quoiqu'éternelle et immuable aussi bien que les opérations immanentes, ne renferme rien de nécessaire. Comme Dieu a pu former le décret de créer le monde dans le temps, il a pu et il peut toujours cesser de vouloir que le monde soit : non que l'acte de son décret puisse être ou n'être pas, mais parce que cet acte immuable et éternel est parfaitement libre, et qu'il n'enferme la durée éternelle des êtres créés que par supposition. Dieu de toute éternité a voulu, il continuera éternellement de vouloir, ou, pour parler plus juste, Dieu veut sans cesse, mais sans variété, sans succession, sans nécessité, tout ce qu'il fera dans la suite des temps. L'acte de son décret éternel, quoique simple et immuable, n'est nécessaire que parce qu'il est. Il ne peut n'être pas que parce qu'il est; mais il n'est que parce que Dieu le veut bien. Car, de même qu'un homme, dans le temps même qu'il remue le bras, est libre pour ne le point remuer, quoique dans la supposition qu'il se remue il y ait contradiction qu'il ne se remue pas, ainsi, comme Dieu veut toujours, et sans succession, ce qu'il veut, quoique ses décrets soient immuables, ils ne laissent pas d'être parfaitement libres, parce qu'ils ne sont nécessaires que par la force de la supposition, prenez-y garde, que parce que Dieu est immuable dans ses desseins. Mais je crains de m'écarter : revenons à notre sujet. Êtes-vous bien convaincu maintenant que les créatures sont essentiellement dépendantes du Créateur; si fort dépendantes, qu'elles ne peuvent subsister sans son influence, qu'elles ne peuvent continuer d'être, que Dieu ne continue de vouloir qu'elles soient?

Ariste. — J'ai fait tout ce que j'ai pu pour combattre vos raisons. Mais je me rends. Je n'ai rien à vous répliquer. La dépendance des créatures est tout autre que je ne pensais.

X. **Théodore.** — Reprenons donc ce que nous venons de dire, et tirons-en des conséquences. Mais prenez garde que je n'en tire qui ne soient pas clairement renfermées dans le principe.

La création ne passe point : la conservation des créatures n'étant de la part de Dieu qu'une création continuée, qu'une même volonté qui subsiste, et qui opère sans cesse. Or, Dieu ne peut concevoir, ni par conséquent vouloir qu'un corps ne soit nulle part, ou qu'il n'ait avec les autres certains rapports de distance. Dieu ne peut donc vouloir que ce fauteuil existe, et par cette volonté le créer ou le conserver, qu'il ne le place là ou là, ou ailleurs. Donc il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez, il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu. La démonstration en est claire; car nulle puissance, quelque grande qu'on l'imagine, ne peut surmonter ni même égaler celle de Dieu. Or, il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit, qu'il ne veuille qu'il soit quelque part, et que par l'efficace de sa volonté il ne l'y mette, il ne l'y conserve, il ne l'y crée. Donc nulle puissance ne peut le transporter où Dieu ne le transporte pas, ni le fixer ou l'arrêter où Dieu ne l'arrête pas, si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures. C'est ce qu'il faut vous expliquer pour accorder la raison avec l'expérience, et pour vous donner l'intelligence du plus grand, du plus fécond, et du plus nécessaire de tous les principes, qui est : Que Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même; causes occasionnelles, dis-je, qui déterminent l'efficace de ses volontés, en conséquence des lois générales qu'il s'est prescrites, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent, et pour le tirer de la confusion et de l'irrégularité d'une espèce de chaos où les esprits ne pourraient jamais rien comprendre. Je vous dis ceci, mon cher Ariste, pour vous donner de l'ardeur et réveiller votre attention; car comme ce que je viens de vous dire du mouvement et du repos de la matière pourrait bien vous paraître peu de chose, vous croiriez peut-être que des principes si petits et si simples ne pourraient pas vous conduire à ces grandes et importantes vérités que vous avez déjà entrevues, et sur lesquelles est appuyé presque tout ce que je vous ai dit jusqu'ici.

Ariste. — Ne craignez point, Théodore, que je vous perde de vue. Je vous suis, ce me semble, d'assez près; et vous me charmez de manière qu'il me semble qu'on me transporte. Courage donc! Je saurai bien vous arrêter si vous passez trop légèrement par-dessus quelques endroits trop difficiles et trop périlleux pour moi.

XI. **Théodore.** — Supposons donc, Ariste, que Dieu veuille qu'il y ait sur ce plancher un tel corps, une boule, par exemple : aussitôt la voilà faite. Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan; mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler, si Dieu ne s'en mêle; car, encore un coup, tant que Dieu voudra créer ou conserver cette boule au point A, ou à tel autre qu'il vous plaira, et c'est une nécessité qu'il la mette quelque part, nulle force ne pourra l'en faire sortir. Ne l'oubliez pas, c'est là le principe.

Ariste. — Je le tiens, ce principe. Il n'y a que le Créateur qui puisse être le moteur; que celui qui donne l'être aux corps, qui puisse les placer dans les endroits qu'ils occupent.

Théodore. — Fort bien. La force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu, qui

le conserve successivement en différents lieux. Cela supposé, concevons que cette boule soit mue, et que dans la ligne de son mouvement elle en rencontre une autre en repos : l'expérience nous apprend que cette autre sera remuée immanquablement, et selon certaines proportions toujours exactement observées. Or, ce n'est point la première qui meut la seconde. Cela est clair par le principe; car un corps n'en peut mouvoir un autre sans lui communiquer de sa force mouvante. Or, la force mouvante d'un corps mu n'est que la volonté du Créateur qui le conserve successivement en différents lieux. Ce n'est point une qualité qui appartienne à ce corps. Rien ne lui appartient que ses modalités; et les modalités sont inséparables des substances. Donc les corps ne peuvent se mouvoir les uns les autres, et leur rencontre ou leur choc est seulement une cause occasionnelle de la distribution de leur mouvement. Car étant impénétrables, c'est une espèce de nécessité que Dieu, que je suppose agir toujours avec la même efficace ou la même quantité de force mouvante, partage, pour ainsi dire, cette force proportionnellement à la grandeur de chacun des corps qui se rencontrent, lesquels dans l'instant du choc peuvent être regardés comme n'en étant plus qu'un, afin qu'ils aillent ensuite de compagnie vers le même endroit, supposé néanmoins que leurs mouvements ne soient point contraires et qu'ils soient dans la même ligne; car s'ils étaient directement contraires, je croirais qu'il s'en devrait faire une permutation réciproque; et que s'ils ne l'étaient qu'en partie, la permutation y serait proportionnée. Que le rejaillissement des corps et l'augmentation de leur mouvement, effet connu par l'expérience, ne vous trompent point. Tout cela ne vient que de leur ressort, qui dépend de tant de causes, que de nous y arrêter maintenant ce serait abandonner le chemin que nous devons suivre. Dieu meut toujours ou tend à mouvoir les corps en ligne droite, parce que cette ligne est la plus simple ou la plus courte. Il ne change à la rencontre des corps la direction de leur mouvement que le moins qu'il est possible, et je crois qu'il ne change jamais la quantité de la force mouvante qui anime la matière. C'est sur ces principes que sont appuyées les lois générales des communications des mouvements, selon lesquelles Dieu agit sans cesse. Il n'est pas temps que je vous le prouve; car il suffit présentement que vous sachiez que les corps ne peuvent se mouvoir eux-mêmes, ni ceux qu'ils rencontrent, ce que la raison vient de nous découvrir; et qu'il y a certaines lois selon lesquelles Dieu les meut immanquablement, ce que nous apprenons de l'expérience.

Ariste. — Cela me paraît incontestable. Mais qu'en pensez-vous, Théotime ? Vous ne contredites jamais Théodore.

XII. Théotime. — Il y a longtemps que je suis convaincu de ces vérités. Mais puisque vous voulez que je combatte les sentiments de Théodore, je vous prie de me résoudre une petite difficulté. La voici. Je conçois bien qu'un corps ne peut de lui-même se mouvoir; mais supposé qu'il soit mu, je prétends qu'il en peut mouvoir un autre comme cause entre laquelle et son effet il y a une liaison nécessaire. Car supposons que Dieu n'ait point encore établi de lois de communications de mouvements, certainement il n'y aura point encore de causes occasionnelles. Cela étant, que le corps A soit mu, et qu'en suivant la ligne de son mouvement il enfile le corps B, que je suppose concave, et comme le moule du corps A, qu'arrivera-t-il ? Choisissez.

Ariste. — Ce qui arrivera ? Rien; car où il n'y a point de cause il ne peut y avoir d'effet.

Théotime. — Comment, rien ? Il faut bien qu'il arrive quelque chose de nouveau; car le corps B sera mu ensuite du choc, ou il ne le sera pas.

Ariste. — Il ne le sera pas.

Théotime. — Jusqu'ici cela va bien. Mais, Ariste, que deviendra le corps A à la rencontre de B ? Ou il rejaillira, ou il ne rejaillira pas. S'il rejaillit, voilà un effet nouveau, dont B sera la cause. S'il ne rejaillit pas, ce sera bien pis; car voilà une force détruite, ou du moins sans action. Donc le choc des corps n'est point une cause occasionnelle, mais très-réelle et très-véritable, puisqu'il y une liaison nécessaire entre le choc et tel effet que vous voudrez. Ainsi.....

Ariste. — Attendez un peu, Théotime. Que me prouvez-vous là? Que les corps étant impénétrables, c'est une nécessité que dans l'instant du choc Dieu se détermine à faire choix sur ce que vous venez de me proposer. Voilà tout : je n'y prenais pas garde. Vous ne prouvez nullement qu'un corps mu puisse, par quelque chose qui lui appartienne, mouvoir celui qu'il rencontre. Si Dieu n'a point encore établi de lois des communications des mouvements, la nature des corps, leur impénétrabilité l'obligera à en faire de telles qu'il jugera à propos, et il se déterminera à celles qui sont les plus simples, si elles suffisent à l'exécution des ouvrages qu'il veut former de la matière. Mais il est clair que l'impénétrabilité n'a point d'efficace propre, et qu'elle ne fait que donner à Dieu, qui traite les choses selon leur nature, une occasion de diversifier son action, sans rien changer dans sa conduite.

Je veux bien néanmoins qu'un corps mu soit la cause véritable du mouvement de ceux qu'il rencontre, car il ne faut point disputer sur un mot. Mais qu'est-ce qu'un corps mu ? C'est un corps transporté par une action divine. Cette action qui le transporte peut aussi transporter celui qu'il rencontre, si elle y est appliquée. Qui en doute ? Mais cette action, cette force mouvante n'appartient nullement aux corps. C'est l'efficace de la volonté de celui qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux. La matière est mobile essentiellement. Elle a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du Créateur. Ainsi un corps n'en peut ébranler un autre par une efficace qui appartienne à sa nature. Si les corps avaient en eux la force de se mouvoir, les plus forts renverseraient ceux qu'ils rencontrent comme causes efficientes. Mais n'étant mus que par un autre, leur rencontre n'est qu'une cause occasionnelle, qui oblige, à cause de leur impénétrabilité, le moteur ou le Créateur à partager son action. Et parce que Dieu doit agir d'une manière simple et uniforme, il

a dû se faire des lois générales, et les plus simples qui puissent être, afin que dans la nécessité de changement il changeât le moins qu'il était possible, et que par une même conduite il produisît une infinité d'effets différents. Voilà, Théotime, comme je comprends les choses.

Théotime. — Vous les comprenez fort bien.

XIII. Théodore. — Parfaitement bien. Nous voilà tous d'accord sur le principe. Suivons-le un peu. Donc, Ariste, vous ne pouvez de vous-même remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement. Vous voilà dans le monde sans aucune puissance, immobile comme un roc, stupide, pour ainsi dire, comme une souche. Que votre âme soit unie à votre corps si étroitement qu'il vous plaira, que par lui il tienne à tous ceux qui vous environnent, quel avantage tirerez-vous de cette union imaginaire? Comment ferez-vous pour remuer seulement le bout du doigt, pour prononcer seulement un monosyllabe? Hélas! si Dieu ne vient au secours, vous ne ferez que de vains efforts, vous ne formerez que des désirs impuissants; car, un peu de réflexion, savez-vous bien seulement ce qu'il faut faire pour prononcer le nom de votre meilleur ami, pour courber ou redresser celui de vos doigts dont vous faites le plus d'usage? Mais supposons que vous sachiez ce que tout le monde ne sait pas, ce dont quelques savants mêmes ne conviennent pas, savoir, qu'on ne peut remuer le bras que par le moyen des esprits animaux, qui coulant par les nerfs dans les muscles, les raccourcissent, et tirent à eux les os auxquels ils sont attachés. Supposons que vous sachiez l'anatomie et le jeu de votre machine, aussi exactement qu'un horloger son propre ouvrage. Mais du moins souvenez-vous du principe, qu'il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur. Ce principe suffit pour lier, que dis-je, pour lier! pour anéantir toutes vos facultés prétendues; car enfin les esprits animaux sont des corps, quelque petits qu'ils puissent être: ce n'est que le plus subtil du sang et des humeurs. Dieu seul peut donc les remuer, ces petits corps. Lui seul peut et sait les faire couler du cerveau dans les nerfs, des nerfs dans les muscles, d'un muscle dans son antagoniste: toutes choses nécessaires au mouvement de nos membres. Donc nonobstant l'union de l'âme et du corps, telle qu'il vous plaira de l'imaginer, vous voilà mort et sans mouvement; si ce n'est que Dieu veuille bien accorder ses volontés avec les vôtres; ses volontés toujours efficaces, avec vos désirs toujours impuissants. Voilà, mon cher Ariste, le dénouement du mystère. C'est que toutes les créatures ne sont unies qu'à Dieu d'une union immédiate. Elles ne dépendent essentiellement et directement que de lui. Comme elles sont toutes également impuissantes, elles ne dépendent point mutuellement les unes des autres. On peut dire qu'elles sont unies entre elles, et qu'elles dépendent même les unes des autres. Je l'avoue, pourvu qu'on ne l'entende pas selon les idées vulgaires; pourvu qu'on demeure d'accord que ce n'est qu'en conséquence des volontés immuables et toujours efficaces du Créateur, qu'en conséquence des lois générales que Dieu a établies, et par lesquelles il règle le cours ordinaire de sa providence. Dieu a voulu que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. (Je suppose les conditions nécessaires.) Sa volonté est efficace, elle est immuable. Voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. Il a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse, que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement inébranlable des décrets divins: décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps, et par lui sur quelques autres; décrets qui par leur immutabilité m'unissent à mon corps, et par lui à mes amis, à mes biens, à tout ce qui m'environne. Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des philosophes; tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liantes. Il les a subordonnés les uns aux autres, sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain, productions chimériques de l'ignorance des philosophes! C'est que frappés sensiblement à la présence des corps, touchés intérieurement par le sentiment de leurs propres efforts, ils n'ont point reconnu l'opération invisible du Créateur, l'uniformité de sa conduite, la fécondité de ses lois, l'efficace toujours actuelle de ses volontés, la sagesse infinie de sa providence ordinaire. Ne dites donc plus, je vous prie, mon cher Ariste, que votre âme est unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose; puisqu'elle n'est unie immédiatement qu'à Dieu seul, puisque les décrets divins sont les liens indissolubles de toutes les parties de l'univers et l'enchaînement merveilleux de la subordination de toutes les causes.

XIV. Ariste. — Ah! Théodore, que vos principes sont clairs, qu'ils sont solides, qu'ils sont Chrétiens! Mais qu'ils sont aimables et touchants! J'en suis tout pénétré. Quoi! c'est donc Dieu lui-même qui est présentement au milieu de nous, non comme simple spectateur et observateur de nos actions bonnes ou mauvaises, mais comme le principe de notre société, le lien de notre amitié, l'âme, pour ainsi dire, du commerce et des entretiens que nous avons ensemble. Je ne puis vous parler que par l'efficace de sa puissance, ni vous toucher et vous ébranler que par le mouvement qu'il me communique. Je ne sais pas même quelles doivent être les dispositions des organes qui servent à la voix pour prononcer ce que je vous dis sans hésiter. Le jeu de ces organes me passe. La variété des paroles, des tons, des mesures, en rend le détail comme infini. Dieu le sait, ce détail: lui seul en règle les mouvements dans l'instant même de mes désirs. Oui, c'est lui qui repousse l'air qu'il m'a fait respirer lui-même. C'est lui qui par mes organes en produit les vibrations ou les secousses. C'est lui qui le répand au dehors, et qui en forme ces paroles par lesquelles je pénètre jusque dans votre esprit, et je verse dans votre cœur ce que le mien ne peut contenir. En effet, ce n'est

pas moi qui respire : je respire malgré moi. Ce n'est pas moi qui vous parle : je veux seulement vous parler. Mais qu'il dépende de moi de respirer, que je sache exactement ce qu'il faut faire pour m'expliquer, que je forme des paroles, et que je les pousse au dehors, comment iraient-elles jusqu'à vous, comment frapperaient-elles vos oreilles, comment ébranleraient-elles votre cerveau, comment toucheraient-elles votre cœur, sans l'efficace de cette puissance divine qui unit ensemble toutes les parties de l'univers? Oui, Théodore; tout cela est une suite nécessaire des lois de l'union de l'âme et du corps, et des communications des mouvements. Tout cela dépend de ces deux principes dont je suis convaincu; qu'il n'y a que le Créateur des corps qui en puisse être le moteur, et que Dieu ne nous communique sa puissance que par l'établissement de quelques lois générales, dont nous déterminons l'efficace par nos diverses modalités. Ah! Théodore ! Ah ! Théotime ! Dieu seul est le lien de notre société. Qu'il en soit la fin, puisqu'il en est le principe. N'abusons point de sa puissance. Malheur à ceux qui la font servir à des passions criminelles ! Rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin. C'est une espèce de sacrilége que d'en faire des usages profanes. Je le comprends aujourd'hui, c'est faire servir à l'iniquité le juste vengeur des crimes. De nous-mêmes nous ne pouvons rien faire, donc de nous-mêmes nous ne devons rien vouloir. Nous ne pouvons agir que par l'efficace de la puissance divine, donc nous ne devons rien vouloir que selon la loi divine. Rien n'est plus évident que ces vérités.

Théodore. — Voilà d'excellentes conséquences.

XV. Théotime. — Ce sont de merveilleux principes pour la morale. Mais revenons à la métaphysique. Notre âme n'est point unie à notre corps selon les idées vulgaires. Elle n'est unie immédiatement et directement qu'à Dieu seul. Ce n'est que par l'efficace de son action que nous voilà tous trois en présence. Que dis-je, en présence ! que nous voilà tous trois unis de sentiments, pénétrés de la même vérité, animés, ce me semble, d'un même esprit, enflammés, pour ainsi dire, d'une même ardeur. Dieu nous unit ensemble par le corps, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Mais, Ariste, comment sommes-nous si fort unis par l'esprit? Théodore prononce quelques paroles à vos oreilles. Ce n'est que de l'air battu par les organes de la voix. Dieu transforme, pour ainsi dire, cet air en paroles, en divers sons. Il vous les fait entendre, ces divers sons, par les modalités dont il vous touche. Mais le sens de ces paroles, où le prenez-vous? Qui vous découvre et à moi les mêmes vérités que contemple Théodore? Si l'air qu'il pousse en parlant ne renferme point les sons que vous entendez, assurément il ne contiendra pas les vérités que vous comprenez.

Ariste. — Je vous entends, Théotime. C'est que nous sommes unis l'un et l'autre à la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Je suis plus savant que vous ne pensez. Théodore m'a d'abord transporté où vous voulez me conduire. Il m'a persuadé qu'il n'y a rien de visible, rien qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui, que la substance non-seulement efficace, mais intelligible de la raison. Oui, rien de créé ne peut être l'objet immédiat de nos connaissances. Nous ne voyons rien dans ce monde matériel où nos corps habitent que parce que notre esprit par son attention se promène dans un autre, que parce qu'il contemple les beautés du monde archétype et intelligible que renferme la raison. Comme nos corps vivent sur la terre et se repaissent des fruits divers qu'elle produit, nos esprits se nourrissent des mêmes vérités que renferme la substance intelligible et immuable du Verbe divin. Les paroles que Théodore prononce à mes oreilles m'avertissent donc, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, d'être attentif aux vérités qu'il découvre dans la souveraine raison. Cela me tourne l'esprit du même côté que lui. Je vois ce qu'il voit, parce que je regarde où il regarde. Et par les paroles que je rends aux siennes, quoique les unes et les autres soient vides de sens, je m'entretiens avec lui, et je jouis avec lui d'un bien qui nous est commun à tous; car nous sommes tous essentiellement unis avec la raison, tellement unis, que sans elle nous ne pouvons lier de société avec personne.

Théotime. — Votre réponse, Ariste, me surprend extrêmement. Comment donc, sachant tout ce que vous me dites-là, avez-vous pu répondre à Théodore que nous sommes unis à notre corps plus étroitement qu'à toute autre chose ?

Ariste. — C'est qu'on ne dit que ce qui se présente à la mémoire, et que les vérités abstraites ne s'offrent pas à l'esprit si naturellement que ce qu'on a ouï dire toute sa vie. Quand j'aurai médité autant que Théotime, je ne parlerai plus par jeu de machine, mais je réglerai mes paroles sur les réponses de la vérité intérieure. Je comprends donc aujourd'hui, et je ne l'oublierai de ma vie, que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu. C'est dans la lumière de sa sagesse qu'il nous fait voir la magnificence de ses ouvrages, le modèle sur lequel il les forme, l'art immuable qui en règle les ressorts et les mouvements; et c'est par l'efficace de ses volontés qu'il nous unit à notre corps, et par notre corps à tous ceux qui nous environnent.

XVI. Théodore. — Vous pourriez ajouter que c'est par l'amour qu'il se porte à lui-même qu'il nous communique cette ardeur invincible que nous avons pour le bien. Mais c'est de quoi nous parlerons une autre fois. Il suffit maintenant que vous soyez bien convaincu, mais bien, que l'esprit ne peut être uni immédiatement et directement qu'à Dieu seul; que nous ne pouvons avoir de commerce avec les créatures que par la puissance du Créateur, qui ne nous est communiquée qu'en conséquence de ses lois; et que nous ne pouvons lier de société entre nous et avec lui que par la raison qui lui est consubstantielle. Cela une fois supposé, vous voyez bien qu'il nous est de la dernière conséquence de tâcher d'acquérir quelque connaissance des attributs de cet être souverain, puisque nous en dépendons si fort; car enfin il agit en nous nécessairement selon ce qu'il est. Sa manière d'agir doit porter le caractère de ses attributs. Non-seulement nos devoirs doivent se rapporter à ses perfections,

mais notre conduite doit encore être réglée sur la sienne, afin que nous prenions de justes mesures pour l'exécution de nos desseins, et que nous trouvions une combinaison de causes qui les favorisent. La foi et l'expérience nous apprennent pour cela bien des vérités par la voie abrégée de l'autorité, et par des preuves de sentiment fort agréables et fort commodes. Mais tout cela ne nous en donne pas maintenant l'intelligence; ce doit être le fruit et la récompense de notre travail et de notre application. Au reste, étant faits pour connaître et aimer Dieu, il est clair qu'il n'y a point d'occupation qui soit préférable à la méditation des perfections divines qui doit nous animer de la charité et régler tous les devoirs d'une créature raisonnable.

Ariste. — Je comprends bien, Théodore, que le culte que Dieu demande des esprits est un culte spirituel. C'est d'en être connu, c'est d'en être aimé; c'est que nous formions de lui des jugements dignes de ses attributs, et que nous réglions sur ses volontés tous les mouvements de notre cœur; car Dieu est esprit, et il veut être adoré en esprit et en vérité. Mais il faut que je vous avoue que je crains extrêmement de former sur les perfections divines des jugements qui les déshonorent. Ne vaut-il point mieux les honorer par le silence et par l'admiration, et nous occuper uniquement à la recherche des vérités moins sublimes et plus proportionnées à la capacité de notre esprit?

Théodore. — Comment, Ariste, l'entendez-vous? Vous n'y pensez pas. Nous sommes faits pour connaître et aimer Dieu; et quoi! vous ne voulez pas que nous y pensions, que nous en parlions, je pourrais donc ajouter, que nous l'adorions? Il faut, dites-vous, l'adorer par le silence et par l'admiration. Oui, par un silence respectueux que la contemplation de sa grandeur nous impose, par un silence religieux où l'éclat de sa majesté nous réduise, par un silence forcé, pour ainsi dire, qui vienne de notre impuissance, et qui n'ait point pour principe une négligence criminelle, une curiosité déréglée de connaître au lieu de lui des objets bien moins dignes de notre application. Qu'admirerez-vous dans la Divinité, si vous n'en connaissez rien? Comment l'aimerez-vous, si vous ne la contemplez? Comment nous édifierons-nous les uns les autres dans la charité, si nous bannissons de nos entretiens celui que vous venez de reconnaître pour l'âme du commerce que nous avons ensemble, pour le lien de notre petite société? Assurément, Ariste, plus vous connaîtrez l'Être souverain, plus vous en admirerez les perfections infinies. Ne craignez donc point d'y trop penser et d'en parler indignement, pourvu que la foi vous conduise. Ne craignez point d'en porter de faux jugements, pourvu qu'ils soient toujours conformes à la notion de l'Être infiniment parfait. Vous ne déshonorerez point les perfections divines par des jugements indignes d'elles, pourvu que vous n'en jugiez jamais par vous-même, pourvu que vous ne donniez point au Créateur les imperfections et les limitations des créatures. Pensez-y donc, Ariste. J'y penserai de mon côté, et j'espère que Théotime en fera de même. Cela est nécessaire pour la suite des principes dont je crois devoir vous entretenir. A demain donc, à l'heure ordinaire, car il est temps que je me retire.

Ariste. — Adieu, Théodore. Je vous prie, Théotime, que nous nous retrouvions tous trois à l'heure marquée.

Théotime. — Je suis Théodore; mais je reviendrai avec lui, puisque vous le voulez bien... Ah! Théodore, qu'Ariste est changé. Il est attentif; il ne raille plus; il ne s'arrête plus si fort aux manières; en un mot, il entend raison, et s'y rend de bonne foi.

Théodore. — Il est vrai; mais ses préjugés reviennent encore à la traverse, et confondent un peu ses idées. La raison et les préjugés parlent tour à tour par sa bouche. Tantôt la vérité le fait parler, et tantôt la mémoire joue son jeu. Mais son imagination n'ose plus se révolter. C'est ce qui marque un bon fonds et me fait tout espérer.

Théotime. — Que voulez-vous, Théodore? les préjugés ne se quittent pas comme un vieil habit auquel on ne pense plus. Il me semble que nous avons été comme Ariste; car nous ne naissons pas philosophes, nous le devenons. Il faudra lui rebattre incessamment les grands principes, afin qu'il y pense si souvent, que son esprit s'en mette en possession, et que dans le besoin ils se présentent à lui tout naturellement.

Théodore. — C'est ce que j'ai tâché de faire jusqu'ici. Mais cela lui fait de la peine, car il aime le détail et la variété des pensées. Je vous prie d'appuyer toujours sur la nécessité qu'il y a de bien comprendre les principes, afin d'arrêter la vivacité de son esprit; et noubliez pas, s'il vous plaît, de méditer le sujet de notre entretien.

HUITIEME ENTRETIEN.

De Dieu et de ses attributs.

Théodore. — Hé bien, Ariste, dans quelle disposition êtes-vous? Il faut que nous sachions l'état où vous vous trouvez, afin que nous puissions y accommoder ce que nous avons à vous dire.

Ariste. — J'ai repassé dans mon esprit ce que vous m'avez dit jusqu'ici, et je vous avoue que je n'ai pu résister à l'évidence des preuves sur lesquelles vos principes sont appuyés; mais ayant voulu méditer le sujet des attributs divins que vous nous avez proposé, j'y ai trouvé tant de difficultés, que je me suis rebuté. Je vous dirais bien que cette matière était trop sublime ou trop abstraite pour moi : je ne saurais y atteindre et je n'y trouve point de prise.

Théodore. — Quoi! vous ne voulez rien nous dire?

Ariste. — C'est que je n'ai rien de bon, rien qui me satisfasse. Je vous écouterai tous deux, s'il vous plaît.

Théodore. — Cela ne nous plaît nullement. Mais puisque vous ne voulez pas nous dire ce que vous avez pensé, souffrez que je vous interroge pour savoir votre sentiment sur ce qui m'est venu dans l'esprit.

Ariste. — Volontiers; mais Théotime?

Théodore. — Théotime sera le juge des petits différends qui pourront bien naître de la diversité de nos idées.

Théotime. — Le juge! comment l'entendez-vous? C'est

à la raison à présider parmi nous, et à décider souverainement.

Théodore. — J'entends, Théotime, que vous serez juge subalterne par dépendance de la raison, et que vous ne pourrez prononcer que selon les lois qu'elle vous prescrit comme à nous. Ne perdons point de temps, je vous prie. Confrontez seulement ce que nous dirons l'un et l'autre avec les réponses de la vérité intérieure, pour avertir et redresser celui qui s'égarera. Allons, Ariste, suivez-moi, et ne m'arrêtez que lorsque je passerai trop légèrement sur des endroits difficiles.

I. Par la Divinité nous entendons tous l'Infini, l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait. Or, rien de fini ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. Ne soyez pas surpris, Théotime, si Ariste me passe cela. C'est qu'il en est déjà demeuré d'accord avant que vous fussiez ici [1].

Ariste. — Oui, Théotime, je suis convaincu que rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini. Or, je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini existe, puisque je le vois et que je ne puis le voir qu'en lui-même. Comme mon esprit est fini, la connaissance que j'ai de l'infini est finie. Je ne le comprends pas, je ne le mesure pas; je suis même bien certain que je ne pourrai jamais le mesurer. Non-seulement je n'y trouve point de fin, je vois de plus qu'il n'en a point. En un mot, la perception que j'ai de l'infini est bornée; mais la réalité objective dans laquelle mon esprit se perd, pour ainsi dire, elle n'a point de bornes. C'est de quoi maintenant il m'est impossible de douter.

Théotime. — Je n'en doute pas non plus.

Théodore. — Cela supposé, il est clair que ce mot *Dieu* n'étant que l'expression abrégée de l'Être infiniment parfait, il y a contradiction qu'on se puisse tromper, lorsqu'on n'attribue à Dieu que ce que l'on voit clairement convenir à l'Être infiniment parfait; car enfin si on ne se trompe jamais, lorsqu'on ne juge des ouvrages de Dieu que ce qu'on voit clairement et distinctement appartenir à l'Être infiniment parfait; que ce qu'on découvre, non dans une idée distinguée de Dieu, mais dans sa substance même, attribuons donc à Dieu, ou à l'Être infiniment parfait, toutes les perfections, quelque incompréhensibles qu'elles nous paraissent, pourvu que nous soyons certains que ce sont des réalités ou de véritables perfections; des réalités, dis-je, et des perfections qui ne tiennent point du néant, qui ne soient point bornées par des imperfections ou des limitations semblables à celles des créatures. Prenez donc garde.

II. *Dieu*, c'est l'Être infiniment parfait. Donc Dieu est indépendant. Pensez-y, Ariste, et arrêtez-moi seulement lorsque je dirai quelque chose que vous ne verrez pas clairement être une perfection et appartenir à l'Être infiniment parfait. Dieu est indépendant; donc il est immuable.

Ariste. — *Dieu est indépendant; donc il est immuable!* Pourquoi immuable

Théodore. — C'est qu'il ne peut y avoir d'effet ou de changement sans cause. Or, Dieu est indépendant de l'efficace des causes. Donc, s'il arrivait en Dieu quelque changement, il en serait lui-même la cause. Or, quoique Dieu soit la cause ou le principe de ses volontés ou de ses décrets, il n'a jamais produit en lui aucun changement; car ses décrets, quoique parfaitement libres, sont eux-mêmes éternels et immuables, comme je vous ai déjà dit [1]. Dieu les a faits ces décrets, ou plutôt il les forme sans cesse sur la sagesse éternelle, qui est la règle inviolable de ses volontés. Et quoique les effets de ces décrets soient infinis, et produisent mille et mille changements dans l'univers, ces décrets sont toujours les mêmes. C'est que l'efficace de ces décrets immuables n'est déterminée à l'action que par les circonstances des causes qu'on appelle naturelles, et que je crois devoir appeler *occasionnelles*, de peur de favoriser le préjugé dangereux d'une *nature* et d'une efficace distinguées de la volonté de Dieu et de sa toute-puissance.

Ariste. — Je ne comprends pas trop bien tout cela. Dieu est libre et indifférent à l'égard, par exemple, du mouvement de tel corps ou de tel effet qu'il vous plaira. S'il est indifférent, il peut le produire, cet effet, ou ne le produire pas. Cet effet est une suite de ses décrets : je le veux. Mais il est certain que Dieu peut ne le pas produire. Donc il peut ne le vouloir pas produire. Donc Dieu n'est pas immuable, puisqu'il peut changer de volonté, et ne pas vouloir demain ce qu'il veut aujourd'hui.

Théodore. — Vous ne vous souvenez pas, Ariste, de ce que je vous dis dans notre dernier entretien [2]. Dieu est libre, et même indifférent à l'égard de mille et mille effets. Il peut changer de volonté, en ce sens qu'il est indifférent pour vouloir ou ne pas vouloir tel effet. Mais prenez garde, à présent que vous êtes assis, pouvez-vous être debout? Vous le pouvez absolument; mais, selon la supposition, vous ne le pouvez pas; car vous ne pouvez pas être debout et assis en même temps. Comprenez donc qu'en Dieu il n'y a point de succession de pensées et de volontés; que par un acte éternel et immuable il connaît tout, et veut tout ce qu'il veut. Dieu veut avec une liberté parfaite et une entière indifférence créer le monde. Il veut former des décrets et établir des lois simples et générales pour le gouverner d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Mais ces décrets posés, ils ne peuvent être changés; non qu'ils soient nécessaires absolument, mais par la force de la supposition. Prenez-y garde! c'est uniquement qu'ils sont posés, et que Dieu en les formant a si bien su ce qu'il faisait, qu'ils ne peuvent être révoqués; car quoiqu'il en ait fait quelques-uns pour un temps, ce n'est pas qu'il ait changé de sentiment et de volonté, quand ce temps arrive; mais c'est qu'un même acte de sa volonté se rapporte aux différences des temps que renferme son éternité. Dieu ne change donc point, et ne peut changer ses pensées, ses desseins, ses volontés. Il est immuable; c'est une des perfections de sa nature, et néanmoins il est parfaitement libre dans tout ce qu'il fait au dehors. Il ne peut changer, parce que

[1] *Entretien II.*

[1] *Entretien précédent.*
[2] *Num. 9.*

ce qu'il veut, il le veut sans succession, par un acte simple et invariable. Mais il peut ne le pas vouloir, parce qu'il veut librement ce qu'il veut actuellement.

Ariste. — Je penserai, Théodore, à ce que vous me dites. Passons outre. Je crois que Dieu est immuable. Il me paraît évident que c'est une perfection que de n'être point sujet au changement. Cela me suffit. Quand même je ne pourrais pas accorder l'immutabilité de Dieu avec sa liberté, je crois qu'il possède ces deux attributs, puisqu'il est infiniment parfait.

III. Théotime. — Permettez-moi, Théodore, de vous proposer une petite difficulté. Vous venez de dire que l'efficace des décrets immuables de Dieu n'est déterminée à l'action que par les circonstances des causes qu'on appelle naturelles et que nous appelons occasionnelles. Ce sont vos termes. Mais, je vous prie, que deviendront les miracles? Le choc des corps, par exemple, est la cause occasionnelle de la communication du mouvement du choquant au choqué. Quoi! Dieu ne pourra-t-il pas suspendre en tel cas l'effet de la loi générale des communications des mouvements, et ne l'a-t-il pas souvent suspendu?

Théodore. — Une fois pour toutes, Théotime, et vous, Ariste, car je vois bien que c'est à cause de vous que Théotime veut que je m'explique davantage : il appréhende que vous ne preniez pas bien ma pensée; une fois pour toutes, Ariste, quand je dis que Dieu suit toujours les lois générales qu'il s'est prescrites, je ne parle que de sa providence générale et ordinaire. Je n'exclus point les miracles ou les effets qui ne suivent point de ses lois générales. Mais de plus, Théotime, c'est à vous maintenant que je parle, lorsque Dieu fait un miracle, et qu'il n'agit point en conséquence des lois générales qui nous sont inconnues, je prétends ou que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues, ou que ce qu'il fait alors, il y est déterminé par certaines circonstances qu'il a eues en vue de toute éternité, en formant cet acte simple, éternel, invariable, qui renferme et les lois générales de sa providence ordinaire, et encore les exceptions de ces mêmes lois. Mais ces circonstances ne doivent pas être appelées causes occasionnelles, dans le même sens que le choc des corps, par exemple, l'est des communications des mouvements, parce que Dieu n'a point fait de lois générales pour régler uniformément l'efficace de ses volontés par la rencontre de ces circonstances; car dans les exceptions des lois générales, Dieu agit tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, quoique toujours selon que l'exige celui de ses attributs qui lui est, pour ainsi dire, le plus précieux dans ce moment. Je veux dire que si ce qu'il doit alors à sa justice est de plus grande considération que ce qu'il doit à sa sagesse, ou à tous ses autres attributs, il suivra dans cette exception le mouvement de sa justice; car Dieu n'agit jamais que selon ce qu'il est, que pour honorer ses attributs divins, que pour satisfaire à ce qu'il se doit à lui-même; car il est à lui-même le principe et la fin de toutes ses volontés, soit qu'il nous punisse, soit qu'il nous fasse miséricorde, soit qu'il récompense en nous ses propres dons, les mérites que nous avons acquis par sa grâce. Mais je crains, Théotime, qu'Ariste ne soit pas content de notre écart. Revenons. Aussi bien serons-nous obligés, dans la suite de nos entretiens, d'exposer les principes dont dépend l'explication des difficultés que vous pourriez proposer.

Dieu ou l'Être infiniment parfait est donc indépendant et immuable. Il est aussi tout-puissant, éternel, nécessaire, immense.....

Ariste. — Doucement. Il est tout-puissant, éternel, nécessaire. Oui, ces attributs conviennent à l'Être infiniment parfait. Mais pourquoi immense? Que voulez-vous dire?

IV. Théodore. — Je veux dire que la substance divine est partout, non-seulement dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui, et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficace toute-puissante. C'est en lui que nous sommes. C'est en lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'apôtre. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* [1].

Ariste. — Mais Dieu n'est pas corporel. Donc il ne peut être répandu partout.

Théodore. — C'est parce qu'il n'est pas corporel, qu'il peut être partout. S'il était corporel, il ne pourrait pas pénétrer les corps de la manière dont il les pénètre; car il y a contradiction que deux pieds d'étendue n'en fassent qu'un. Comme la substance divine n'est pas corporelle, elle n'est pas étendue localement comme les corps, grande dans un éléphant, petite dans un moucheron. Elle est tout entière, pour ainsi dire, partout où elle est, et elle se trouve partout, ou plutôt c'est en elle que tout se trouve; car la substance du créateur est le lieu intime de la créature.

L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, comme tous les temps se succèdent dans son éternité. Dieu est toujours tout ce qu'il est, sans succession de temps. Il remplit tout de sa substance, sans extension locale. Il n'y a dans son existence ni passé ni futur; tout est présent, immuable, éternel. Il n'y a dans sa substance ni grand ni petit; tout est simple, égal, infini. Dieu a créé le monde; mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera; mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté de Dieu, qui a fait et qui fera, est un acte éternel et immuable, dont les effets changent, sans qu'il y en ait en Dieu aucun changement. En un mot, Dieu n'a point été, il ne sera point, mais il est. On peut dire que Dieu était dans le temps passé; mais il était alors tout ce qu'il sera dans le temps futur. C'est que son existence et sa durée, s'il est permis de se servir de ce terme, est tout entière dans l'éternité, et tout entière dans tous les moments qui passent dans son éternité. De même Dieu n'est point en partie dans le ciel et en partie dans la terre, il est tout entier dans son immensité et tout entier dans tous les corps qui sont étendus localement dans son immensité; tout entier dans toutes les parties de la matière, quoique divisible à l'infini. Ou, pour parler plus exactement, Dieu n'est pas tant dans le monde que le monde est en lui, ou dans son im-

[1] *Acte* 17, 28.

mensité : de même que l'éternité n'est pas tant dans le temps que le temps dans l'éternité.

Ariste. — Il me semble, Théodore, que vous expliquez one chose obscure par une autre qui n'est pas trop claire. Je ne me sens point frappé de la même évidence que ces jours passés.

V. Théodore. — Je ne prétends pas, Ariste, vous faire clairement comprendre l'immensité de Dieu et la manière dont il est partout. Cela me paraît incompréhensible, aussi bien qu'à vous. Mais je prétends vous donner quelque connaissance de l'immensité de Dieu, en la comparant avec son éternité. Comme vous m'avez accordé que Dieu soit éternel, j'ai cru pouvoir vous convaincre qu'il était immense, en comparant l'éternité que vous recevez avec l'immensité que vous refusez de connaître.

Théotime. — Comment voulez-vous que fasse Théodore? Il compare les choses divines avec les divines : c'est le moyen de les expliquer autant que cela se peut. Mais vous les comparez avec des choses finies : c'est justement le moyen de vous tromper. L'esprit de l'homme ne remplit aucun espace : donc la substance divine n'est point immense. Fausse conséquence. L'étendue créée est plus grande dans un grand espace que dans un petit. Donc si Dieu était partout, il serait plus grand dans un géant que dans un pygmée. Autre conséquence tirée de la comparaison de l'infini avec le fini. Si vous voulez juger des attributs divins, consultez l'infini, la notion de l'Être infiniment parfait, et ne vous arrêtez point aux idées des êtres particuliers et finis. C'est ainsi qu'en use Théodore. Il ne juge point de l'immensité divine sur l'idée des créatures, ni corporelles ni spirituelles. Il sait bien que la substance divine n'est point sujette aux imperfections et aux limitations inséparables des êtres créés. Voilà pourquoi il juge que Dieu est partout, et qu'il n'est nulle part à la manière des corps.

Ariste. — Quoi! Dieu est là tout entier, pour ainsi dire, et là aussi, là, là, là, partout ailleurs, et dans les espaces que l'on conçoit au delà du monde? Cela ne se comprend pas.

Théodore. — Oui, Dieu est partout, ou plutôt tout est en Dieu ; et le monde, quelque grand qu'on l'imagine, ne peut ni l'égaler ni le mesurer. Cela ne se comprend pas, je le veux; mais c'est que l'infini nous passe. Quoi donc, Ariste! est-ce que Dieu n'est pas ici dans votre jardin, dans le ciel, et tout entier partout où il est? Oseriez-vous nier que Dieu soit partout?

Ariste. — Il y est présent par son opération. Mais...

Théodore. — Comment, par son opération? Quelle espèce d'opération est-ce que l'opération de Dieu distinguée et séparée de sa substance? Par l'opération de Dieu vous n'entendez pas l'effet qu'il produit; car l'effet n'est pas l'action, mais le terme de l'action. Vous entendez apparemment par l'opération de Dieu l'acte par lequel il opère. Or, si l'acte par lequel Dieu produit ou conserve ce fauteuil est ici, assurément Dieu y est lui-même; et s'il y est, il faut bien qu'il y soit tout entier, et ainsi de tous les autres endroits où il opère.

Ariste. — Je crois, Théodore, que Dieu est dans le monde de la manière que vous croyez que votre âme est dans votre corps; car je sais bien que vous ne pensez pas que l'âme soit répandue dans toutes les parties du corps. Elle est dans la tête, parce qu'elle y raisonne; elle est dans les bras et dans les pieds, parce qu'elle les remue. De même Dieu est dans le monde, parce qu'il le conserve et qu'il le gouverne.

VI. Théodore. — Que de préjugés, que d'obscurités dans votre comparaison! L'âme n'est point dans le corps, ni le corps dans l'âme, quoique leurs modalités soient réciproques en conséquence des lois générales de leur union. Mais l'un et l'autre sont en Dieu, qui est la cause véritable de la réciprocation de leurs modalités. Les esprits, Ariste, sont dans la raison divine, et les corps dans son immensité; mais ils ne peuvent être les uns dans les autres, car l'esprit et le corps n'ont entre eux aucun rapport essentiel. Ce n'est qu'avec Dieu qu'ils ont un rapport nécessaire. L'esprit peut penser sans le corps; mais il ne peut rien connaître que dans la raison divine. Le corps peut être étendu sans l'esprit, mais il ne le peut être que dans l'immensité de Dieu. C'est que les qualités du corps n'ont rien de commun avec celles de l'esprit ; car le corps ne peut penser, ni l'esprit être étendu. Mais l'un et l'autre participent à l'être divin. Dieu, qui leur donne leur réalité, la possède; car il possède toutes les perfections des créatures sans leurs limitations. Il connaît comme les esprits, il est étendu comme les corps; mais tout cela d'une autre manière que ses créatures. Ainsi Dieu est partout dans le monde et au delà; mais l'âme n'est nulle part dans les corps; elle ne connaît point dans le cerveau, comme vous vous l'imaginez; elle ne connaît que dans la substance intelligible du Verbe divin, quoiqu'elle ne connaisse en Dieu qu'à cause de ce qui se passe dans une certaine portion de matière qu'on appelle le cerveau. Elle ne remue point non plus les membres de son corps par l'application d'une force qui appartienne à sa nature. Elle ne les remue que parce que celui qui est partout par son immensité exécute par sa puissance les décrets impuissants de ses créatures. Ne dites donc pas, Ariste, que Dieu est dans le monde qu'il gouverne comme l'âme dans le corps qu'elle anime; car il n'y a rien de vrai dans votre comparaison : non-seulement parce que l'âme ne peut être dans le corps, ni le corps en elle, mais encore parce que les esprits ne pouvant opérer dans les corps qu'ils animent, ils ne peuvent par conséquent se répandre en eux par leur opération, comme vous le prétendez de l'opération divine, par laquelle seule, selon vous, Dieu se trouve partout.

Ariste. — Ce que vous me dites là me paraît bien difficile. J'y penserai. Mais cependant dites-moi, je vous prie, avant que le monde fût et que Dieu y opérât, où était-il?

VII. Théodore. — Je vous le demande, Ariste, vous qui voulez que Dieu ne soit dans le monde que par son opération. Vous ne répondez point? Hé bien, je vous dis qu'avant la création du monde Dieu était où il est présentement, et où il serait, quand le monde rentrerait dans le néant. Il était en lui-même. Quand je vous dis que Dieu est dans le monde et infiniment au delà, vous n'entrez point dans ma pensée, si vous croyez que le monde

et les espaces imaginaires soient, pour ainsi dire, le lieu qu'occupe la substance infinie de la Divinité. Dieu n'est dans le monde que parce que le monde est en Dieu; car Dieu n'est qu'en lui-même, que dans son immensité. S'il crée de nouveaux espaces, il n'acquiert pas pour cela une nouvelle présence à cause de ces espaces, il n'augmente pas son immensité, il ne se fait pas un lieu nouveau, il est éternellement et nécessairement où ces espaces sont créés; mais il n'y est pas localement comme ces espaces.

L'étendue, Ariste, est une réalité, et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu, aussi bien que les corps; puisque Dieu possède toutes les réalités absolues, ou toutes les perfections; mais Dieu n'est pas étendu comme les corps; car, comme je viens de vous dire, il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. Dieu connaît aussi bien que les esprits; mais il ne pense pas comme eux. Il est à lui-même l'objet immédiat de ses connaissances. Il n'y a point en lui de succession ni de variété de pensées. Une de ses pensées n'enferme point, comme en nous, le néant de toutes les autres. Elles ne s'excluent point mutuellement. De même Dieu est étendu aussi bien que les corps; mais il n'y a point de parties dans sa substance. Une partie n'enferme point, comme dans les corps, le néant d'aucune autre, et le lieu de sa substance n'est que sa substance même. Il est toujours un et toujours infini, parfaitement simple, et composé, pour ainsi dire, de toutes les réalités ou de toutes les perfections. C'est que le vrai Dieu c'est l'Être, et non tel être, ainsi qu'il l'a dit lui-même à Moïse son serviteur par la bouche de l'ange revêtu de ses pouvoirs. C'est l'Être sans restriction, et non l'être fini, l'être composé, pour ainsi dire, de l'être et du néant. N'attribuez donc au Dieu que nous adorons que ce que vous concevez dans l'Être infiniment parfait. N'en retranchez que le fini, que ce qui tient du néant. Et quoique vous ne compreniez pas clairement tout ce que je vous dis, comme je ne le comprends pas moi-même, vous comprendrez du moins que Dieu est tel que je le vous le représente; car vous devez savoir que pour juger dignement de Dieu, il ne faut lui attribuer que des attributs incompréhensibles. Cela est évident, puisque Dieu c'est l'infini en tout sens; que rien de fini ne lui convient, et que tout ce qui est infini en tout sens est en toutes manières incompréhensible à l'esprit humain.

Ariste. — Ah! Théodore, je commence à reconnaître que je portais de Dieu des jugements bien indignes, parce que j'en jugeais confusément par moi-même, ou sur des idées qui ne peuvent représenter que les créatures; il me paraît évident que tout jugement qui n'est point formé sur la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être incompréhensible, n'est pas digne de la Divinité. Assurément, si les païens n'avaient abandonné cette notion, ils n'auraient pas fait de leurs chimères de fausses divinités; et si les Chrétiens suivaient toujours cette notion de l'Être ou de l'infini, qui est naturellement gravée dans notre esprit, ils ne parleraient pas de Dieu comme quelques-uns en parlent.

VIII. Théotime. — Vous paraissez, Ariste, bien content de ce que Théodore vient de vous dire, que les attributs de Dieu sont incompréhensibles en toutes manières. Mais je crains qu'il n'y ait là de l'équivoque; car il me semble que l'on conçoit clairement une étendue immense et qui n'a point de bornes. L'esprit ne la comprend pas ou ne la mesure pas, cette étendue : je le veux; mais il en connaît clairement la nature et les propriétés. Or, qu'est-ce que l'immensité de Dieu, sinon une étendue intelligible, infinie, par laquelle non-seulement Dieu est partout, mais dans laquelle nous voyons des espaces qui n'ont point de bornes? Il n'est donc pas vrai que l'immensité de Dieu soit en tout sens incompréhensible à l'esprit humain, puisque nous connaissons fort clairement l'étendue intelligible, et si clairement, que c'est en elle et par elle que les géomètres découvrent toutes leurs démonstrations.

Ariste. — Il me semble, Théotime, que vous ne prenez pas bien la pensée de Théodore. Mais je n'ai pas assez médité cette matière : je ne puis bien vous expliquer ce que je ne fais qu'entrevoir. Je vous prie, Théodore, de répondre pour moi.

Théodore. — Quoi! Théotime, est-ce que vous confondez l'immensité divine avec l'étendue intelligible? Ne voyez-vous pas qu'il y a entre ces choses une différence infinie? L'immensité de Dieu, c'est sa substance même répandue partout, et partout tout entière, remplissant tous les lieux sans extension locale. Voilà ce que je prétends être tout à fait incompréhensible. Mais l'étendue intelligible n'est que la substance de Dieu, en tant que représentative des corps, et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent, et que représente cette même étendue intelligible, qui est leur idée ou leur archétype. Nul esprit fini ne peut comprendre l'immensité de Dieu, ni tous ces autres attributs, ou manières d'être de la Divinité, s'il m'est permis de parler ainsi. Ces manières sont toujours infinies en tout sens, toujours divines, et par conséquent toujours incompréhensibles. Mais rien n'est plus clair que l'étendue intelligible. Rien n'est plus intelligible que les idées des corps, puisque c'est par elles que nous connaissons fort distinctement, non la nature de Dieu, mais la nature de la matière. Assurément, Théotime, si vous jugez de l'immensité de Dieu sur l'idée de l'étendue, vous donnerez à Dieu une étendue corporelle. Vous la ferez infinie, cette étendue, immense tant qu'il vous plaira; mais vous n'en exclurez pas les imperfections que cette idée représente. La substance de Dieu ne sera pas tout entière partout où elle est. Jugeant de Dieu sur l'idée des créatures, et de la plus vile des créatures, vous corromprez la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être incompréhensible en toutes manières. Prenez donc garde l'un et l'autre aux jugements que vous portez sur ce que je vous dis de la Divinité. Car je vous avertis, une fois pour toutes, que lorsque je parle de Dieu et de ses attributs, si vous comprenez ce que je vous dis, si vous en avez une idée claire et proportionnée à la capacité finie de votre esprit, ou c'est que je me trompe alors, ou c'est que vous n'entendez pas ce que je veux dire; car tous les attributs absolus de la Divinité sont incompréhensibles à l'esprit humain, quoiqu'il puisse clairement comprendre ce qu'il y a en

Dieu de relatif à des créatures, je veux dire les idées intelligibles de tous les ouvrages possibles.

Théotime. — Je vois bien, Théodore, que je me trompais, en confondant l'étendue intelligible infinie avec l'immensité de Dieu. Cette étendue n'est pas la substance divine répandue partout, mais c'est elle en tant que représentative des corps, et participable par eux, à la manière dont la créature corporelle peut participer imparfaitement à l'être. Je savais bien néanmoins qu'une étendue corporelle infinie, ainsi que quelques-uns conçoivent l'univers, qu'ils composent d'un nombre infini de tourbillons, n'aurait encore rien de divin; car Dieu n'est pas l'infini en étendue, c'est l'infini tout court, c'est l'Être sans restriction. Or, c'est une propriété de l'infini qui est incompréhensible à l'esprit humain, ainsi que je vous l'ai ouï dire souvent, d'être en même temps un et toutes choses; composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, et tellement simple, que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. Certainement cette propriété convient moins à l'univers matériel et aux parties dont il est composé, qu'à la substance de l'âme, qui, sans aucune composition des parties, peut recevoir en même temps diverses modalités : léger crayon néanmoins de la simplicité et de l'université divine.

Théodore. — Vous avez raison, Théotime. Il n'y a point de substance plus imparfaite, plus éloignée de la Divinité, que la matière, fût-elle infinie. Elle répond parfaitement à l'étendue intelligible qui est son archétype, mais elle ne répond à l'immensité divine que fort imparfaitement; et elle ne répond nullement aux autres attributs de l'Être infiniment parfait.

Ariste. — Ce que vous dites-là me fait bien comprendre que cet impie de nos jours, qui faisait son Dieu de l'univers, n'en avait point. C'était un véritable athée. Mais je ne sais que penser de quantité de bonnes gens qui, faute de philosopher un peu, ont de la Divinité des sentiments bien indignes. Leur Dieu n'est point l'univers, c'est le créateur de l'univers. Voilà presque tout ce qu'ils en savent. Ce serait beaucoup, s'ils s'en tenaient là, sans corrompre la notion de l'infini. Mais en vérité je les plains, quand je pense à l'idée qu'ils se forment de l'Être incompréhensible. Théotime avait bien raison de me dire que naturellement les hommes *humanisent* toutes choses. Encore s'ils ne faisaient qu'incarner, pour ainsi dire, la Divinité, en la revêtant des qualités qui leur appartiennent, cela serait pardonnable. Mais il y en a qui la dépouillent de tous les attributs incompréhensibles et de tous les caractères essentiels à l'Être infiniment parfait, si on en excepte la puissance; encore le partagent-ils de telle manière avec ce qu'ils appellent la nature, que quoiqu'ils en laissent à Dieu la meilleure part, ils lui en ôtent tout l'exercice.

Théotime. — C'est, Ariste, de peur de fatiguer, ou du moins d'abaisser la majesté divine par de petits soins, par des actions indignes de son application et de sa grandeur; car nous croyons naturellement que Dieu doit être content des jugements que nous portons de lui, lorsque nous le faisons tel que nous devrions être nous-mêmes. L'homme est toujours pénétré du sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe dans son esprit et dans son cœur. Il ne se peut faire qu'il ne sente confusément ce qu'il est et ce qu'il souhaite d'être. Ainsi il se répand tout naturellement sur les objets de ses connaissances, et mesure sur l'humanité non-seulement tout ce qui l'environne, mais même la substance infinie de la Divinité. Il est vrai que la notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la Divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons cette notion immense comme une pure fiction de notre esprit. C'est, Ariste, que l'être en général ne frappe point nos sens, et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par la force dont ils nous ébranlent.

Ariste. — Je comprends bien tout cela, Théotime. C'est justement ce que me disait Théodore, il a sept ou huit jours. Mon esprit ne trouve point de prise aux idées abstraites que vous me proposez. Je n'en suis point sensiblement frappé; mais je ne juge pas de là que ce ne sont que de purs fantômes. Je crois que ce sont des vérités sublimes auxquelles on ne peut atteindre qu'en faisant taire son imagination et ses sens, qu'en s'élevant au-dessus de soi. Et je suis bien résolu dans la suite de ne plus juger de Dieu par moi-même, ni sur les idées qui représentent les créatures, mais uniquement par la notion de l'Être infiniment parfait. Continuez, je vous prie, Théodore, de m'interroger et de m'instruire.

X. Théodore. — Hé bien, continuons. Vous croyez que Dieu est bon, sage, juste, miséricordieux, patient, sévère?

Ariste. Doucement. Ces termes sont bien communs, je m'en défie. Je crois que Dieu est sage, bon, juste, clément, et qu'il a toutes les autres qualités que l'Ecriture lui attribue; mais je ne sais si tous ceux qui prononcent ces mots conçoivent les mêmes choses. L'Être infiniment parfait est bon, juste, miséricordieux! Cela me paraît obscur. Définissez-moi ces termes.

Théodore. — Oh! oh! Ariste, vous appréhendez la surprise. Vous faites bien. Quand on philosophe sur des matières délicates et sublimes, les équivoques sont à craindre, et les termes les plus communs n'en sont pas les plus exempts. Il faudrait donc définir ces mots, mais cela n'est pas si facile. Répondez-moi auparavant à ce qui peut servir à les éclaircir. Pensez-vous que Dieu connaisse et qu'il veuille?

Ariste. — Pour cela, oui. Je ne doute nullement que Dieu ne connaisse et qu'il ne veuille.

Théodore. — D'où vient que vous n'en doutez pas? Est-ce à cause que vous connaissez et que vous voulez vous-même?

Ariste. — Non, Théodore. C'est que je sais que connaître et vouloir sont des perfections; car quoique je sente que je souffre, que je doute, je suis certain que Dieu ne sent et ne doute pas. Et quand je dis que Dieu connaît et qu'il veut, je ne prétends pas que ce soit comme les hommes. Je prétends seulement en général

que Dieu veut et connaît, et je vous laisse à vous et à Théotime à en expliquer la manière.

Théodore. — Comment, la manière ? Toutes les manières divines sont incompréhensibles. Nous ne savons pas comment nous connaissons nous-mêmes, ni comment nous voulons; car n'ayant point d'idée claire de notre âme, nous ne pouvons rien comprendre clairement dans des propres modalités. A plus forte raison nous ne vous expliquerons pas exactement la manière dont Dieu connaît et dont il veut. Néanmoins, consultez la notion de l'Être infiniment parfait. Voyez si je la suis; car je vous dis hardiment que Dieu est à lui-même sa propre lumière; qu'il découvre dans sa substance les essences de tous les êtres et toutes leurs modalités possibles; et dans ses décrets leur existence et toutes leurs modalités actuelles.

Ariste. — Il me semble que vous ne vous hasardez pas beaucoup.

XI. Théodore. — Je ne le prétends pas aussi. Mais puisque vous recevez ce principe, tirons-en des conséquences. Dieu connaît en lui tout ce qu'il connaît. Donc toutes les vérités sont en Dieu, puisqu'étant infiniment parfait, il n'y en a aucune qui échappe à ses connaissances. Donc sa substance renferme tous les rapports intelligibles; car les vérités ne sont que des rapports réels, et les faussetés des rapports imaginaires. Donc Dieu n'est pas seulement sage, mais la sagesse; non-seulement savant, mais la science; non-seulement éclairé, mais la lumière qui l'éclaire lui et même toutes les intelligences: car c'est dans sa propre lumière que vous voyez ce que je vois, et qu'il voit lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois que tous les diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis certain que Dieu lui-même le voit, et que tous les esprits, ou le voient actuellement, ou le peuvent voir. Oui, je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que je vois, la même vérité, le même rapport que j'apperçois maintenant entre 2 et 2, et 4. Or, Dieu ne voit rien que dans sa substance. Donc cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois. Vous savez tout cela, Ariste, et vous en êtes déjà demeuré d'accord. Mais ces principes s'échappent facilement, et ils sont d'ailleurs de si grande importance, que ce n'est pas perdre son temps que de les rappeler dans son esprit et se les rendre familiers.

Ariste. — Voilà donc une des grandes différences qu'il y a entre la manière dont Dieu connaît et celle dont nous connaissons. Dieu connaît en lui-même toutes choses, et nous ne connaissons rien en nous; nous ne connaissons rien que dans une substance qui n'est point à nous. Dieu est sage par sa propre sagesse; mais nous ne devenons sages que par l'union que nous avons avec la sagesse éternelle, immuable, nécessaire, commune à toutes les intelligences; car il est bien clair qu'un esprit aussi limité que le nôtre ne peut pas trouver dans sa propre substance les idées ou les archétypes de tous les êtres possibles et de leurs rapports infinis. Mais, de plus, je suis si certain que les hommes, les anges, et Dieu même voient les mêmes vérités que je vois, qu'il ne m'est pas possible de douter que c'est la même lumière qui éclaire tous les esprits.

XII. Théotime. — Assurément, Ariste, si Dieu voit précisément ce que nous voyons, quand nous pensons que deux fois deux font quatre, c'est en Dieu seul que nous voyons cette vérité, car Dieu ne la voit que dans sa sagesse. Il ne voit même que nous y pensons actuellement que dans ses décrets et dans son éternité, car il ne tire point ses connaissances de ce qui se passe actuellement dans ses créatures. Mais ne pourrait-on point dire que les esprits ne voient point les mêmes vérités, mais des vérités semblables ? Dieu voit que 2 fois 2 font 4. Vous le voyez, je le vois. Voilà trois vérités semblables, et non point une seule et unique vérité.

Ariste. — Voilà trois perceptions semblables d'une seule et même vérité; mais comment trois vérités semblables ? Et qui vous a dit qu'elles sont semblables ? Avez-vous comparé vos idées avec les miennes et avec celles de Dieu, pour en reconnaître clairement la ressemblance ? Qui vous a dit que demain, que dans tous les siècles, vous verrez comme aujourd'hui que 2 fois 2 font 4 ? Qui vous a dit que Dieu même ne peut faire d'esprits capables de voir clairement que 2 fois 2 ne soient pas 4 ? Assurément c'est que vous voyez la même vérité que je vois, mais par une perception qui n'est pas la mienne, quoique peut-être semblable à la mienne. Vous voyez une vérité commune à tous les esprits, mais par une perception qui vous appartient à vous seul; car nos perceptions, nos sentiments, toutes nos modalités sont particulières. Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, éternelle; car vous êtes si certain de l'immutabilité de vos idées, que vous ne craignez point de les voir demain toutes changées. Comme vous savez qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous bien assuré qu'elles ne se dissiperont jamais. Or, si vos idées sont éternelles et immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans la substance éternelle et immuable de la Divinité. Cela ne se peut contester. C'est en Dieu seul que nous voyons la vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire, lui et toutes les intelligences. Il est sage par sa propre sagesse, et nous ne le pouvons être que par l'union que nous avons avec lui. Ne disputons point de ces principes. Ils sont évidents, ce me semble, et le fondement de la certitude que nous trouvons dans les sciences.

Théotime. — J'ai bien de la joie, Ariste, de voir que vous êtes convaincu, non-seulement que la puissance de Dieu est la cause efficace de nos connaissances, car je pense que vous n'en doutez pas, mais encore que sa sagesse en est la cause formelle, qui nous éclaire immédiatement, et sans l'entremise d'aucune créature. Je vois bien que Théodore vous a entretenu sur cette matière. Je lui dois aussi ce que vous tenez de lui et qu'il dit tenir de saint Augustin.

Théodore. — Nous convenons donc tous que Dieu est infiniment sage, et cela essentiellement et par lui-même, par la nécessité de son être; que les hommes ne peuvent être sages que par la lumière de la sagesse divine; que cette lumière leur est communiquée en conséquence de leur attention, qui est la cause occasionnelle qui détermine l'efficace des lois générales de l'union de leur es-

prit avec la raison universelle, ainsi que nous expliquerons dans la suite. Prouvons maintenant que Dieu est juste.

XIII. Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités. Or, on peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'exigent par leur évidence que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements. Ce n'est pas néanmoins que les rapports de perfection puissent être clairement connus, s'ils ne s'expriment par des rapports de grandeur. Mais il ne faut pas nous arrêter à cela. Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc. L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non-seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité. Prenez donc garde.

Dieu renferme en lui tous les rapports de perfection. Or, il connaît et il aime tout ce qu'il renferme dans la simplicité de son être. Donc il estime et il aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables et estimables. Il aime invinciblement l'ordre immuable, qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attributs et entre les idées qu'il renferme dans sa substance. Il est donc juste essentiellement et par lui-même. Il ne peut pécher, puisque s'aimant invinciblement, il ne peut qu'il ne rende justice à ses divines perfections, à tout ce qu'il est, à tout ce qu'il renferme. Il ne peut même vouloir positivement et directement produire quelque dérèglement dans son ouvrage, parce qu'il estime toutes les créatures selon la proportion de la perfection de leurs archétypes. Par exemple, il ne peut sans raison vouloir que l'esprit soit soumis au corps; et si cela se trouve, c'est que maintenant l'homme n'est point tel que Dieu l'a fait. Il ne peut favoriser l'injustice; et si cela est, c'est que l'uniformité de sa conduite ne doit pas dépendre de l'irrégularité de la nôtre. Le temps de sa vengeance viendra. Il ne peut vouloir ce qui corrompt son ouvrage; et s'il s'y trouve des monstres qui le défigurent, c'est qu'il rend plus d'honneur à ses attributs par la simplicité et la généralité de ses voies, que par l'exemption des défauts qu'il permet dans l'univers, ou qu'il y produit en conséquence des lois générales qu'il a établies pour de meilleurs effets que la génération des monstres, comme nous l'expliquerons dans la suite. Ainsi Dieu est juste en lui-même juste dans ses voies, juste essentiellement, parce que toutes ses volontés sont nécessairement conformes à l'ordre immuable de la justice qu'il se doit à lui-même et à ses divines perfections.

Mais l'homme n'est point juste par lui-même; car l'ordre immuable de la justice, qui comprend tous les rapports de perfection de tous les êtres possibles et de toutes leurs qualités, ne se trouvant qu'en Dieu, et nullement dans nos propres modalités, quand l'homme s'aimerait par un mouvement dont il serait lui-même la cause, bien loin que son amour-propre pût le rendre juste, il le corromprait infiniment plus que l'amour-propre du plus scélérat des hommes; car il n'y eut jamais d'âme assez noire, et possédée d'un amour-propre si déréglé, que la beauté de l'ordre immuable ne l'ait pu frapper en certaines occasions. Nous ne sommes donc parfaitement justes que lorsque voyant en Dieu ce que Dieu y voit lui-même, nous en jugeons comme lui, nous estimons et nous aimons ce qu'il aime et ce qu'il estime. Ainsi, bien loin que nous soyons justes par nous-mêmes, nous ne serons parfaitement tels que, lorsque délivrés de ce corps qui trouble toutes nos idées, nous verrons sans obscurité la loi éternelle, sur laquelle nous réglerons exactement tous les jugements et tous les mouvements de notre cœur. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire que ceux qui ont la charité sont justes véritablement, quoiqu'ils forment souvent des jugements fort injustes. Ils sont justes dans la disposition de leur cœur; mais ils ne sont pas justes en toute rigueur, parce qu'ils ne connaissent pas exactement tous les rapports de perfection qui doivent régler leur estime et leur amour.

XIV. Ariste. — Je comprends, Théodore, par ce que vous me dites-là, que la justice aussi bien que la vérité habitent, pour ainsi dire, éternellement dans une nature immuable. Le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, ne sont point des inventions de l'esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C'est sur l'amour-propre qu'ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux; et par là ils se sont obligés; car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont à leur amour-propre en le punissant. Ainsi, par amour-propre, il doit observer les lois du pays où il vit; non parce qu'elles sont justes en elles-mêmes, car de là l'eau, disent-ils, on en observe de toutes contraires; mais parce qu'en s'y soumettant on n'a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux, tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout, et si je cède de mon droit, c'est que la force des concurrents m'y oblige. Ainsi, l'amour-propre est la règle de mes actions. Ma loi c'est une puissance étrangère; et si j'étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits. Peut-on rien dire de plus insensé? La force a déféré au lion l'empire sur les autres brutes; et j'avoue que c'est souvent par elle que les hommes l'usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis, et que le plus fort ait droit à tout, sans qu'il puisse jamais commettre aucune injustice, c'est assurément se ranger parmi les animaux, et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes. Oui, Théodore, je conviens que l'ordre immuable de la justice est une loi dont Dieu même ne se dispense jamais, et sur laquelle il me semble que tous les esprits doivent régler leur conduite. Dieu est juste essentiellement et par la nécessité de son être. Mais voyons un peu s'il est bon, miséricordieux, patient;

car il me semble que tout cela ne peut guère s'accorder avec la sévérité de sa justice.

XV. Théodore. — Vous avez raison, Ariste. Dieu n'est ni bon, ni miséricordieux, ni patient selon les idées vulgaires. Ces attributs, tels qu'on les conçoit ordinairement, sont indignes de l'Être infiniment parfait. Mais Dieu possède ces qualités dans le sens que la raison nous l'apprend, et que l'Écriture, qui ne peut se contredire, nous le fait croire. Pour expliquer tout cela plus distinctement, voyons d'abord si Dieu est essentiellement juste en ce sens qu'il récompense nécessairement les bonnes œuvres, et qu'il punit indispensablement tout ce qui l'offense, ou qui blesse, pour ainsi dire, ses attributs.

Ariste. — Je conçois bien, Théodore, que si les créatures sont capables d'offenser Dieu, il ne manquera pas de s'en venger, lui qui s'aime par la nécessité de son être. Mais que Dieu puisse en être offensé, c'est ce qui ne me paraît pas concevable. Et si cela était possible, comme il s'aime nécessairement, il n'aurait jamais donné l'être, ou du moins cette liberté ou cette puissance, à des créatures capables de lui résister. Est-ce que cela n'est pas évident?

Théodore. — Vous me proposez, Ariste, une difficulté qui s'éclaircira bientôt. Suivez-moi, je vous prie, sans me prévenir. N'est-il pas clair par ce que je viens de vous dire que l'ordre immuable est la loi de Dieu, la règle inviolable de ses volontés, et qu'il ne peut s'empêcher d'aimer les choses à proportion qu'elles sont aimables?

Ariste. — C'est ce que vous venez de démontrer.

Théodore. — Donc Dieu ne peut pas vouloir que ses créatures n'aiment pas selon ce même ordre immuable. Il ne peut les dispenser de suivre cette loi. Il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui mérite le moins d'être aimé. Quoi! vous hésitez? Est-ce que cela ne vous paraît pas certain?

Ariste. — J'y trouve de la difficulté. Je suis convaincu, par une espèce de sentiment intérieur, que Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime et qu'on estime davantage ce qui mérite le moins d'être aimé et d'être estimé; mais je ne le vois pas bien clairement. Car que fait à Dieu notre amour et notre estime? Rien du tout. Nous voulons peut-être qu'on nous estime, nous, et qu'on nous aime, parce que nous avons tous besoin les uns des autres. Mais Dieu est si au-dessus de ses créatures, qu'apparemment il ne prend aucun intérêt dans les jugements que nous portons de lui et de ses ouvrages. Cela a du moins quelque vraisemblance.

Théodore. — Cela n'en a que trop pour des esprits corrompus. Il est vrai, Ariste, que Dieu ne craint et n'espère rien de nos jugements. Il est indépendant; il se suffit abondamment à lui-même. Cependant il prend nécessairement intérêt dans nos jugements et dans les mouvements de notre cœur. En voici la preuve. C'est que les esprits n'ont une volonté, ou ne sont capables de vouloir ou d'aimer qu'à cause du mouvement naturel et invincible que Dieu leur imprime sans cesse pour le bien. Or, Dieu n'agit en nous que parce qu'il veut agir; et il ne peut vouloir agir que par sa volonté, que par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Et c'est l'ordre de ces divines perfections qui est proprement sa loi, puisqu'il est juste essentiellement et par la nécessité de son être, ainsi que je viens de vous le prouver. Il ne peut donc pas vouloir que notre amour, qui n'est que l'effet du sien, soit contraire au sien, tende où le sien ne tend pas. Il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui est le moins aimable. Il veut nécessairement que l'ordre immuable, qui est sa loi naturelle, soit aussi la nôtre. Il ne peut ni s'en dispenser, ni nous en dispenser. Et puisqu'il nous a fait tels que nous pouvons suivre ou ne suivre pas cette loi naturelle et indispensable, il faut que nous soyons tels que nous puissions être ou punis ou récompensés. Oui, Ariste, si nous sommes libres, c'est une conséquence que nous pouvons être heureux ou malheureux; et si nous sommes capables de bonheur ou de malheur, c'est une preuve certaine que nous sommes libres. Un homme dont le cœur est déréglé par le mauvais usage de sa liberté rentre dans l'ordre de la justice que Dieu doit à ses divines perfections, si ce pécheur est malheureux à proportion de ses désordres. Or, Dieu aime l'ordre invinciblement. Donc il punit indispensablement ce qui le blesse. Ce n'est pas que le pécheur offense Dieu, dans le sens qu'un homme en offense un autre, ni que Dieu le punisse par le plaisir qu'il trouve dans la vengeance; mais c'est que Dieu ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est, selon que l'exige l'ordre immuable des rapports nécessaires de tout ce qu'il renferme, dont la disposition des parties de l'univers doit porter le caractère. Ainsi, Dieu n'est point indifférent à l'égard de la punition de nos désordres. Il n'est ni clément, ni miséricordieux, ni bon selon les idées vulgaires, puisqu'il est juste essentiellement, et par l'amour naturel et nécessaire qu'il porte à ses divines perfections. Il peut différer la récompense et la peine, selon que l'exige ou le permet l'ordre de sa providence, qui l'oblige à suivre ordinairement les lois générales qu'il a établies pour gouverner le monde d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Mais il ne peut se dispenser de rendre tôt ou tard aux hommes selon leurs œuvres. Dieu est bon aux bons, méchant, pour ainsi dire, aux méchants, comme le dit l'Écriture : « Cum « electo electus eris, et cum perverso perverteris. » Il est clément et miséricordieux; mais c'est en son fils et par son fils : « Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium « suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non « pereat, sed habeat vitam æternam. » Il est bon aux pécheurs en ce sens, qu'il leur donne par Jésus-Christ les grâces nécessaires pour changer la méchante disposition de leur cœur, afin qu'ils cessent d'être pécheurs, qu'ils fassent de bonnes œuvres; et qu'étant devenus bons et justes, il puisse être bon à leur égard, leur pardonner leurs péchés en vue des satisfactions de Jésus-Christ, et couronner ses propres dons, ou les mérites qu'ils auront acquis par le bon usage de sa grâce. Mais Dieu est toujours sévère, toujours observateur exact des lois éternelles, toujours agissant selon ce qu'il est, selon ce qu'exigent ses propres attributs, ou cet ordre immuable des rapports nécessaires des perfections divines que renferme la substance qu'il aime invinciblement et par la nécessité de

son être. Tout cela, Ariste, est conforme à l'Écriture, aussi bien qu'à la notion qu'ont tous les hommes de l'Être infiniment parfait; quoique cela ne s'accorde nullement avec les idées grossières de ces pécheurs stupides et endurcis, qui veulent un Dieu humainement débonnaire et indulgent, ou un Dieu qui ne se mêle point de nos affaires et qui soit indifférent sur la vie que nous menons.

ARISTE. — Je ne crois pas qu'on puisse douter de ces vérités.

THÉODORE. — Pensez-y bien, Ariste, afin d'en demeurer convaincu, non-seulement par une espèce de sentiment intérieur, par lequel Dieu en persuade intérieurement tous ceux dont le cœur n'est point endurci et entièrement corrompu, mais encore par une évidence telle que vous puissiez le démontrer à ces rares génies, qui croient avoir trouvé dans l'amour-propre les vrais principes de la morale naturelle.

NEUVIÈME ENTRETIEN.

Que Dieu agit toujours selon ce qu'il est; qu'il a tout fait pour sa gloire en Jésus-Christ, et qu'il n'a point formé ses desseins sans avoir égard aux voies de les exécuter.

I. THÉODORE. — Que pensez-vous aujourd'hui, Ariste, de ce que nous dîmes hier? Avez-vous bien contemplé la notion de l'infini, de l'Être sans restriction, de l'Être infiniment parfait; et pouvez-vous maintenant l'envisager toute pure, sans la revêtir des idées des créatures, sans l'incarner, pour ainsi dire, sans la limiter, sans la corrompre, pour l'accommoder à la faiblesse de l'esprit humain?

ARISTE. — Ah! Théodore, qu'il est difficile de séparer de la notion de l'être les idées de tels et tels êtres! Qu'il est difficile de ne rien attribuer à Dieu de ce qu'on sent en soi-même! Nous humanisons à tous moments la Divinité; nous limitons naturellement l'infini. C'est que l'esprit veut comprendre ce qui est est incompréhensible; il veut voir le Dieu invisible. Il le cherche dans les idées des créatures; il s'arrête à ses propres sentiments qui le touchent et qui le pénètrent. Mais que tout cela est éloigné de représenter la Divinité! et que ceux qui jugent des perfections divines par le sentiment intérieur de ce qui se passe en eux portent des jugements étranges des attributs de Dieu et de sa Providence adorable! J'entrevois ce que je vous dis; mais je ne le vois pas encore assez bien pour m'en expliquer.

THÉODORE. — Vous avez médité, Ariste. Je le sens bien par votre réponse. Vous comprenez que pour juger solidement des attributs divins et des règles de la Providence, il faut écarter sans cesse de la notion de l'être les idées de tels et tels êtres, et ne consulter jamais ses propres sentiments intérieurs. Cela suffit. Continuons notre route et prenons garde tous trois que nous ne donnions dans ce dangereux écueil de juger de l'infini par quelque chose de fini.

ARISTE. — Nous y donnerons assurément, Théodore, car tous les courants nous y portent. Je l'ai bien éprouvé depuis hier.

THÉODORE. — Je le crois, Ariste. Mais peut-être n'y ferons-nous pas naufrage. Du moins n'y donnons pas inconsidérément comme le commun des hommes. J'espère que nous éviterons par notre vigilance mutuelle un bon nombre d'erreurs dangereuses, dans lesquelles on se précipite aveuglément. Ne flattons point, Ariste, notre paresse mutuelle. Courage! notre maître commun, qui est l'auteur de notre foi, nous en donnera quelque intelligence, si nous savons l'interroger avec une attention sérieuse, et avec le respect et la soumission qui est due à sa parole et à l'autorité infaillible de son Église. Commençons donc.

II. Hier, Ariste, vous demeurâtes d'accord que Dieu connaissait et qu'il voulait, non parce que nous connaissons et que nous voulons, mais parce que connaître et vouloir sont de véritables perfections. Qu'en pensez-vous maintenant? Je prétends aujourd'hui considérer la Divinité dans ses voies, et comme sortant, pour ainsi dire, hors d'elle-même, comme prenant le dessein de répandre au dehors dans la production de ses créatures. Ainsi il faut bien s'assurer que Dieu connaît et qu'il veut, puisque sans cela il est impossible de comprendre qu'il puisse rien produire au dehors. Car comment agirait-il sagement sans connaissance? Comment formerait-il l'univers sans le vouloir? Croyez-vous donc, Ariste, que celui qui se suffit à lui-même soit capable de former quelque désir?

ARISTE. — Vous m'interrogez de manière que vous faites toujours naître en moi de nouveaux doutes. Je vois bien que c'est que vous ne voulez pas me surprendre, ni laisser derrière nous quelque retraite aux préjugés. Hé bien donc, Théodore, je ne doute nullement que Dieu ne connaisse; mais je doute qu'il puisse jamais rien vouloir et qu'il ait jamais rien voulu; car que pourrait-il vouloir, lui qui se suffit pleinement à lui-même? Nous voulons, nous autres; mais c'est une marque certaine de notre indigence. N'ayant pas ce qu'il nous faut, nous le désirons. Mais l'Être infiniment parfait ne peut rien vouloir, rien désirer, puisqu'il voit bien que rien ne lui manque.

THÉODORE. — Oh! oh! Ariste, vous me surprenez. *Dieu ne peut rien vouloir*. Mais quoi! l'Être infiniment parfait peut-il nous avoir créés malgré lui, ou sans l'avoir bien voulu? Nous sommes, Ariste; ce fait est constant.

ARISTE. — Oui, nous sommes; mais nous ne sommes point faits. Notre nature est éternelle. Nous sommes une émanation nécessaire de la Divinité. Nous en faisons partie. L'Être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est.

THÉODORE. — Encore!

ARISTE. — Ne pensez pas, Théodore, que je sois assez impie et assez insensé pour donner dans ces rêveries. Mais je suis bien aise que vous m'appreniez à les réfuter; car j'ai ouï dire qu'il y a des esprits assez corrompus pour s'en laisser charmer.

THÉODORE. — Je ne sais, Ariste, si tout ce qu'on dit maintenant de certaines gens est bien sûr; et si même ces anciens philosophes, qui ont imaginé l'opinion que vous proposez, l'ont jamais crue véritable; car quoiqu'il

y ait un peu d'extravagances dont les hommes ne soient capables, je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés; car enfin l'auteur qui a renouvelé cette impiété convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles: quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties! Quel monstre! Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est: car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications; un Dieu se punissant, ou se vengeant de soi-même; en un mot, un Être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers: quelle notion plus remplie de contradictions visibles! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles. Croyez-moi, Ariste, jamais homme de bon sens n'a été bien persuadé de cette folie, quoique plusieurs personnes l'aient soutenue, comme en étant bien persuadés; car l'amour-propre est si bizarre, qu'il peut bien nous donner des motifs d'en faire confidence à nos compagnons de débauche et de vouloir en paraître bien convaincus. Mais il est impossible de la croire véritable, pour peu qu'on soit capable de raisonner et de craindre de se tromper. Ceux qui la soutiennent n'en peuvent être intérieurement persuadés, si la corruption de leur cœur ne les a tellement aveuglés, que ce serait perdre le temps que de prétendre les éclairer. Revenons donc, Ariste.

III. Nous sommes; ce fait est constant. Dieu est infiniment parfait. Donc nous dépendons de lui. Nous ne sommes point malgré lui; nous ne sommes que parce qu'il veut que nous soyons. Mais comment Dieu peut-il vouloir que nous soyons, lui qui n'a nul besoin de nous? Comment un être à qui rien ne manque, qui se suffit pleinement à lui-même, peut-il vouloir quelque chose? Voilà ce qui fait la difficulté.

Ariste. — Il me semble qu'il est facile de la lever; car il n'y a qu'à dire que Dieu n'a pas créé le monde pour lui, mais pour nous.

Théodore. — Mais nous, pour qui nous a-t-il créés?

Ariste. — Pour lui-même.

Théodore. — La difficulté revient; car Dieu n'a nul besoin de nous.

Ariste. — Disons donc, Théodore, que Dieu ne nous a faits que par pure bonté, par pure charité pour nous-mêmes.

Théodore. — Ne disons pas cela, Ariste, du moins sans l'expliquer; car il me paraît évident que l'Être infiniment parfait s'aime infiniment, s'aime nécessairement; que sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections; que le mouvement de son amour ne peut, comme en nous, lui venir d'ailleurs, ni par conséquent le porter ailleurs; qu'étant uniquement le principe de son action, il faut qu'il en soit la fin; qu'en Dieu, en un mot, tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé, ou contraire à l'ordre immuable qu'il renferme et qui est la loi inviolable des volontés divines. Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour lui; car Dieu ne peut vouloir que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. La raison, le motif, la fin de ses décrets ne peut se trouver qu'en lui.

Ariste. — Je sens de la peine à me rendre à vos raisons, quoiqu'elles me paraissent évidentes.

Théotime. — Ne voyez-vous pas, Ariste, que c'est humaniser la Divinité, que de chercher hors d'elle le motif et la fin de son action? Mais si cette pensée, de faire agir Dieu uniquement par pure bonté pour les hommes, vous charme si fort, d'où vient qu'il y aura vingt fois, cent fois plus de réprouvés que d'élus?

Ariste. — C'est le péché du premier homme.

Théotime. — Oui; mais que Dieu n'empêchait-il ce péché si funeste à des créatures qu'il fait et qu'il a faites par pure bonté?

Ariste. — Il y a eu ses raisons.

Théotime. — Dieu a donc en lui-même de bonnes raisons de tout ce qu'il fait, lesquelles ne s'accordent pas toujours avec une certaine idée de bonté et de charité fort agréable à notre amour-propre, mais qui est contraire à la loi divine, à cet ordre immuable qui renferme toutes les bonnes raisons que Dieu peut avoir.

Ariste. — Mais, Théotime, puisque Dieu se suffit à lui-même, pourquoi prendre le dessein de créer ce monde?

Théotime. Dieu a ses raisons, sa fin, son motif, tout cela en lui-même; car avant ses décrets, que pouvait-il y avoir qui le déterminât à les former! Comme Dieu se suffit à lui-même, c'est avec une liberté entière qu'il s'est déterminé à créer le monde; car si Dieu avait besoin de ses créatures, comme il s'aime invinciblement, il les produirait nécessairement. Oui, Ariste, tout ce qu'on peut légitimement conclure de ce que Dieu se suffit à lui-même, c'est que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la Divinité; ce que la foi nous enseigne. Mais de s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant, et priver le créateur de la gloire qu'il tirera éternellement de ses créatures.

IV. Ariste. — Comment cela, Théotime? Est-ce que Dieu a créé le monde à cause de la gloire qu'il en devait retirer? Si cette gloire a été le motif qui a déterminé le créateur, voilà donc quelque chose d'étranger à Dieu qui le détermine à agir. D'où vient que Dieu s'est privé de cette gloire pendant une éternité? Mais gloire! Que voulez-vous dire par ce mot? Assurément, Théotime, vous vous engagez là dans un pas dont vous aurez de la peine à vous tirer.

Théotime. — Ce pas est difficile. Mais Théodore, qui le franchit heureusement, ne m'y laissera pas engagé.

Ariste. — Quoi, Théodore ! Dieu a fait l'univers pour sa gloire. Vous approuvez cette pensée si humaine, et si indigne de l'Etre infiniment parfait ! Prenez, je vous prie, la parole au lieu de Théotime : expliquez-vous.

Théodore. — C'est ici, Ariste, qu'il faut bien de l'attention et de la vigilance pour ne pas donner dans l'écueil que vous savez. Prenez garde que je n'y échoue.

Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrette complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi, on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités qu'il estime et qu'il aime, et qu'il est bien aise de posséder. Que s'il arrive, de plus, que quelqu'un s'arrête pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualités qu'il possède, et qu'il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent; car s'il croyait que la qualité d'architecte fût indigne de lui, s'il méprisait cet art ou cette science, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l'avoir construit lui donneraient de la confusion.

Ariste. — Prenez garde, Théodore : vous allez droit donner dans l'écueil.

Théodore. Tout ceci, Ariste, n'est qu'une comparaison : suivez-moi. Il est certain que Dieu s'aime nécessairement et toutes ses qualités. Or, il est évident qu'il ne peut agir que selon ce qu'il est. Donc son ouvrage portant le caractère des attributs dont il se glorifie, il lui fait honneur. Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. Voilà donc un des sens selon lequel Dieu agit pour sa gloire. Et, comme vous voyez, cette gloire ne lui est point étrangère; car elle n'est fondée que sur l'estime et l'amour qu'il a pour ses propres qualités. Qu'il n'y ait point d'intelligences qui admirent son ouvrage, qu'il n'y ait que des hommes insensés ou stupides qui n'en découvrent point les merveilles; qu'ils le méprisent, au contraire, cet ouvrage admirable, qu'ils le blasphèment, qu'ils le regardent, à cause des monstres qui s'y trouvent, comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle; qu'ils se scandalisent de voir l'innocence opprimée, et l'injustice sur le trône; Dieu n'en tire pas moins de cette gloire pour laquelle il agit, de cette gloire qui a pour principe l'amour et l'estime qu'il a de ses qualités, de cette gloire qui le détermine toujours à agir selon ce qu'il est, ou d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Ainsi, supposé que Dieu veuille agir, il ne peut qu'il n'agisse pour sa gloire selon ce premier sens, puisqu'il ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est et par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Mais comme il se suffit à lui-même, cette gloire ne peut le déterminer invinciblement à vouloir agir; et je crois même que cette seule gloire ne peut être un motif suffisant de le faire agir, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action qui est divine; car enfin l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, il sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. C'est à mon sens ce qui fait la plus grande difficulté.

V. Ariste. — Pourquoi cela, Théodore? Il est facile de la lever, cette difficulté. Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre infini de tourbillons; car pourquoi s'imaginer un grand ciel qui environne tous les autres, et au delà duquel il n'y ait plus rien?

Théodore. — Non, Ariste; laissons à la créature le caractère qui lui convient; ne lui donnons rien qui approche des attributs divins. Mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini.

Ariste. — Comment cela?

Théodore. — Par l'union d'une personne divine.

Ariste. — Ah! Théodore, vous avez toujours recours aux vérités de la foi pour vous tirer d'affaire. Ce n'est pas là philosopher.

Théodore. — Que voulez-vous, Ariste; c'est que j'y trouve mon compte, et que sans cela je ne puis trouver le dénouement de mille et mille difficultés. Quoi donc! est-ce que l'univers sanctifié par Jésus-Christ, et subsistant en lui, pour ainsi dire, n'est pas plus divin, plus digne de l'action de Dieu, que tous vos tourbillons infinis?

Ariste. — Oui, sans doute. Mais si l'homme n'eût point péché, le Verbe ne serait point incarné.

Théodore. — Je ne sais, Ariste. Mais quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action. Est-ce que le Verbe ne peut s'unir à l'ouvrage de Dieu sans s'incarner? Il s'est fait homme; mais ne pouvait-il pas se faire ange? Il est vrai qu'en se faisant homme, il s'unit en même temps aux deux substances, esprit et corps, dont l'univers est composé; et que par cette union il sanctifie toute la nature. C'est pour cela que je ne sais point si le péché a été la seule cause de l'incarnation du fils de Dieu. Mais Dieu a pu faire à l'ange la grâce qu'il a faite à l'homme. Au reste, Dieu a prévu et permis le péché. Cela suffit; car c'est une preuve certaine que l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que le même univers dans sa première construction : autrement Dieu n'aurait jamais laissé corrompre son ouvrage. C'est une marque assurée que le principal des desseins de Dieu c'est l'incarnation de son fils. Voyons donc, Ariste, comment Dieu agit pour sa gloire. Justifions cette proposition qui vous a paru si commune, et peut-être si vide de sens et si insoutenable.

VI. Premièrement, Dieu pense à un ouvrage qui par son excellence et par sa beauté exprime des qualités qu'il

aime invinciblement, et qu'il est bien aise de posséder. Mais cela néanmoins ne lui suffit pas pour prendre le dessein de le produire, parce qu'un monde fini, un monde profane n'ayant encore rien de divin, il ne peut avoir de rapport à son action qui est divine. Que fait-il? Il le rend divin par l'union d'une personne divine. Et par là il le relève infiniment, et reçoit de lui, à cause principalement de la Divinité qu'il lui communique, cette première gloire qui se rapporte avec celle de cet architecte, qui a construit une maison qui lui fait honneur, parce qu'elle exprime des qualités qu'il se glorifie de posséder. Dieu reçoit, dis-je, cette première gloire réchauffée, pour ainsi dire, d'un éclat infini. Néanmoins Dieu ne tire que de lui-même la gloire qu'il reçoit de la sanctification de son Eglise, ou de cette maison spirituelle dont nous sommes les pierres vivantes sanctifiées par Jésus-Christ.

Cet architecte reçoit encore une seconde gloire des spectateurs et des admirateurs de son édifice : et c'est peut-être dans la vue de cette espèce de gloire qu'il s'est efforcé de le faire le plus magnifique et le plus superbe qu'il a pu. Aussi est-ce dans la vue du culte que notre souverain prêtre devait établir en l'honneur de la Divinité, que Dieu s'est résolu de se faire un temple dans lequel il fût éternellement glorifié. Oui, Ariste, viles et méprisables créatures que nous sommes, nous rendons par notre divin chef, et nous rendrons éternellement à Dieu des honneurs divins, des honneurs dignes de la majesté divine, des honneurs que Dieu reçoit et qu'il recevra toujours avec plaisir. Nos adorations et nos louanges sont en Jésus-Christ des sacrifices de bonne odeur. Dieu se plaît dans ses sacrifices spirituels et divins; et s'il s'est repenti d'avoir établi un culte charnel et même d'avoir fait l'homme [1], il en a juré par lui-même, jamais il ne se repentira de l'avoir réparé, de l'avoir sanctifié, de nous avoir faits ses prêtres sous notre souverain pontife le vrai Melchisédech [2]. Dieu nous regarde en Jésus-Christ comme des dieux, comme ses enfants, comme ses héritiers et comme les cohéritiers de son fils bien-aimé [3]. Il nous a adoptés en ce cher fils : c'est par lui qu'il nous donne accès auprès de sa majesté suprême; c'est par lui qu'il se complaît dans son ouvrage; c'est par ce secret qu'il a trouvé dans sa sagesse, qu'il sort hors de lui-même, s'il est permis de parler ainsi, hors de sa sainteté qui le sépare infiniment de toutes les créatures; qu'il sort, dis-je, avec une magnificence dont il tire une gloire capable de le contenter. L'Homme-Dieu le précède partout dans ses voies, il justifie tous ses desseins, et lui fait rendre par ses créatures des honneurs dont il doit être content. Jésus-Christ ne paraît que dans la plénitude des temps; mais il est avant tous les siècles dans les desseins du Créateur : et lorsqu'il naît en Bethléem, c'est alors que voilà Dieu glorifié; c'est alors que le voilà satisfait de son ouvrage. Tous les esprits bienheureux reconnaissent cette vérité, lorsque l'ange annonce aux pasteurs la naissance du Sauveur. *Gloire à Dieu*, disent-ils tous d'un commun accord, *paix en terre; Dieu se complaît dans les hommes* [1]. Oui, assurément, l'incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu : c'est ce qui justifie sa conduite; c'est, si je ne me trompe, le seul dénoûment de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes [2].

[1] Hebr. 7, 20, 21 6, 17.
[2] 1 Pet. 2, 9.
[3] 1 Joan. 3, 1, 22, Rom. 8, 16, 17.

L'homme, Ariste, est pécheur; il n'est point tel que Dieu l'a fait. Dieu a donc laissé corrompre son ouvrage. Accordez cela avec sa sagesse et avec sa puissance; tirez-vous seulement de ce méchant pas sans le secours de l'Homme-Dieu, sans admettre de médiateur, sans concevoir que Dieu a eu principalement en vue l'incarnation de son fils. Je vous en défie avec tous les principes de la meilleure philosophie. Pour moi, je vous l'avoue, je me trouve court à tous moments, lorsque je prétends philosopher sans le secours de la foi : c'est elle qui me conduit et qui me soutient dans mes recherches sur les vérités qui ont quelque rapport à Dieu, comme sont celles de la métaphysique; car, pour les vérités mathématiques, celles qui mesurent les grandeurs, les nombres, les temps, les mouvements, tout ce qui ne diffère que par le plus et par le moins, je demeure d'accord que la foi ne sert de rien pour les découvrir, et que l'expérience suffit avec la raison pour se rendre savant dans toutes les parties de la la physique.

VII. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, ce que vous me dites-là, et je le trouve assez conforme à la raison; je sens même une secrette joie de voir qu'en suivant la foi on s'élève à l'intelligence des vérités que saint Paul nous apprend en plusieurs endroits de ses admirables épîtres. Mais il se présente à mon esprit deux petites difficultés : la première, c'est qu'il semble que Dieu n'a pas été parfaitement libre dans la production de son ouvrage, puisqu'il en tire une gloire infinie et qui le contente si fort; la seconde, c'est que du moins il ne devait pas se priver une éternité de la satisfaction qu'il a de se voir si divinement honoré par ses créatures.

Théodore. — Je vous réponds, Ariste, que l'Être infiniment parfait se suffit pleinement à lui-même, et qu'ainsi il n'aime nécessairement que sa propre substance, que ses divines perfections. Cela est évident et suffit pour votre première difficulté; mais pour la seconde, prenez garde que Dieu ne doit jamais rien faire qui démente ses qualités, et qu'il doit laisser aux créatures essentiellement dépendantes toutes les marques de leur dépendance. Or, le caractère essentiel de la dépendance, c'est de ne n'avoir point été. Un monde éternel paraît être une émanation nécessaire de la Divinité. Il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage. Il en tire par Jésus-Christ une gloire qui le contente; mais il ne la recevrait pas cette gloire, si l'incarnation était éternelle, parce que cette incarnation blesserait ses attributs, qu'elle doit honorer autant que cela est possible.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, Premier discours, second et troisième *Éclaircissements*.
[2] Luc. 2.

Ariste. — Je vous l'avoue, Théodore, il n'y a que l'Être nécessaire et indépendant qui doive être éternel; tout ce qui n'est pas Dieu doit porter la marque essentielle de sa dépendance : cela me paraît évident. Mais Dieu, sans faire le monde éternel, pouvait le créer plus tôt qu'il n'a fait de mille millions de siècles. Pourquoi tant retarder un ouvrage dont il tire tant de gloire?

Théodore. — Il ne l'a point retardé, Ariste. Le tôt et le tard sont des propriétés du temps qui n'ont nul rapport avec l'éternité. Si le monde avait été créé mille millions de siècles plus tôt qu'il ne l'a été, on pourrait vous faire la même instance, et la recommencer sans cesse à l'infini. Ainsi Dieu n'a point créé trop tard son ouvrage, puisqu'il a fallu qu'une éternité le précédât, et que le tôt et le tard de mille millions de siècles n'avancent et ne reculent point par rapport à l'éternité.

Ariste. — Je ne sais que vous répondre, Théodore. Je penserai à ce que vous venez de me dire, que Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour l'amour qu'il se porte à lui-même; car je conçois que ce principe renferme bien des conséquences. Mais, Théotime, qu'en pensez-vous?

VIII. **Théotime.** — Ce principe me paraît incontestable; car il est évident que l'Être infiniment parfait ne peut trouver qu'en lui-même le motif de ses volontés et les raisons de sa conduite. Mais je ne sais, je voudrais bien, ce me semble, que Dieu nous aimât un peu davantage, ou qu'il fît quelque chose uniquement pour l'amour de nous; car enfin l'Écriture nous apprend que Dieu nous a tant aimés, qu'il nous a donné son fils unique. Voilà un grand don, Ariste, et qui semble marquer un amour un peu plus désintéressé que celui que Théodore lui attribue.

Ariste. — Hé bien, Théodore, que dites-vous à cela?

Théodore. — Que Théotime donne dans l'écueil, ou plutôt qu'il se sent dans le courant qui l'y porte, si ce n'est peut-être qu'il veut voir dans quelles dispositions vous êtes.

Ariste. — Vous ne répondez pas.

Théodore. — C'est que je voudrais bien que vous le fissiez vous-même; mais puisque vous voulez vous taire, donnez-vous du moins la peine de bien prendre ma pensée. Je crois, Ariste, que Dieu nous a tant aimés, qu'il nous a donné son fils, ainsi que le dit l'Écriture [1]; mais je crois aussi ce que m'apprend la même Écriture, qu'il a tant aimé son fils, qu'il nous a donnés à lui, et toutes les nations de la terre [2]. Enfin je crois encore, à cause de l'Écriture, que, s'il nous a prédestinés en son fils, et s'il a choisi son fils pour le premier des prédestinés, c'est parce qu'il en voulait faire son pontife, pour recevoir de lui, et de nous par lui, les adorations qui lui sont dues [3]; car voici en deux mots l'ordre des choses : Tout est à nous, nous sommes à Jésus-Christ, et Jésus-Christ est à Dieu. *Omnia vestra sunt*, dit saint Paul, *sive præsentia, sive futura; vos autem Christi, Christus autem Dei* [1]. C'est que Dieu est nécessairement la fin de toutes ses œuvres.

Concevez distinctement, Ariste, que Dieu aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables; que la loi qu'il suit inviolablement n'est que l'ordre immuable, que je vous ai dit plusieurs fois ne pouvoir consister que dans les rapports nécessaires des perfections divines. En un mot, concevez que Dieu agit selon ce qu'il est, et vous comprendrez sans peine qu'il nous aime si fort, qu'il fait pour nous tout ce qu'il peut faire, agissant comme il doit agir; vous comprendrez que Dieu aime les natures qu'il a faites tant qu'elles sont telles qu'il les a faites; qu'il les aime, dis-je, selon le degré de perfection que renferment leurs archétypes, et qu'il les rendra d'autant plus heureuses, qu'elles l'auront mérité en se conformant à sa loi. Vous comprendrez que Dieu d'abord a créé l'homme juste et sans aucun défaut, et que, s'il l'a fait libre, c'est qu'il a voulu le rendre heureux sans manquer à ce qu'il se doit à lui-même. Vous croirez aisément que l'homme devenu pécheur, quoique digne de la colère divine, Dieu peut encore l'aimer avec tant de charité et de bonté qu'd'envoyer son fils pour le délivrer de ses péchés. Vous ne douterez pas que Dieu chérit tellement l'homme sanctifié par Jésus-Christ, qu'il lui fait part de son héritage et de son éternelle félicité. Mais vous ne comprendrez jamais que Dieu agisse uniquement pour ses créatures, ou par un mouvement de pure bonté dont le motif ne trouve point sa raison dans les attributs divins. Encore un coup, Ariste, Dieu peut ne point agir; mais s'il agit, il ne le peut qu'il ne se règle sur lui-même, sur la loi qu'il trouve dans sa substance. Il peut aimer les hommes, mais il ne le peut qu'à cause du rapport qu'ils ont avec lui. Il trouve dans la beauté que renferme l'archétype de son ouvrage un motif de l'exécuter; mais c'est que cette beauté lui fait honneur, parce qu'elle exprime des qualités dont elle se glorifie et qu'il est bien aise de posséder. Ainsi, l'amour que Dieu nous porte n'est point intéressé en ce sens qu'il ait quelque besoin de nous; mais il l'est en ce sens, qu'il ne nous aime que par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections, que nous exprimons par notre nature (c'est la première gloire que tous les êtres rendent nécessairement à leur auteur) et que nous adorons par des jugements et des mouvements qui lui sont dûs. C'est la seconde gloire que nous donnons à Dieu par notre souverain prêtre notre Seigneur Jésus-Christ.

Théotime. — Tout cela, Théodore, me paraît suffisamment expliqué. L'Être infiniment parfait se suffit pleinement à lui-même; c'est un des noms que Dieu se donne dans l'Écriture; et cependant il a tout fait pour lui. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus* [2]. Il a tout fait en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt* [3]; tout pour la gloire qu'il retire de son Église en Jésus-

[1] Joan. 3, 16.
[2] Ps. 2, 8.
[3] Math. 28, 18, Eph. 1.

[1] I Cor. 3, 22.
[2] Prov. 16, 4.
[3] Colt. 1, 16.

Christ : *Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum*[1]. Les épîtres de saint Paul sont toutes remplies de ces vérités. C'est là le fondement de notre religion : et vous nous avez fait voir qu'il n'y a rien de plus conforme à la raison et à la notion la plus exacte de l'Être infiniment parfait. Passons à quelque autre chose. Quand Ariste aura bien pensé à tout ceci, j'espère qu'il en demeurera convaincu.

Ariste. — J'en suis déjà bien persuadé, Théotime; et il ne tient pas à moi que Théodore ne descende un peu plus dans le détail qu'il ne fait.

IX. Théodore. — Tâchons, Ariste, de bien comprendre les principes les plus généraux. Car ensuite tout le reste va tout seul : tout se développe à l'esprit avec ordre et avec une merveilleuse clarté. Voyons donc encore, dans la notion de l'Être infiniment parfait, quels peuvent être les desseins de Dieu. Je ne prétends pas que nous puissions découvrir le détail; mais peut-être en reconnaîtrons-nous ce qu'il y a de plus général, et vous verrez dans la suite que le peu que nous en aurons découvert nous sera d'un grand usage. Pensez-vous donc que Dieu veuille faire l'ouvrage le plus beau, le plus parfait qui se puisse?

Ariste. — Oui, sans doute; car plus son ouvrage sera parfait, plus il exprimera les qualités et les perfections dont Dieu se glorifie. Cela est évident par tout ce que vous venez de nous dire.

Théodore. — L'univers est donc le plus parfait que Dieu puisse faire? Mais quoi! tant de monstres, tant de désordres, ce grand nombre d'impies, tout cela contribue-t-il à la perfection de l'univers?

Ariste. — Vous m'embarrassez, Théodore. Dieu veut faire un ouvrage le plus parfait qui se puisse; car plus il sera parfait, plus il l'honorera. Cela me paraît évident; mais je conçois bien qu'il serait plus accompli, s'il était exempt de mille et mille défauts qui le défigurent. Voilà une contradiction qui m'arrête tout court. Il semble que Dieu n'ait pas exécuté son dessein, ou qu'il n'ait pas pris le dessein le plus digne de ses attributs.

Théodore. — C'est que vous n'avez pas encore bien compris les principes. Vous n'avez pas assez médité la notion de l'Être infiniment parfait qui les renferme. Vous ne savez pas encore faire agir Dieu selon ce qu'il est.

Théotime. — Mais, Ariste, ne serait-ce point que les dérèglements de la nature, les monstres et les impies mêmes, sont comme les ombres d'un tableau qui donnent de la force à l'ouvrage et du relief aux figures?

Ariste. — Cette pensée a je ne sais quoi qui plaît à l'imagination; mais l'esprit n'en est point content. Car je comprends fort bien que l'univers serait plus parfait, s'il n'y avait rien de déréglé dans aucune des parties qui le composent; et il n'y en a presque point, au contraire, où il n'y ait quelque défaut.

Théotime. — C'est donc que Dieu ne veut pas que son ouvrage soit parfait?

Ariste. — Ce n'est point cela non plus; car Dieu ne peut pas vouloir positivement et directement des irrégularités qui défigurent son ouvrage, et qui n'expriment aucune des perfections qu'il possède et dont il se glorifie. Cela me paraît évident. Dieu permet le désordre; mais il ne le fait pas, il ne le veut pas.

Théotime. — *Dieu permet*, je n'entends pas bien ce terme. A qui est-ce que Dieu permet de geler les vignes et de renverser les moissons qu'il a fait croître? Pourquoi permet-il qu'on mette dans son ouvrage des monstres qu'il ne fait et ne veut point? Quoi donc! est-ce que l'univers n'est point tel que Dieu l'a voulu?

Ariste. — Non; car l'univers n'est point tel que Dieu l'a fait.

Théotime. — Cela peut être véritable à l'égard des désordres qui s'y sont glissés par le mauvais usage de la liberté; car Dieu n'a pas fait les impies, il a permis que les hommes le devinssent. Je comprends bien cela, quoique je n'en sache pas les raisons. Mais certainement il n'y a que Dieu qui fasse les monstres.

Ariste. — Voilà d'étranges créatures que les monstres, s'ils ne font point d'honneur à celui qui leur donne l'être. Savez-vous bien, Théotime, pourquoi Dieu, qui couvre aujourd'hui de fleurs et de fruits toute la campagne, la ravagera demain par la gelée ou par la grêle?

Théotime. — C'est que la campagne sera plus belle dans la stérilité que dans la fécondité, quoique cela ne nous accommode pas. Nous jugeons souvent de la beauté des ouvrages de Dieu par l'utilité que nous en recevons, et nous nous trompons.

Ariste. — Encore vaut-il mieux en juger par leur utilité que par leur inutilité. La belle chose qu'un pays désolé par la tempête!

Théotime. — Fort belle. Un pays habité par des pécheurs doit être dans la désolation.

Ariste. — Si la tempête épargnait les terres de gens de bien, vous auriez peut-être raison. Encore serait-il plus à propos de refuser la pluie au champ d'un brutal, que de faire germer et croître son blé pour le moissonner par la grêle. Ce serait assurément le plus court; mais de plus c'est souvent le moins coupable qui est le plus maltraité. Que de contradictions apparentes dans la conduite de Dieu! Théodore m'a déjà donné des principes qui dissipent ces contradictions. Mais je les ai si mal compris, que je ne m'en souviens plus. Si vous ne voulez pas, Théotime, me mettre dans le bon chemin, car je vois bien que vous vous divertissez de l'embarras où je me trouve, laissez parler Théodore.

Théotime. — Cela est juste.

X. Théodore. — Vous voyez bien, Ariste, qu'il ne suffit pas d'avoir entrevu des principes, il faut les avoir bien compris, afin qu'ils se présentent à l'esprit dans le besoin. Écoutez donc, puisque Théotime ne veut pas vous dire ce qu'il sait parfaitement bien.

Vous ne vous trompez point de croire que plus un ouvrage est parfait, plus il exprime les perfections de l'ouvrier; et qu'il lui fait d'autant plus d'honneur, que les perfections qu'il exprime plaisent davantage à celui qui les possède, et qu'ainsi Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait qui se puisse. Mais vous ne tenez que la moitié du principe, et c'est ce qui vous laisse dans l'embar-

[1] Eph. 3, 21.

ras. Dieu veut que son ouvrage l'honore : vous le comprenez bien. Mais prenez garde, Dieu ne veut pas que ses voies le déshonorent. C'est l'autre moitié du principe. Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder.

Ainsi, ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui; car ce que Dieu veut uniquement, directement, absolument dans ses desseins, c'est d'agir toujours le plus divinement qu'il se puisse; c'est de faire porter à sa conduite, aussi bien qu'à son ouvrage, le caractère de ses attributs; c'est d'agir exactement selon ce qu'il est et selon tout ce qu'il est. Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles, et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux; et comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder. Embrassez bien ce principe, mon cher Ariste, de peur qu'il ne vous échappe; car de tous les principes, c'est peut-être le plus fécond.

Encore un coup, ne vous imaginez pas que Dieu forme jamais aveuglément de dessein, je veux dire sans l'avoir comparé avec les voies nécessaires pour son exécution. C'est ainsi qu'agissent les hommes, qui se repentent souvent de leurs résolutions, à cause des difficultés qu'ils y trouvent. Rien n'est difficile à Dieu; mais prenez garde, tout n'est pas également digne de lui. Ses voies doivent porter le caractère de ses attributs, aussi bien que son ouvrage. Il faut donc que Dieu ait égard aux voies aussi bien qu'à l'ouvrage. Il ne suffit pas que son ouvrage l'honore par son excellence, il faut de plus que ses voies le glorifient par leur divinité. Et si un monde plus parfait que le nôtre ne pouvait être créé et conservé que par des voies réciproquement moins parfaites, de manière que l'expression, pour ainsi dire, que ce nouveau monde et ces voies nouvelles donneraient des qualités divines serait moindre que celle du nôtre, je ne crains point de le dire, Dieu est trop sage, il aime trop sa gloire, il agit trop exactement selon ce qu'il est, pour pouvoir le préférer à l'univers qu'il a créé; car Dieu n'est indifférent dans ses desseins que lorsqu'ils sont également sages, également divins, également glorieux pour lui, également dignes de ses attributs; que lorsque le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal. Lorsque ce rapport est inégal, quoique Dieu puisse ne rien faire, à cause qu'il se suffit à lui-même, il ne peut choisir et prendre le pire. Il peut ne point agir; mais il ne peut agir inutilement, ni multiplier ses voies sans augmenter sa gloire. Sa sagesse lui défend de ne pas prendre de tous les desseins possibles celui qui n'est pas le plus sage. L'amour qu'il se porte à lui-même ne lui permet pas de choisir celui qui ne l'honore pas le plus.

XI. Ariste. — Je tiens bien, Théodore, votre principe. Dieu n'agit que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, que pour la gloire qu'il trouve dans le rapport que son ouvrage et ses voies jointes ensemble ont avec les perfections qu'il possède, et qu'il se glorifie de posséder. C'est la grandeur de ce rapport que Dieu considère dans la formation de ses desseins; car voilà le principe: Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, ni vouloir absolument et directement que sa gloire. Si les défauts de l'univers que nous habitons diminuent ce rapport, la simplicité, la fécondité, la sagesse des voies ou des lois que Dieu suit l'augmentent avec avantage. Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres, de désordres de toutes façons. Dieu pourrait convertir tous les hommes, empêcher tous les désordres; mais il ne doit pas pour cela troubler la simplicité et l'uniformité de sa conduite; car il doit l'honorer par la sagesse de ses voies, aussi bien que par la perfection de ses créatures. Il ne permet point les monstres; c'est lui qui les fait. Mais il ne les fait que pour ne rien changer dans sa conduite, que par respect pour la généralité de ses voies, que pour suivre exactement les lois naturelles qu'il a établies, et qu'il n'a pas néanmoins établies à cause des effets monstrueux qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse et de sa bonté. Voilà pourquoi on peut dire qu'il les permet, quoiqu'il n'y ait que lui qui les fasse. C'est qu'il ne les veut qu'indirectement, qu'à cause qu'ils sont une suite naturelle de ses lois.

Théodore. — Que vous tirez promptement vos conséquences!

Ariste. — C'est que le principe est clair, c'est qu'il est fécond.

Théodore. — D'abord, Ariste, il semble que ce principe, à cause de sa généralité, n'ait aucune solidité. Mais quand on le suit de près, il frappe tellement et si promptement par un détail de vérités étonnantes qu'il découvre, qu'on en est charmé. Apprenez de là que les principes les plus généraux sont les plus féconds. Ils paraissent d'abord comme de pures chimères. C'est leur généralité qui en est cause; car l'esprit compte pour rien ce qui ne le touche point. Mais tenez-les bien ces principes, si vous pouvez, et suivez-les; ils vous feront voir bien du pays en peu de temps.

Ariste. — Je l'éprouve bien, Théodore, lorsque je médite un peu ce que vous me dites; et maintenant même, sans aucun effort d'esprit, je vois, ce me semble, tout d'une vue, dans votre principe, l'éclaircissement de quantité de difficultés que j'ai toujours eues sur la conduite de Dieu. Je conçois que tous ces effets qui se contredisent, ces ouvrages qui se combattent et qui se détruisent, ces dé-

sordres qui défigurent l'univers, que tout cela ne marque nulle contradiction dans la cause qui le gouverne, nul défaut d'intelligence, nulle impuissance, mais une prodigieuse fécondité et une parfaite uniformité dans les lois de la nature.

THÉODORE. — Doucement, Ariste, car nous expliquerons tout cela plus exactement dans la suite.

XII. ARISTE. — Je comprends même que la raison de la prédestination des hommes se doit nécessairement trouver dans votre principe. Je croyais que Dieu avait choisi de toute éternité tels et tels, précisément parce qu'il le voulait ainsi, sans raison de son choix, ni de sa part ni de la nôtre; et qu'ensuite il avait consulté sa sagesse sur les moyens de les sanctifier et de les conduire sûrement au ciel. Mais je comprends bien que je me trompais. Dieu ne forme point aveuglément ses desseins sans les comparer avec les moyens. Il est sage dans la formation de ses décrets, aussi bien que dans leur exécution. Il y a en lui des raisons de la prédestination des élus. C'est que l'Église future, formée par les voies que Dieu y emploie, lui fait plus d'honneur que toute autre Église formée par toute voie. Car Dieu ne peut agir que pour sa gloire, que de la manière qui porte le plus le caractère de ses attributs. Dieu ne nous a point prédestinés, ni nous, ni même notre divin chef, à cause de nos mérites naturels; mais à cause des raisons que sa loi inviolable, l'ordre immuable, le rapport nécessaire des perfections qu'il renferme dans sa substance, lui fournit. Il a voulu unir son Verbe à telle nature, et prédestiner en son fils tels et tels, parce que sa sagesse lui a marqué d'en user ainsi envers eux pour sa propre gloire. Suis-je bien, Théodore, votre grand principe?

THÉODORE. — Fort bien. Mais n'appréhendez-vous point d'entrer trop avant dans la théologie? Vous voilà au milieu des plus grands mystères.

ARISTE. — Revenons; car il ne m'appartient pas de les pénétrer.

THÉOTIME. — Vous faites bien, Ariste, de revenir promptement; car saint Augustin, le grand docteur de la grâce, ne veut pas qu'on cherche des raisons du choix que Dieu fait des hommes. La prédestination est purement gratuite; et la raison pourquoi Dieu prend tel et laisse tel, c'est qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît de la faire.

ARISTE. — Quoi, Théodore! est-ce que saint Augustin prétend que Dieu ne consulte point sa sagesse dans la formation de ses desseins, mais seulement pour leur exécution?

THÉODORE. — Non, Ariste. Mais apparemment Théotime explique saint Augustin selon la pensée de certaines gens. Ce saint docteur, écrivant contre les hérétiques de son temps, rejette la méchante raison qu'ils donnaient du choix de Dieu et de la distribution de sa grâce. Mais il a toujours été prêt de recevoir celles qui sont dans l'analogie de la foi et qui ne détruisent pas la gratuité de la grâce. Voici en deux mots le raisonnement de ces hérétiques : il est bon que vous le sachiez et que vous puissiez y répondre. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Donc ils peuvent tous être sauvés par leurs forces naturelles. Mais si cela n'est pas possible sans le secours de la grâce intérieure, disaient les plus modérés, voyons un peu à qui Dieu le donnera. Dieu fait choix des uns plutôt que des autres. Hé bien, d'accord; mais du moins que son choix soit raisonnable. Or, c'est une notion commune que, qui prend le pire choisit mal. Donc si Dieu ne donne pas sa grâce également à tous, s'il choisit, il faut bien qu'il préfère les meilleurs ou les moins méchants aux plus méchants; car on ne peut pas douter que le choix qu'il fait des uns plutôt que des autres ne soit sage et raisonnable. Il n'y a point en lui acception de personnes. Il faut donc nécessairement que la raison de son choix dans la distribution de sa grâce se trouve dans le bon usage que nous pouvons encore faire de nos forces naturelles. C'est à nous à vouloir, à désirer notre guérison, à croire au Médiateur, à implorer sa miséricorde, en un mot, à commencer, et Dieu viendra au secours; nous mériterons par le bon usage de notre libre arbitre que Dieu nous donne sa grâce.

ARISTE. — Ces gens-là raisonnaient juste.

THÉODORE. — Parfaitement bien, mais sur de fausses idées; ils ne consultaient pas la notion de l'Être infiniment parfait. Ils faisaient agir Dieu comme agissent les hommes. Car, prenez garde, pourquoi pensez-vous que Dieu répande les pluies?

ARISTE. — C'est pour rendre fécondes les terres que nous cultivons.

THÉODORE. — Il n'y a donc qu'à semer ou qu'à planter dans un champ, afin qu'il y pleuve; car, puisque Dieu ne fait pas pleuvoir également sur les terres, puisqu'il fait choix, il doit choisir raisonnablement et faire pleuvoir sur les terres ensemencées plutôt que sur les autres, plutôt que sur les sablons et dans la mer. Trouvez par cette comparaison le défaut du raisonnement des ennemis de la grâce; mais ne chicanez point, je vous prie.

ARISTE. — Je vous entends, Théodore. Qu'on cultive les terres ou qu'on les laisse stériles, il n'y pleut ni plus ni moins. C'est qu'il ne pleut ordinairement qu'en conséquence des lois générales de la nature, selon lesquelles Dieu conserve l'univers. De même, la raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels. Dieu ne donne les premières grâces, j'entends celles qui nous discernent, qu'en conséquence de certaines lois générales [1]. Car Dieu n'agit pas comme les hommes, comme les causes particulières et les intelligences bornées. La raison de son choix vient de la sagesse de ses lois, et la sagesse de ses lois du rapport qu'elles ont avec ses attributs, de leur simplicité, de leur fécondité, en un mot de leur divinité. Le choix que Dieu fait des hommes dans la distribution de ses grâces est donc raisonnable et parfaitement digne de la sagesse de Dieu, quoiqu'il ne soit fondé ni sur la différence des natures, ni sur l'inégalité des mérites.

[1] *Voyez l'Entretien* XII, le second discours du *Traité de la Nature et de la Grâce*, *Réponse à la Dissertation de M. Arnauld*, ch. 7, 8, 9, 10, 11, etc.

Théodore. — Vous y voilà, Ariste. Vous avez renversé en deux mots l'appui le plus ferme du pélagianisme. Un homme qui arroserait des sablons, ou qui porterait à la mer les eaux nécessaires à son champ, ne serait pas sage. C'est néanmoins ce que Dieu fait en conséquence de ses lois; et en cela il agit très-sagement, divinement. Cela suffit pour faire taire ces orgueilleux hérétiques, qui veulent apprendre à Dieu à faire parmi les hommes un choix sage et raisonnable.

Eh bien, Théotime, appréhendez-vous encore qu'Ariste ne tombe dans le précipice dont saint Augustin fait peur, et avec raison, à ceux qui cherchent dans leurs mérites la cause de leur élection? Ariste veut que la distribution de la grâce soit purement gratuite. Soyons en repos pour lui. Plaignons plutôt certaines gens que vous connaissez, qui prétendent que Dieu choisit ses élus par sa bonté pour eux, sans sagesse et sans raison de sa part; car c'est une horrible impiété que de croire que Dieu n'est pas sage dans la formation de ses desseins, aussi bien que dans leur exécution. La prédestination est gratuite de notre part. La grâce n'est point distribuée selon nos mérites, ainsi que le soutient saint Augustin, après saint Paul et avec toute l'Église; mais elle est réglée sur une loi dont Dieu ne se dispense jamais, car Dieu a formé le dessein qui renferme la prédestination de tels et tels, plutôt que quantité d'autres, parce qu'il n'y a point de dessein plus sage que celui-là, plus digne de ses attributs. Voilà ce que vos amis ne sauraient comprendre.

XIII. **Théotime.** — Que voulez-vous, Théodore! c'est qu'on donne naturellement dans cet écueil, de juger de Dieu par soi-même. Nous aimons tous l'indépendance, et ce nous est à nous une espèce de servitude que de nous soumettre à la raison, une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ainsi, nous craignons de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage; mais Dieu est à lui-même sa sagesse. La raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle. Il l'aime nécessairement, et quoiqu'il soit obligé de la suivre, il demeure indépendant. Tout ce que Dieu veut est sage et raisonnable : non que Dieu soit au-dessus de la raison, non que ce qu'il veut soit juste précisément et uniquement parce qu'il le veut; mais parce qu'il ne peut se démentir soi-même, rien vouloir qui ne soit conforme à la loi, à l'ordre immuable et nécessaire des perfections divines.

Théodore. — Assurément, Théotime, c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la raison, et qu'il n'a point d'autre règle dans ses desseins que sa pure volonté. Ce faux principe répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Saint Augustin a prouvé invinciblement le péché originel par les désordres que nous éprouvons en nous. L'homme souffre : donc il n'est point innocent. L'esprit dépend du corps : donc l'homme est corrompu, il n'est point tel que Dieu l'a fait. Dieu ne peut soumettre le plus noble au moins noble; car l'ordre ne le permet pas. Quelles conséquences pour ceux qui ne craignent point de dire que la volonté de Dieu est la seule règle de ses actions! Ils n'ont qu'à répondre que Dieu l'a ainsi voulu : que c'est notre amour-propre qui nous fait trouver injuste la douleur que nous souffrons; que c'est notre orgueil qui s'offense que l'esprit soit soumis au corps; que Dieu ayant voulu ces désordres prétendus, c'est une impiété que d'en appeler à la raison, puisque la volonté de Dieu ne la reconnaît point pour la règle de sa conduite. Selon ce principe, l'univers est parfait, parce que Dieu l'a voulu. Les monstres sont des ouvrages aussi achevés que les autres selon les desseins de Dieu. Il est bon d'avoir les yeux au haut de la tête, mais ils eussent été aussi sagement placés partout ailleurs, si Dieu les y avait mis. Qu'on renverse donc le monde, qu'on en fasse un chaos : il sera toujours également admirable, puisque toute sa beauté consiste dans sa conformité avec la volonté divine, qui n'est point obligée de se conformer à l'ordre. Mais quoi! cette volonté nous est inconnue. Il faut donc que toute la beauté de l'univers disparaisse à la vue de ce grand principe, que Dieu est supérieur à la raison qui éclaire tous les esprits et que sa volonté toute pure est l'unique règle de ses actions.

Ariste. — Ah! Théodore, que tous vos principes sont bien liés! Je comprends encore, par ce que vous me dites là, que c'est en Dieu et dans une nature immuable que nous voyons la beauté, la vérité, la justice, puisque nous ne craignons point de critiquer son ouvrage, d'y remarquer des défauts, et de conclure même de là qu'il est corrompu. Il faut bien que l'ordre immuable que nous voyons en partie soit la loi de Dieu même, écrite dans sa substance en caractères éternels et divins, puisque nous ne craignons point de juger de sa conduite par la connaissance que nous avons de cette loi. Nous assurons hardiment que l'homme n'est point tel que Dieu l'a fait; que sa nature est corrompue; que Dieu n'a pu en le créant assujettir l'esprit au corps. Sommes-nous des impies ou des téméraires, de juger ainsi de ce que Dieu doit faire ou ne faire pas? Nullement. Nous serions plutôt ou des impies ou des aveugles, si nous suspendions sur cela notre jugement. C'est, Théodore, que nous ne jugeons point de Dieu par notre autorité, mais par l'autorité souveraine de la loi divine.

Théodore. — Voilà, mon cher Ariste, une réflexion digne de vous. N'oubliez donc pas d'étudier cette loi, puisque c'est dans ce code sacré de l'ordre immuable qu'on trouve de si importantes décisions.

DIXIÈME ENTRETIEN.

De la magnificence de Dieu dans la grandeur et le nombre indéfini de ses différents ouvrages. De la simplicité et de la fécondité des voies par lesquelles il les conserve et les développe. De la Providence de Dieu dans la première impression du mouvement qu'il communique à la matière. Que ce premier pas de sa conduite, qui n'est point déterminé par des lois générales, est réglé par une sagesse infinie.

Théotime. — Que pensez-vous, Ariste, de ces prin-

cipes généraux qu'hier Théodore nous proposa? Les avez-vous toujours suivis? Leur généralité, leur sublimité ne vous a-t-elle ni rebuté ni fatigué? Pour moi, je vous l'avoue à ma confusion, j'ai voulu les suivre; mais ils m'échappaient comme des fantômes, de sorte que je me suis donné bien de la peine assez inutilement.

Ariste. — Quand un principe n'a rien qui touche les sens, il est bien difficile de le suivre et de le saisir; quand ce qu'on embrasse n'a point de corps, quel moyen de le retenir?

Théotime. — On prend cela tout naturellement pour un fantôme; car l'esprit venant à se distraire, le principe s'éclipse, et on est tout surpris qu'on ne tient rien. On le reprend, ce principe; mais il s'échappe de nouveau. Et quoiqu'il ne s'échappe que lorsqu'on ferme les yeux, comme on les ferme souvent sans s'en appercevoir, on croit que c'est le principe qui s'évanouit. Voilà pourquoi on le regarde comme un fantôme qui nous fait illusion.

Ariste. — Il est vrai, Théotime; c'est, je crois, pour cela que les principes généraux ont quelque ressemblance avec les chimères, et que le commun des hommes, qui n'est pas fait au travail de l'attention, les traite de chimériques.

Théotime. — Il y a néanmoins une extrême différence entre ces deux choses; car les principes généraux plaisent à l'esprit, qu'ils éclairent par leur évidence; et les fantômes à l'imagination, qui leur donne l'être. Et quoiqu'il semble que c'est l'esprit qui forme ces principes, et généralement toutes les vérités, à cause qu'elles se présentent à lui en conséquence de son attention, je pense que vous savez bien qu'elles sont avant nous, et qu'elles ne tirent point leur réalité de l'efficace de notre action; car toutes ces vérités immuables ne sont que les rapports qui se trouvent entre les idées, dont l'existence est nécessaire et éternelle. Mais les fantômes que produit l'imagination, ou qui se produisent dans l'imagination par une suite naturelle des lois générales de l'union de l'âme et du corps, ils n'existent que pour un temps.

Ariste. — Je conviens, Théotime, que rien n'est plus solide que la vérité, et que plus ses vérités sont générales, plus ont-elles de réalité et de lumière. Théodore m'en a convaincu. Mais je suis si sensible et si grossier, que souvent je n'y trouve point de goût et que je suis quelquefois tenté de laisser tout là.

Théotime. — Voilà Théodore.

Théodore. — Vous n'en ferez rien, Ariste. La vérité vaut mieux que les oignons et les choux; c'est une excellente manne.

Ariste. — Fort excellente, je l'avoue; mais elle paraît quelquefois bien vide et bien peu solide. Je n'y trouve pas grand goût; et vous voulez chaque jour qu'on en cueille de nouvelle. Cela n'est pas trop plaisant.

Théodore. — Hé bien, Ariste, passons cette journée comme les Juifs leur sabbat. Peut-être qu'hier vous travaillâtes pour deux jours.

Ariste. — Assurément, Théodore, je travaillai beaucoup, mais je ne ramassai rien.

Théodore. — Je vous laissai pourtant bien en train de tirer des conséquences. Comme vous vous y preniez, vous devriez en avoir vos deux mesures bien pleines.

Ariste. — Quelles mesures, deux gomor? Donnez donc, Théodore, plus de corps à vos principes, si vous voulez que j'emplisse ces mesures. Rendez-les plus sensibles et plus palpables. Ils me glissent entre les doigts; la moindre chaleur les fond; et après que j'ai bien travaillé, je trouve que je n'ai rien.

Théodore. — Vous vous nourrissez, Ariste, sans y prendre garde. Ces principes qui vous passent par l'esprit et qui s'en échappent y laissent toujours quelque lumière.

Ariste. — Il est vrai; je le sais bien. Mais recommencer tous les jours, et laisser là ma nourriture ordinaire! Ne pourriez-vous point nous rendre plus sensibles les principes de votre philosophie?

Théodore. — Je crains, Ariste, qu'ils en deviennent moins intelligibles. Croyez-moi, je les rends toujours les plus sensibles que je puis. Mais je crains de les corrompre. Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle, et pour soutenir l'attention de l'esprit, qui ne trouve point de prise à ce qui n'a point de corps. Mais il faut toujours que le sensible nous mène à l'intelligible, que la chair nous conduise à la raison, et que la vérité paraisse telle qu'elle est sans aucun déguisement. Le sensible n'est pas le solide. Il n'y a que l'intelligible qui, par son évidence et sa lumière, puisse nourrir des intelligences. Vous le savez. Tâchez de vous en bien souvenir et de me suivre.

Ariste. — De quoi voulez-vous parler?

I. Théodore. — De la providence générale, ou de la conduite ordinaire que Dieu tient dans le gouvernement du monde.

Vous avez compris, Ariste, et peut-être même oublié, que l'Être infiniment parfait, quoique suffisant à lui-même, a pu prendre le dessein de former cet univers; qu'il l'a créé pour lui, pour sa propre gloire; qu'il a mis Jésus-Christ à la tête de son ouvrage, à l'entrée de ses desseins ou de ses voies, afin que tout fût divin; qu'il n'a pas dû entreprendre l'ouvrage le plus parfait qui fût possible, mais seulement le plus parfait qui pût être produit par les voies les plus sages ou les plus divines; de sorte que tout autre ouvrage produit par toute autre voie ne puisse exprimer plus exactement les perfections que Dieu possède et qu'il se glorifie de posséder. Voilà donc, pour ainsi dire, le Créateur prêt à sortir hors de lui-même, hors de son sanctuaire éternel; prêt à se mettre en marche par la production des créatures. Voyons quelque chose de sa magnificence dans son ouvrage; mais suivons-le de près dans les démarches majestueuses de sa conduite ordinaire.

Pour sa magnificence dans son ouvrage, elle y éclate de toutes parts. De quel côté qu'on jette les yeux dans l'univers, on y voit une profusion de prodiges. Et si nous cessons de les admirer, c'est assurément que nous cessons de les considérer avec l'attention qu'ils méritent; car les astronomes qui mesurent la grandeur des astres, et qui voudraient bien savoir le nombre des étoiles, sont d'autant plus surpris d'admiration, qu'ils deviennent plus savants. Autrefois le soleil leur paraissait grand comme

le Péloponèse [1]; mais aujourd'hui les plus habiles le trouvent un million de fois plus grand que la terre. Les anciens ne comptaient que mille vingt-deux étoiles ; mais personne aujourd'hui n'ose les compter. Dieu même nous avait dit autrefois que nul homme n'en saurait jamais le nombre; mais l'invention des télescopes nous force bien maintenant à reconnaître que les catalogues que nous en avons sont fort imparfaits. Ils ne contiennent que celles qu'on découvre sans lunettes ; et c'est assurément le plus petit nombre. Je crois même qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne découvrira jamais qu'il n'y en a de visibles par les meilleurs télescopes ; et cependant il y a bien de l'apparence qu'une fort grande partie de ces étoiles ne le cède point ni en grandeur, ni en majesté à ce vaste corps qui nous paraît ici-bas le plus lumineux et le plus beau. Que Dieu est donc grand dans les cieux ! qu'il est élevé dans leur profondeur ! qu'il est magnifique dans leur éclat ! qu'il est sage, qu'il est puissant dans leurs mouvements réglés !

II. Mais, Ariste, quittons le grand. Notre imagination se perd dans ces espaces immenses que nous n'oserions limiter, et que nous craignons de laisser sans bornes. Combien d'ouvrages admirables sur la terre que nous habitons, sur ce point imperceptible à ceux qui ne mesurent que les corps célestes ! Mais cette terre, que messieurs les astronomes comptent pour rien, est encore trop vaste pour moi : je me renferme dans votre parc. Que d'animaux, que d'oiseaux, que d'insectes, que de plantes, que de fleurs et que de fruits !

L'autre jour que j'étais couché à l'ombre, je m'avisai de remarquer la variété des herbes et des petits animaux que je trouvai sous mes yeux. Je comptai, sans changer de place, plus de vingt sortes d'insectes dans un fort petit espace, et pour le moins autant de diverses plantes. Je pris un de ces insectes, dont je ne sais point le nom, et peut-être n'en a-t-il point; car les hommes, qui donnent divers noms, et souvent de trop magnifiques, à tout ce qui sort de leurs mains, ne croient pas seulement devoir nommer les ouvrages du Créateur qu'ils ne savent point admirer. Je pris, dis-je, un de ces insectes. Je le considérai attentivement, et je ne crains point de vous dire de lui ce que Jésus-Christ assure des lys champêtres, que Salomon dans toute sa gloire n'avait point de si magnifiques ornements. Après que j'eus admiré quelque temps cette petite créature si injustement méprisée, et même si indignement et si cruellement traitée par les autres animaux, à qui apparemment elle sert de pâture, je me mis à lire un livre que j'avais sur moi, et j'y trouvai une chose fort étonnante, c'est qu'il y a dans le monde un nombre infini d'insectes pour le moins un million de fois plus petits que celui que je venais de considérer, cinquante mille fois plus petits qu'un grain de sable [2].

Savez-vous bien, Ariste, quelle est la toise ou la mesure dont se servent ceux qui veulent exprimer la petitesse de ces atômes vivants, ou, si vous voulez, leur grandeur; car quoiqu'ils soient petits par rapport à nous, ils ne laissent pas d'être fort grands par rapport à d'autres? C'est le diamètre de l'œil de ces petits animaux domestiques, qui ont tant mordu les hommes, qu'ils les ont forcés de les honorer d'un nom. C'est par cette toise, mais réduite en pieds et en pouces, car entière elle est trop grande; c'est, dis-je, par les parties de cette nouvelle toise, que ces observateurs des curiosités de la nature mesurent les insectes qui se trouvent dans les liqueurs, et qu'ils prouvent, par les principes de la géométrie, que l'on en découvre une infinité qui sont mille fois plus petits pour le moins que l'œil d'un pou ordinaire. Que cette mesure ne vous choque point; c'est une des plus exactes et des plus communes. Ce petit animal s'est assez fait connaître, et l'on en peut trouver en toute saison. Ces philosophes sont bien aises qu'on puisse vérifier en tout temps les faits qu'ils avancent; et qu'on juge sûrement de la multitude et de la délicatesse des ouvrages admirables de l'auteur de l'univers.

ARISTE. — Cela me surprend un peu. Mais, je vous prie, Théodore, ces animaux, imperceptibles à nos yeux, et qui paraissent à peu près comme des atômes avec de bons microscopes, sont-ce là les plus petits? N'y en aurait-il point encore beaucoup d'autres qui échapperont éternellement à l'industrie des hommes? Peut-être que les plus petits qu'on ait encore jamais vus sont aux autres, qu'on ne verra jamais, ce que l'éléphant est au moucheron. Qu'en pensez-vous?

THÉODORE. — Nous nous perdons, Ariste, dans le petit aussi bien que dans le grand. Il n'y a personne qui puisse dire qu'il a découvert le plus petit des animaux. Autrefois c'était le ciron; mais aujourd'hui ce petit ciron est devenu monstrueux par sa grandeur. Plus on perfectionne les microscopes, plus on se persuade que la petitesse de la matière ne borne point la sagesse du Créateur, et qu'il forme du néant même, pour ainsi dire, d'un atôme qui ne tombe point sous nos sens, des ouvrages qui passent l'imagination, et même qui vont bien au delà des plus vastes intelligences. Je vais vous le faire comprendre.

Quand on est bien convaincu, Ariste, que cette variété et cette succession de beautés qui orne l'univers n'est qu'une suite des lois générales des communications des mouvements, qui peuvent toutes se réduire à cette loi si simple et si naturelle, que les corps mus ou pressés se meuvent toujours du côté qu'ils sont moins poussés; et qu'ils seraient mus avec des vitesses réciproquement proportionnelles à leurs masses, si le ressort n'y changeait rien; quand, dis-je, on est bien persuadé que toutes les figures ou modalités de la matière n'ont point d'autre cause que le mouvement, et que le mouvement se communique selon quelques lois si naturelles et si simples, qu'il semble que la nature n'agisse que par une aveugle impétuosité, on comprend clairement que ce n'est point la terre qui produit les plantes, et qu'il n'est pas possible que l'union des deux sexes forme un ouvrage aussi admirable qu'est le corps d'un animal. On peut bien croire que les lois générales des communications des mouvements suffisent pour développer et pour faire croître les parties des corps organisés; mais on ne peut

[1] Aujourd'hui la Morée.
[2] *Lettre de M. Leeuwenhoeck à M. Wren.*

se persuader qu'elles puissent jamais former une machine si composée. On voit bien, si on ne veut avoir recours à une Providence extraordinaire, que c'est une nécessité de croire que le germe d'une plante contient en petit celle qu'elle engendre, et que l'animal renferme dans ses entrailles celui qui en doit sortir. On comprend même qu'il est nécessaire que chaque semence contienne toute l'espèce qu'elle peut conserver; que chaque grain de blé, par exemple, contient en petit l'épi qu'il pousse dehors, dont chaque grain renferme de nouveau son épi, dont tous les grains peuvent toujours être féconds aussi bien que ceux du premier épi. Assurément il n'est pas possible que les seules lois des mouvements puissent ajuster ensemble, et par rapport à certaines fins, un nombre presque infini de parties organisées qui sont ce qu'on appelle un animal ou une plante. C'est beaucoup que ces lois simples et générales soient suffisantes pour faire croître insensiblement, et faire paraître dans leur temps, tous ces ouvrages admirables que Dieu a tous formés dans les premiers jours de la création du monde. Ce n'est pas néanmoins que le petit animal ou le germe de la plante ait entre toutes ses parties précisément la même proportion de grandeur, de solidité, de figure, que les animaux et les plantes; mais c'est que toutes les parties essentielles à la machine des animaux et des plantes sont si sagement disposées dans leurs germes, qu'elles doivent avec le temps, et en conséquence des lois générales du mouvement, prendre la figure et la forme que nous y remarquons. Cela supposé :

IV. Concevez, Ariste, qu'une mouche a autant et peut-être plus de parties organisées qu'un cheval ou qu'un bœuf. Un cheval n'a que quatre pieds, et une mouche en a six; mais de plus elle a des ailes dont la structure est admirable. Vous savez comment est faite la tête d'un bœuf. Regardez donc quelque jour celle d'une mouche dans le microscope, et comparez l'une avec l'autre : vous verrez bien que je ne vous impose point. Concevez de plus qu'une vache ne fait qu'un ou deux veaux tous les ans, et qu'une mouche fait un essaim qui contient plus de mille mouches; car plus les animaux sont petits, plus ils sont féconds. Et vous savez peut-être qu'aujourd'hui les abeilles n'ont plus de roi qu'ils honorent, mais seulement une reine qu'ils caressent et qui seule produit tout un peuple. Tâchez donc maintenant de vous imaginer la petitesse effroyable, la délicatesse admirable de toutes les abeilles, de mille corps organisés que la mère abeille porte dans les entrailles [1]. Et quoique votre imagination s'en effraie, ne pensez pas que la mouche se forme du ver, sans y être contenue, ni le ver de l'œuf; car cela ne se conçoit pas.

Ariste. — Comme la matière est divisible à l'infini, je comprends fort bien que Dieu a pu faire en petit tout ce que nous voyons en grand. J'ai ouï dire qu'un savant Hollandais [2] avait trouvé le secret de faire voir dans les coques des chenilles les papillons qui en sortent. J'ai vu souvent, au milieu même de l'hiver, dans les oignons des tulipes, les tulipes entières avec toutes les parties qu'elles ont au printemps. Ainsi, je veux bien supposer que toutes les graines contiennent une plante et tous les œufs un animal semblable à celui dont ils sont sortis.

V. **Théodore.** — Vous n'y êtes pas encore. Il y a environ six mille ans que le monde est monde et que les abeilles jettent des essaims. Supposons donc que ces essaims soient de mille mouches : la première abeille devait être du moins mille fois plus grande que la seconde, et la seconde mille fois que la troisième, et la troisième que la quatrième, toujours en diminuant jusqu'à la six-millième, selon la progression de mille à un. Cela est clair selon la supposition, par cette raison que ce qui contient est plus grand que ce qui est contenu. Comprenez donc, si vous le pouvez, la délicatesse admirable qu'avaient dans la première mouche toutes celles de l'année 1687.

Ariste. — Cela est bien facile. Il n'y a qu'à chercher la juste valeur du dernier terme d'une progression sous-mille cuple qui aurait six mille termes, et dont le premier exprimerait la grandeur naturelle de la mouche à miel. Les abeilles de cette année étaient au commencement du monde plus petites qu'elles ne sont aujourd'hui, mille fois, dites encore, Théodore, cinq mille neuf cent quatre-vingt-dix-sept fois mille fois. Voilà leur juste grandeur selon vos suppositions.

Théodore. — Je vous entends, Ariste. Pour exprimer le rapport de la grandeur naturelle de l'abeille à celle qu'avaient au commencement du monde les abeilles de cette année 1687, supposé qu'il y ait six mille ans qu'elles soient créées, il n'y a qu'à écrire une fraction qui ait pour numérateur l'unité, et pour dénominateur aussi l'unité, mais accompagnée seulement de dix-huit cents zéro. Voilà une jolie fraction ! Mais ne craignez-vous point qu'une unité si brisée et si rompue ne se dissipe, et que votre abeille et rien ne soient une même chose ?

Ariste. — Non, assurément; Théodore. Car je sais que la matière est divisible à l'infini, et que le petit n'est tel que par rapport au plus grand. Je conçois sans peine, quoique mon imagination y résiste, que ce que nous appelons un atôme se pouvant diviser sans cesse, toute partie de l'étendue est en un sens infiniment grande, et que Dieu en peut faire en petit tout ce que nous voyons en grand dans le monde que nous admirons. Oui, la petitesse des corps ne peut jamais arrêter la puissance divine; je le conçois clairement, car la géométrie démontre qu'il n'y a point d'unité dans l'étendue, et que la matière se peut éternellement diviser.

Théodore. — Cela est fort bien, Ariste. Vous concevez donc que quand le monde durerait plusieurs milliers de siècles, Dieu a pu former dans une seule mouche toutes celles qui en sortiraient, et ajuster si sagement les lois simples des communications des mouvements au dessein qu'il aurait de les faire croître insensiblement et de les faire paraître chaque année, que leur espèce ne finirait point. Que voilà d'ouvrages d'une délicatesse merveilleuse renfermés dans un aussi petit espace qu'est

[1] Selon M. Swammerdam, une abeille en produit environ quatre mille.

[2] Swammerdam, *Histoire des insectes*.

le corps d'une seule mouche! Car, sans prophétiser sur la durée incertaine de l'univers, il y a environ six mille ans que les mouches jettent des essaims. Combien pensez-vous donc que la première mouche que Dieu a faite, supposé qu'il n'en ait fait qu'une, en portait d'autres dans ses entrailles pour en fournir jusques à ce temps-ci?

Ariste. — Cela se peut aisément compter en faisant certaines suppositions. Combien voulez-vous que chaque mère-abeille fasse de femelles dans chaque essaim? Il n'y a que cela et le nombre des années à déterminer.

Théodore. — Ne vous arrêtez point à cette supputation. Elle est trop facile. Mais ce que vous venez de concevoir des abeilles, pensez-le à proportion d'un nombre presque infini d'autres animaux. Jugez par là du nombre et de la délicatesse des plantes qui étaient en petit dans les premières, et qui se développent tous les ans pour se faire voir aux hommes.

VI. Théotime. — Quittons, Théodore, toutes ces spéculations. Dieu nous fournit assez d'ouvrages à notre portée, sans que nous nous arrêtions à ceux que nous ne pouvons point voir. Il n'y a point d'animal ni de plante qui ne marque suffisamment par sa construction admirable que la sagesse du Créateur nous passe infiniment. Et il en fait tous les ans avec tant de profusion, que sa magnificence et sa grandeur doit étonner et frapper les hommes les plus stupides. Sans sortir hors de nous-mêmes, nous trouvons dans notre corps une machine composée de mille ressorts, et tous si sagement ajustés à leur fin, si bien liés entre eux et subordonnés les uns aux autres, que cela suffit pour nous abattre et nous prosterner devant l'auteur de notre être. J'ai lu depuis peu un livre du mouvement des animaux qui mérite qu'on l'examine [1]. L'auteur considère avec soin le jeu de la machine nécessaire pour changer de place. Il explique exactement la force des muscles et les raisons de leur situation, tout cela par les principes de la géométrie et des mécaniques. Mais quoiqu'il ne s'arrête guère qu'à ce qui est le plus facile à découvrir dans la machine de l'animal, il fait connaître tant d'art et de sagesse dans celui qui l'a formé, qu'il remplit l'esprit du lecteur d'admiration et de surprise.

Ariste. — Il est vrai, Théotime, que l'anatomie seule du corps humain ou du plus méprisé des animaux répand tant de lumière dans l'esprit et le frappe si vivement, qu'il faut être insensible pour n'en pas reconnaître l'auteur.

VII. Théodore. — Vous avez raison l'un et l'autre. Mais pour moi, ce que je trouve de plus admirable, c'est que Dieu forme tous ces ouvrages excellents, ou du moins les fait croître et les développe à nos yeux, en suivant exactement certaines lois générales très-simples et très-fécondes qu'il s'est prescrites. Je n'admire pas tant les arbres couverts de fruits et de fleurs, que leur accroissement merveilleux en conséquence des lois naturelles. Un jardinier prend une vieille corde; il la graisse avec une figure et l'enterre dans un sillon; et je vois quelque temps après que tous ces petits grains qu'on sent sous la dent lorsqu'on mange des figues ont percé la terre, et poussé d'un côté des racines et de l'autre une pépinière de figuiers. Voilà ce que j'admire. Arroser les champs en conséquence des lois naturelles, et avec un peu d'eau faire sortir de la terre de forêts entières; un animal se joindre brutalement et machinalement avec un autre, et perpétuer par là son espèce; un poisson suivre la femelle, et répandre la fécondité sur les œufs qu'elle perd dans l'eau, un pays ravagé par la grêle se trouver quelque temps après tout renouvelé, tout couvert de plantes et de richesses ordinaires; ravir par le moyen du vent les graines des pays épargnés, et les répandre avec la pluie sur ceux qui ont été désolés: tout cela est une infinité d'effets produits par cette loi si simple et si naturelle, que tout corps doit se mouvoir du côté qu'il est moins pressé: c'est assurément ce qu'on ne saurait assez admirer. Rien n'est plus beau, plus magnifique dans l'univers, que cette profusion d'animaux et de plantes, telle que nous venons de la reconnaître. Mais croyez-moi, rien n'est plus divin que la manière dont Dieu en remplit le monde, que l'usage que Dieu sait faire d'une loi si simple qu'il semble qu'elle n'est bonne à rien.

Ariste. — Je suis de votre avis, Théodore. Laissons aux astronomes à mesurer la grandeur et le mouvement des astres pour en prédire les éclipses. Laissons aux anatomistes à décomposer les corps des animaux et des plantes pour en reconnaître les ressorts et la liaison des parties. Laissons, en un mot, aux physiciens à étudier le détail de la nature, pour en admirer toutes les merveilles. Arrêtons-nous principalement aux vérités générales de votre métaphysique. Nous avons, ce me semble, suffisamment découvert la magnificence du Créateur dans la multitude infinie de ses ouvrages admirables: suivons-le un peu dans les démarches de sa conduite.

VIII. Théodore. — Vous admirerez, Ariste, beaucoup plus que vous ne faites, toutes les parties de l'univers, ou plutôt la sagesse infinie de son auteur, lorsque vous aurez considéré les règles générales de la Providence. Car, quand on examine l'ouvrage de Dieu sans rapport aux voies qui le construisent et qui le conservent, combien y voit-on de défauts qui sautent aux yeux et qui troublent quelquefois si fort l'esprit même des philosophes, qu'ils le regardent, cet ouvrage admirable, ou comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle, ou comme un mélange monstrueux de créatures bonnes et mauvaises, qui tirent leur être d'un bon et d'un méchant Dieu. Mais quand on le compare avec les voies par lesquelles Dieu doit le gouverner, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, tous ces défauts qui défigurent les créatures ne retombent point sur le Créateur; car, s'il y a des défauts dans son ouvrage, s'il y a des monstres et mille et mille désordres, rien n'est plus certain qu'il ne s'en trouve point dans sa conduite. Vous l'avez déjà compris; mais il faut tâcher de vous le faire mieux comprendre.

IX. Vous souvenez-vous bien encore que je vous ai démontré [1] qu'il y a contradiction qu'aucune créa-

[1] Borelli, *De motu animal.*

[1] *Entretien* VII.

ture puisse remuer un fétu par son efficace propre?

Ariste. — Oui, Théodore, je m'en souviens et j'en suis convaincu. Il n'y a que le Créateur de la matière qui en puisse être le moteur.

Théodore. — Il n'y a donc que le Créateur qui puisse produire quelque changement dans le monde matériel, puisque toutes les modalités possibles de la matière ne consistent que dans les figures sensibles ou insensibles de ses parties, et que toutes ces figures n'ont point d'autre cause que le mouvement.

Ariste. — Je ne comprends pas trop bien ce que vous me dites. Je crains la surprise.

Théodore. — Je vous ai prouvé [1], Ariste, que la matière et l'étendue n'étaient qu'une même chose : souvenez-vous-en. C'est sur cette supposition, ou plutôt sur cette vérité, que je raisonne; car il ne faut que de l'étendue pour faire un monde matériel, ou du moins tout à fait semblable à celui que nous habitons. Si vous n'avez pas maintenant les mêmes idées que moi, ce serait en vain que nous parlerions ensemble.

Ariste. — Je me souviens bien que vous m'avez prouvé que l'étendue était un être ou une substance, et non une modalité de substance, par cette raison qu'on pouvait y penser sans penser à autre chose. Car, en effet, il est évident que tout ce qu'on peut appercevoir seul n'est point une manière d'être, mais un être ou une substance. Ce n'est que par cette voie qu'on peut distinguer les substances de leurs modalités. J'en suis convaincu. Mais la matière ne serait-elle point une autre substance que l'étendue? Cela me revient toujours dans l'esprit.

Théodore. — C'est un autre mot; mais ce n'est point une autre chose, pourvu que par la matière vous entendiez ce dont le monde que nous habitons est composé. Car assurément il est composé d'étendue; et je ne vois pas que vous prétendiez que le monde matériel soit composé de deux substances. Il y en aurait une d'inutile, et je pense que ce serait la vôtre; car je ne vois pas qu'on en puisse rien faire de fort solide. Comment ferait-on, Ariste, un bureau, des chaises, un ameublement de votre matière? Un tel meuble serait bien rare et bien précieux. Mais donnez moi de l'étendue, et il n'y a rien que je n'en fasse par le moyen du mouvement.

Ariste. — C'est là, Théodore, ce que je ne comprends pas trop bien.

X. Théodore. — Cela est pourtant bien facile, pourvu qu'on juge des choses par les idées qui les représentent et qu'on ne s'arrête point aux préjugés des sens. Concevez, Ariste, une étendue indéfinie. Si toutes les parties de cette étendue conservent entre elles le même rapport de distance, ce ne sera là qu'une grande masse de matière. Mais si le mouvement s'y met, et que ses parties changent sans cesse de situation les unes à l'égard des autres, voilà une infinité de formes introduites, je veux dire une infinité de figures et de configurations. J'appelle *figure*, la forme d'un corps assez grand pour se faire sentir; et *configuration*, la figure des parties insensibles dont les grands corps sont composés.

[1] *Entretien* I, n. 2. *Entretien* III, n. 11 et 12.

Ariste. — Oui, voilà toutes sortes de figures et de configurations. Mais ce ne sont peut-être pas là tous ces différents corps que nous voyons. Les corps que vous faites avec votre étendue toute seule ne diffèrent qu'accidentellement; mais la plupart de ceux que nous voyons diffèrent peut-être essentiellement. De la terre n'est pas de l'eau : une pierre n'est pas du pain. Mais il me semble que vous ne sauriez faire avec votre étendue toute seule que des corps d'une même espèce.

Théodore. — Voilà, Ariste, les préjugés des sens qui reviennent. Une pierre n'est pas du pain : cela est vrai. Mais, je vous prie, de la farine est-ce du blé? Du pain est-ce de la farine? Du sang, de la chair, des os, est-ce du pain, est-ce de l'herbe? Sont-ce là des corps de même ou de différente espèce?

Ariste. — Pourquoi me demandez-vous cela? Qui ne voit que du pain, de la chair, des os, sont des corps essentiellement différents?

Théodore. — C'est qu'avec du blé on fait de la farine, avec de la farine du pain, et avec du pain de la chair et des os. C'est partout la même matière. Si donc nonobstant cela vous convenez que tous ces corps sont de différente espèce, pourquoi ne voulez-vous pas qu'avec une même étendue on puisse faire des corps essentiellement différents?

Ariste. — C'est que vos figures et vos configurations sont accidentelles à la matière, et n'en changent point la nature.

Théodore. — Il est vrai, la matière demeure toujours matière, quelque figure qu'on lui donne; mais on peut dire qu'un corps rond n'est pas de même espèce qu'un corps carré.

Ariste. — Quoi! si je prends de la cire et que j'en change la figure, ce ne sera pas la même cire?

Théodore. — Ce sera la même cire, la même matière; mais on peut dire que ce ne sera pas le même corps, car assurément ce qui est rond n'est pas carré. Otons les équivoques. Il est essentiel au corps rond que toutes les parties de sa surface soient également éloignées de celle qui fait le centre; mais il ne lui est point essentiel que les parties intérieures ou insensibles aient une telle ou telle configuration : mais on ne la change point, quelque figure qu'on donne à sa masse. Enfin il est essentiel à la matière d'être étendue; mais il ne lui est point essentiel d'avoir ni telle figure dans sa masse, ni telle configuration dans les parties insensibles qui la composent. Prenez donc garde : qu'arrive-t-il au blé, lorsqu'il passe sous la meule? Qu'arrive-t-il à la farine, lorsqu'on la pétrit et qu'on la cuit? Il est clair qu'on change la situation et la configuration de leurs parties insensibles, aussi bien que la figure de leur masse; et je ne comprends pas qu'il puisse leur arriver de changement plus essentiel.

XI. Ariste. — On prétend, Théodore, qu'il leur survient outre cela une forme substantielle.

Théodore. — Je le sais bien qu'on le prétend. Mais je ne vois rien de plus accidentel à la matière que cette chimère. Quel changement cela peut-il faire au blé que l'on broie?

Ariste. — C'est cela seul qui fait que c'est de la farine.

Théodore. — Quoi! sans cela du blé bien broyé ne serait point réduit en farine?

Ariste. — Mais peut-être que la farine et le blé ne sont pas essentiellement différents. Ce sont peut-être deux corps de même espèce.

Théodore. — Et la farine et la pâte, n'est-ce qu'une même espèce? Prenez garde! de la pâte n'est que de la farine et de l'eau bien mêlées ensemble. Pensez-vous qu'à force de bien pétrir on ne puisse pas faire de la pâte sans le secours d'une forme substantielle?

Ariste. — Oui; mais sans elle on ne peut faire de pain.

Théodore. — C'est donc une forme substantielle qui change la pâte en pain. Nous y voilà. Quand est-ce qu'elle survient à la pâte?

Ariste. — Quand le pain est cuit, bien cuit.

Théodore. — Il est vrai; car du pain pâteux, ce n'est pas proprement du pain. Cela n'a point encore d'autre forme substantielle que celle du blé, ou de la farine, ou de la pâte; car ces trois corps sont de même espèce. Mais si la forme substantielle manquait à venir, de la pâte bien cuite ne serait-ce pas du pain? Or, elle ne tient cette forme que lorsque la pâte est cuite. Tâchons donc de nous en passer. Car enfin il est bien difficile de la tirer à propos de la puissance de la matière; on ne sait comment s'y prendre.

Ariste. — Je vois bien, Théodore, que vous voulez vous divertir; mais que ce ne soit point à mes dépens, car je vous déclare que j'ai toujours regardé ces formes prétendues comme des fictions de l'esprit humain. Dites-moi plutôt d'où vient que tant de gens ont donné dans cette opinion.

Théodore. — C'est que les sens y conduisent tout naturellement. Comme nous avons des sentiments essentiellement différents à l'occasion des objets sensibles, nous sommes portés à croire que ces objets diffèrent essentiellement. Et cela est vrai en un sens; car les configurations des parties insensibles de la cire sont essentiellement différentes de celles de l'eau. Mais comme nous ne voyons pas ces petites parties, leur configuration, leur différence, nous jugeons que les masses qu'elles composent sont des substances de différente espèce. Or, l'expérience nous apprend que dans tous les corps il y a un sujet commun, puisqu'ils se font les uns des autres. Nous concluons donc qu'il faut qu'il y ait quelque chose qui en fasse la différence spécifique; et c'est ce que nous attribuons à la forme substantielle.

XII. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, que ce grand principe que vous avez prouvé si au long dans nos entretiens précédents [1] est bien nécessaire; savoir, qu'il ne faut point juger de la nature des corps par les sentiments qu'ils excitent en nous, mais seulement par l'idée qui les représente et sur laquelle ils ont tous été formés. Nos sens sont des faux témoins, qu'il ne faut écouter que sur les faits. Ils nous marquent confusément le rapport que les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, et cela suffisamment bien pour la conservation de la vie; mais il n'y a rien d'exact dans leurs dépositions. Suivons toujours ce principe.

Théodore. — Suivons-le, Ariste, et comprenons bien que toutes les modalités de l'étendue ne sont et ne peuvent être que des figures, configurations, mouvements sensibles ou insensibles, en un mot que des rapports de distance. Une étendue indéfinie sans mouvement, sans changement de rapport de distance entre ses parties, ce n'est donc qu'une grande masse de matière informe. Que le mouvement se mette à cette masse et en meuve les parties en une infinité de façons, voilà donc une infinité de différents corps; car, prenez-y garde, il est impossible que toutes les parties de cette étendue changent également de rapport de distance à l'égard de toutes les autres: car c'est à cause de cela qu'on ne peut concevoir que les parties de l'étendue se meuvent, qu'on n'y découvre une infinité de figures ou de corps différents. Votre tête, par exemple, conservant avec votre cou et les autres parties de votre corps le même rapport de distance, tout cela ne fait qu'un corps; mais comme les parties de l'air qui vous environnent se remuent diversement sur votre visage et sur le reste de votre machine, cet air ne fait point corps avec vous. Considérez chaque partie des fibres de votre corps, et concevez que le rapport de distance qu'a telle ou telle partie déterminée à telle ou telle de ses voisines ne change point ou très-peu, et que le rapport de distance qu'elle a avec quantité d'autres de ses voisines change sans cesse: vous construirez par là une infinité de petits canaux dans lesquels les humeurs circuleront. Telle ou telle partie d'une fibre de votre main ne s'éloigne point d'une autre partie voisine de la même fibre, mais elle change sans cesse de situation par rapport aux esprits, au sang, aux humeurs et à un nombre infini de petits corps qui la viennent toucher en passant, et qui s'échappent continuellement par les pores que laisse dans notre chair l'entrelacement de nos fibres. Voilà ce qui fait que telle partie ou telle fibre est précisément ce qu'elle est. Considérez donc par l'esprit toutes les parties dont vos fibres sont composées. Comparez-les les unes avec les autres et avec les humeurs fluides de votre corps, et vous verrez sans peine ce que je veux vous faire comprendre.

Ariste. — Je vous suis, Théodore. Assurément rien n'est plus clair que toutes les modalités possibles de l'étendue ne sont que des rapports de distance, et que ce n'est que par la variété du mouvement et du repos des parties de la matière que se produit cette variété de figures ou de corps différents que nous admirons dans le monde. Quand on juge des objets par les sentiments qu'on en a, on se trouve à tous moments dans un étrange embarras; car on a souvent des sentiments essentiellement différents des mêmes objets et des sentiments semblables de substances bien différentes. Le rapport des sens est toujours obscur et confus. Il faut juger de toutes choses par les idées qui représentent leur nature. Si je consulte mes sens, la neige, la grêle, la pluie, les vapeurs, sont des corps de différente espèce. Mais en consultant l'idée

[1] *Entretiens* III, IV, V.

claire et lumineuse de l'étendue, je conçois bien, ce me semble, qu'un peu de mouvement peut réduire la glace en eau, et même en vapeur, sans changer la configuration des petites parties dont ces corps sont composés. Je conçois même qu'en changeant leur configuration, il n'y a rien qu'on n'en puisse faire; car puisque tous les corps ne diffèrent essentiellement que par la grosseur, la configuration, le mouvement, et le repos des parties insensibles dont leurs masses sont composées, il est évident que pour faire de l'or, par exemple, avec du plomb, ou avec tout ce qu'il vous plaira, il n'y a qu'à diviser ou plutôt qu'à joindre les petites parties du plomb, et leur donner la grosseur et la configuration essentielle aux petites parties de l'or, et qui font que telle matière est de l'or. Cela se conçoit sans peine. Mais je crois néanmoins que ceux qui cherchent la pierre philosophale réduiront plutôt leur or en cendres et en fumée, qu'ils n'en feront de nouveau.

Théodore. — Il est vrai, Ariste; car qui sait quelle est la grosseur et la configuration des petites parties de ce métal si recherché? Mais que cela soit connu : qui sait comment sont configurées les petites parties du plomb ou du vif-argent? Mais donnons encore à ces opérations qui travaillent aveuglément au hasard que trois parties de vif-argent, jointes ensemble de telle manière, fassent au juste une de ces petites parties dont l'or est composé; je les défie de les joindre si exactement, ces trois parties, qu'elles n'en fassent plus qu'une semblable à celles de l'or. Assurément la matière subtile, qui se fait place partout, les empêchera bien de les joindre exactement. Peut-être fixeront-ils le mercure, mais si mal, si imparfaitement, qu'il ne pourra sentir le feu sans s'élever en vapeur. Qu'ils le fixent néanmoins de manière qu'il souffre bien les épreuves : que sera-ce? Un métal nouveau, plus beau que l'or, je le veux, mais peut-être fort méprisé. Les parties du vif-argent seront jointes 4 à 4, 5 à 5, 6 à 6. Mais par malheur il fallait qu'elles ne le fussent que 3 à 3. Elles seront jointes d'un sens au lieu de l'être d'un autre. Elles laisseront entre elles certains vides, qui lui ôteront de son poids, et qui lui donneront une couleur dont on sera mécontent. Les corps, Ariste, se changent facilement en d'autres, quand il n'est pas nécessaire que leurs parties insensibles changent de configuration. Les vapeurs se changent facilement en pluie : c'est qu'il suffit, pour cela, qu'elles diminuent leur mouvement et qu'elles se joignent imparfaitement plusieurs ensemble. Et par une raison semblable, il ne faut qu'un vent froid pour durcir la pluie en grêle. Mais pour changer l'eau, par exemple, en tout ce qui s'en fait dans les plantes, outre le mouvement, sans lequel rien ne se fait, il faut des moules faits exprès pour figer ensemble de telle et telle manière cette matière si coulante.

Théotime. — Hé bien, Théodore, à quoi vous arrêtez-vous? Vous vouliez parler de la Providence, et vous vous engagez dans des questions de physique.

Théodore. — Je vous remercie, Théotime; peut-être m'allais-je égarer. Néanmoins il me semble que tout ce que nous venons de dire n'est pas fort éloigné de notre sujet. Il fallait qu'Ariste comprît bien que c'est par le mouvement que les corps changent de figure dans leurs masses, et de configuration dans leurs parties insensibles. Il fallait, pour ainsi dire, lui faire sentir cette vérité; et je pense que ce que nous venons de dire y peut servir. Venons donc à la Providence.

XIII. C'est assurément par le soleil que Dieu anime le monde que nous habitons. C'est par lui qu'il élève les vapeurs. C'est par le mouvement des vapeurs qu'il produit les vents. C'est par la contrariété des vents qu'il amasse les vapeurs et qu'il les résout en pluies, et c'est par les pluies qu'il rend fécondes nos terres. Que cela soit ou ne soit pas, Ariste, tout à fait comme je vous le dis, il n'importe. Vous croyez du moins, par exemple, que la pluie fait croître l'herbe; car s'il ne pleut, tout se sèche. Vous croyez que telle herbe a la force de purger, celle-ci de nourrir, celle-là d'empoisonner; que le feu amollit la cire, qu'il durcit la boue, qu'il brûle le bois, qu'il en réduit une partie en cendre et enfin en verre. En un mot, vous ne doutez pas que tous les corps ont certaines qualités ou vertus, et que la Providence ordinaire de Dieu consiste dans l'application de ces vertus, par lesquelles il produit cette variété que nous admirons dans son ouvrage. Or, ces vertus, aussi bien que leur application, ne consistent que dans l'efficace du mouvement, puisque c'est par le mouvement que tout se fait; car il est évident que le feu ne brûle que par le mouvement de ses parties; qu'il n'a la vertu de durcir la boue que parce que les parties qu'il répand de tous côtés venant à rencontrer l'eau qui est dans la terre, elles le chassent par le mouvement qu'elles lui communiquent, et ainsi des autres effets. Le feu n'a donc ni force ni vertu que par le mouvement de ses parties; et l'application de cette force sur tel sujet ne vient que du mouvement qui a transporté ce sujet auprès du feu. De même...

Ariste. — Ce que vous dites du feu, je l'étends à toutes les causes et à tous les effets naturels. Continuez.

XIV. Théodore. — Vous comprenez donc bien que la Providence ordinaire se réduit principalement à deux choses : aux lois des communications des mouvements, puisque tout se fait dans les corps par le mouvement; et à la sage combinaison que Dieu a mise dans l'ordre de ses créatures au temps de leur création, afin que son ouvrage pût se conserver par les lois naturelles qu'il avait résolu de suivre.

A l'égard des lois naturelles du mouvement, Dieu a choisi les plus simples. Il a voulu et veut encore maintenant que tout corps mû se meuve ou tende à se mouvoir en ligne droite; et qu'à la rencontre des autres corps, il ne s'éloigne de la ligne droite que le moins qu'il est possible; que tout corps se transporte du côté vers lequel il est poussé, et s'il est poussé en même temps par deux mouvement contraires, que le plus grand mouvement l'emporte sur le plus faible; mais si ces deux mouvements ne sont pas contraires, qu'il se meuve selon une ligne qui soit la diagonale d'un parallélogramme dont les côtés aient réciproquement même proportion que ces mouvements. En un mot, Dieu a choisi les lois les plus simples dépendamment de cet unique principe, que le plus fort doit vaincre le plus faible; et avant cette con-

dition, qu'il y aurait toujours dans le monde une égale quantité de mouvement. J'ajoute cette condition, parce que l'expérience nous apprend que le mouvement qui anime la matière ne se dissipe point avec le temps par la rencontre des corps qui viennent de côtés opposés : outre que Dieu étant immuable dans sa nature, plus on donne d'uniformité à son action, plus un fait porter à sa conduite le caractère de ses attributs.

Il n'est pas nécessaire, Ariste, d'entrer davantage dans le détail de ces lois naturelles que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa Providence. Qu'elles soient telles qu'il vous plaira, cela importe fort peu. Vous savez certainement que Dieu seul meut les corps; qu'il fait tout en eux par le mouvement, qu'il ne leur communique le mouvement de l'un à l'autre que selon certaines lois telles qu'elles puissent être; que l'application de ces lois vient de la rencontre des corps. Vous savez que le choc des corps est, à cause de leur impénétrabilité, la cause occasionnelle ou naturelle qui détermine l'efficace des lois générales. Vous savez que Dieu agit toujours d'une manière simple et uniforme : qu'un corps mû va toujours tout droit, mais que l'impénétrabilité oblige le moteur au changement; que cependant il ne change que le moins qu'il est possible, soit parce qu'il suit toujours les mêmes lois, soit parce que les lois qu'il suit sont les plus simples qu'il y ait. Cela suffit pour ce qui regarde les lois générales des communications des mouvements. Venons à la formation de l'univers, et à la sage combinaison que Dieu a mise entre toutes ses parties au temps de la création pour tous les siècles et par rapport à ces lois générales, car c'est en cela que consiste le merveilleux de la Providence divine. Suivez-moi, je vous prie.

XV. Je pense, Ariste, à une masse de matière sans mouvement. Ne voilà qu'un bloc. J'en veux faire une statue. Un peu de mouvement me la formera bientôt; car qu'on remue le superflu qui par le repos faisait corps avec elle, la voilà faite. Je veux que cette statue n'ait pas seulement la figure d'un homme, mais qu'elle en ait aussi les organes et toutes les parties que nous ne voyons pas. Encore un peu de mouvement me les formera; car que la matière qui environne celle dont je veux, par exemple, faire le cœur, se meuve, le reste demeurant comme immobile, elle ne fera plus corps avec le cœur. Voilà donc le cœur formé. Je puis de même achever en idée les autres organes, tels que je les conçois. Cela est évident. Enfin je veux que ma statue n'ait pas seulement les organes de corps humain, mais de plus que la masse dont elle est faite se change en chair et en os, en esprits et en sang, en cerveau, et le reste. Encore un peu de mouvement me donnera satisfaction; car, supposé que la chair soit composée de fibres de telle ou telle configuration, et entrelacées entre elles de telle ou telle manière, si la matière qui remplit les entrelacements des fibres que je conçois vient à se mouvoir, ou à n'avoir plus le même rapport de distance à celle dont ces fibres doivent être composées, voilà de la chair; et je conçois de même qu'avec un peu de mouvement, le sang, les esprits, les vaisseaux et tout le reste du corps humain se peut former. Mais ce qui passe infiniment la capacité de notre esprit, c'est de savoir quelles sont les parties qu'il faut remuer, quelles sont celles qu'il faut ôter et celles qu'il faut laisser.

Supposons maintenant que je veuille prendre dans cette machine semblable à la nôtre une fort petite portion de matière, et lui donner telle figure, tels organes, telle configuration dans ses parties qu'il me plaira, tout cela s'exécutera toujours par le moyen du mouvement, et ne pourra jamais s'exécuter que par lui; car il est évident qu'une partie de la matière qui fait corps avec une autre n'en peut être séparée que par le mouvement. Ainsi, je conçois sans peine que, dans un corps humain, Dieu en peut former un autre de même espèce mille ou dix mille fois plus petit, et dans celui-ci un autre, et ainsi de suite dans la même proportion de mille ou dix mille à un; et cela tout d'un coup, en donnant une infinité de divers mouvements, que lui seul connaît, aux parties infinies d'une certaine masse de matière.

Ariste. — Ce que vous dites-là du corps humain, il est facile de l'appliquer à tous les corps organisés des animaux et des plantes.

XVI. Théodore. — Bien donc, Ariste. Concevez maintenant une masse indéfinie de matière aussi grande que l'univers, et que Dieu en veut faire un bel ouvrage, mais un ouvrage qui subsiste, et dont toutes les beautés se conservent ou se perpétuent dans leurs espèces : comment s'y prendra-t-il? Remuera-t-il d'abord les parties de la matière au hasard, pour en former le monde peu à peu en suivant certaines lois, ou bien le formera-t-il tout d'un coup? Prenez garde! l'Etre infiniment parfait connaît toutes les suites de tous les mouvements qu'il peut communiquer à la matière, quelques lois des communications des mouvements que vous supposiez.

Ariste. — Il me paraît clair que Dieu ne remuera point inutilement la matière; et puisque la première impression qu'il peut communiquer à toutes ses parties suffit pour produire toutes sortes d'ouvrages, assurément il ne s'avisera pas de les former peu à peu par quantité de mouvements inutiles.

Théotime. — Mais que deviendront les lois générales des communications des mouvements, si Dieu ne s'en sert point?

Ariste. — Cela m'embarrasse un peu.

Théodore. — De quoi vous embarrassez-vous? Ces lois n'obligent encore à rien, ou plutôt elles ne sont point; car c'est le choc des corps qui est la cause occasionnelle des lois des communications des mouvements. Or, sans cause occasionnelle, il ne peut y avoir de loi générale. Donc avant que Dieu eût mû la matière, avant que les corps pussent se choquer, Dieu ne devait et ne pouvait point suivre les lois générales des communications des mouvements. De plus, Dieu ne suit des lois générales que pour rendre sa conduite uniforme, et lui faire porter le caractère de son immutabilité. Ainsi, le premier pas de cette conduite, les premiers mouvements ne peuvent et ne doivent pas être déterminés par ces lois. Enfin, il faudrait une infinité de lois générales, ce qui ferait qu'elles ne seraient guère générales, afin de pouvoir, en les suivant exactement, former les corps or-

ganisés des animaux et des plantes. Ainsi, la première impression de mouvement que Dieu a mise d'abord dans la matière, ne devant et ne pouvant pas même être actuellement réglée selon certaines lois générales, elle devait l'être uniquement par rapport à la beauté de l'ouvrage que Dieu voulait former, et qu'il devait conserver dans la suite du temps, en conséquence des lois générales. Or, cette première impression de mouvement sagement distribuée suffisait pour former tout d'un coup les animaux et les plantes, qui sont les ouvrages les plus excellents que Dieu ait fait de la matière, et tout le reste de l'univers. Cela est évident, puisque tous les corps ne diffèrent entre eux que par la figure de leurs masses et par la configuration de leurs parties, et qu'un peu de mouvement peut faire tout cela, comme vous en êtes demeuré d'accord. Donc, Ariste, vous avez eu raison de dire que Dieu a fait tout d'un coup de chaque masse de matière ce qu'il en a voulu former. Car, quoique Dieu ait formé les parties de l'univers les unes après les autres, ainsi que l'Écriture semble nous l'apprendre, il ne s'ensuit pas qu'il ait employé quelque temps et suivi quelques lois générales pour les conduire peu à peu à leur perfection. *Dixit, et facta sunt.* C'est que la première impression de mouvement a suffi pour les produire en un instant.

XVII. Théotime. — Cela étant ainsi, je comprends bien que c'est perdre son temps que de vouloir expliquer par les principes cartésiens, ou par d'autres semblables, l'histoire que l'Écriture nous fait de la création.

Théodore. — Assurément on se trompe, si on prétend prouver que Dieu a formé le monde en suivant certaines lois générales des communications des mouvements; mais on ne perd pas son temps de rechercher ce qui doit arriver à la matière en conséquence des lois des mouvements. Et voici pourquoi: c'est qu'encore que Dieu ait formé tout d'un coup chaque partie de l'univers, il a dû avoir égard aux lois de la nature, qu'il voulait suivre constamment pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs; car certainement son ouvrage n'aurait pas pu se conserver dans sa beauté, s'il ne l'avait proportionné aux lois du mouvement. Un soleil carré n'aurait pas pu durer longtemps; un soleil sans lumière serait bientôt devenu tout brillant. Vous avez lu, Théotime, la *Physique* de M. Descartes; et vous, Ariste, vous la lirez quelque jour, car elle le mérite bien. Ainsi il n'est pas nécessaire que je m'explique davantage. Il faudrait maintenant examiner qu'elle a dû être cette première impression de mouvement par laquelle Dieu a formé tout d'un coup l'univers pour un certain nombre de siècles; car c'est là, pour ainsi dire, le point de vue dont je veux vous faire regarder et admirer la sagesse infinie de la Providence sur l'arrangement de la matière.

Mais j'appréhende que votre imagination, peut-être déjà fatiguée par les choses trop générales dont nous venons de parler, ne nous laissât point assez d'attention pour contempler un si vaste sujet; car, Ariste, que ce premier pas de la conduite de Dieu, que cette première impression de mouvement que Dieu va faire, renferme de sagesse! que de rapports, que de combinaisons de rapports! Certainement Dieu, avant cette première impression, en a connu clairement toutes les suites et toutes les combinaisons de ces suites, non-seulement toutes les combinaisons physiques, mais toutes les combinaisons du physique avec le moral, et toutes les combinaisons du naturel avec le surnaturel. Il a comparé ensemble toutes ces suites avec toutes les suites de toutes les combinaisons possibles dans toutes sortes de suppositions. Il a, dis-je, tout comparé dans le dessein de faire l'ouvrage le plus excellent par les voies les plus sages et les plus divines. Il n'a rien négligé de ce qui pouvait faire porter à son action le caractère de ses attributs; et le voilà qui, sans hésiter, se détermine à faire ce premier pas. Tâchez, Ariste, de voir où ce premier pas conduit. Prenez garde qu'un grain de matière, poussé d'abord à droite au lieu de l'être à gauche, poussé avec un degré de force plus ou moins grand, pouvait tout changer dans le physique, de là dans le moral, que dis-je! dans même le surnaturel. Pensez donc à la sagesse infinie de celui qui a si bien comparé et réglé toutes choses, que dès le premier pas qu'il fait, il ordonne tout à sa fin, et va majestueusement, invariablement, toujours divinement, sans jamais se repentir, jusqu'à ce qu'il prenne possession de ce temple spirituel qu'il construit par Jésus-Christ, et auquel il rapporte toutes les démarches de sa conduite.

Ariste. — Vraiment, Théodore, vous avez raison de finir notre entretien: car nous nous perdrions bientôt dans un si vaste sujet.

Théodore. — Pensez-y, Ariste; car dès demain il faut nous y engager.

Ariste. — Si nous nous embarquons sur cet océan, nous y périrons.

Théodore. — Non, nous n'y périrons point, pourvu que nous ne sortions pas du vaisseau qui nous doit porter. Demeurons dans l'Église, toujours soumis à son autorité; si nous heurtons légèrement contre les écueils, nous n'y ferons pas naufrage. L'homme est fait pour adorer Dieu dans la sagesse de sa conduite. Tâchons de nous perdre heureusement dans ses profondeurs. Jamais l'esprit humain n'est mieux disposé que lorsqu'il adore par un silence forcé les perfections divines. Mais ce silence de l'âme ne peut succéder qu'à la contemplation de ce qui nous passe. Courage donc, Ariste; contemplez, admirez la providence générale du Créateur. Je vous ai placé au point de vue d'où vous devez découvrir une sagesse incompréhensible.

ONZIÈME ENTRETIEN.

Continuation du même sujet. De la Providence générale dans l'arrangement des corps et dans les combinaisons infiniment infinies du physique avec le moral, du naturel avec le surnaturel.

Théodore. — Avez-vous, Ariste, fait quelques efforts d'esprit pour comparer la première impression du mouvement que Dieu a communiqué à la matière, la première de ses démarches dans l'univers, avec les lois générales de sa Providence ordinaire, et avec les divers ouvrages qui devaient se conserver et se développer par

l'efficace de ces lois? Car c'est de cette première impression de mouvement qu'il faut jeter les yeux sur la conduite de Dieu ; c'est le point de vue de la Providence générale : car Dieu ne se repent et ne se dément jamais. Avez-vous donc regardé de là le bel ordre des créatures et la conduite simple et uniforme du Créateur?

ARISTE. — Oui, Théodore, mais j'ai la vue trop courte. J'ai découvert bien du pays, mais cela si confusément, que je ne sais que vous dire. Vous m'avez placé trop haut. On découvre de fort loin, mais on ne sait ce qu'on voit. Vous m'avez, pour ainsi dire, guindé au-dessus des nues, et la tête me tourne quand je regarde sous moi.

THÉODORE. — Hé bien, Ariste, descendons un peu.

THEOTIME. — Mais plus bas nous ne verrons rien.

ARISTE. — Ah! je vous prie, Théodore, un peu plus de détail.

THÉODORE. — Descendons, Théotime, puisque Ariste le souhaite. Mais n'oublions pas tous trois notre point de vue ; car il y faudra monter bientôt, dès que notre imagination sera un peu rassurée et fortifiée par un détail plus sensible et plus à notre portée.

I. Souvenez-vous, Ariste, de nos abeilles d'hier. C'est un ouvrage admirable que ce petit animal. Combien d'organes différents, que d'ordre, que de liaisons, que de rapports dans toutes ses parties! Ne vous imaginez pas qu'il en ait moins que les éléphants ; apparemment il en a davantage. Comprenez donc, si vous le pouvez, le nombre et le jeu merveilleux de tous les ressorts de cette petite machine. C'est l'action faible qui les débande, tous ces ressorts ; c'est la présence seule des objets qui en détermine et qui en règle tous les mouvements. Jugez donc par l'ouvrage si exactement formé, si diligemment achevé de ces petits animaux, non de leur sagesse et de leur prévoyance, car elles n'en point ; mais de la sagesse et de la prévoyance de celui qui a assemblé tant de ressorts, et qui les a ordonnés si sagement par rapport à tant de divers objets et de fins différentes. Assurément, Ariste, vous seriez plus savant que tout ce qu'il y a jamais eu de philosophes, si vous saviez exactement les raisons de la construction des parties de ce petit animal.

ARISTE. — Je le crois, Théodore. Cela nous passe déjà. Mais s'il faut une si grande adresse et une si profonde intelligence pour former une simple mouche, comment en produire une infinité toutes renfermées les unes dans les autres, et par conséquent toutes plus petites toujours dans la proportion sous-millecuple, puisqu'une seule en produit mille, et que ce qui contient est plus grand que ce qui est contenu? Cela effraie l'imagination ; mais que l'esprit reconnaît de sagesse dans l'auteur de tant de merveilles!

THÉODORE. — Pourquoi cela, Ariste? Si les petites abeilles sont organisées comme les plus grandes, qui en conçoit une grande, en peut concevoir une infinité de petites renfermées les unes dans les autres. Ce n'est donc point la multitude et la petitesse de ces animaux tous semblables qui doit augmenter votre admiration pour la sagesse du Créateur. Mais votre imagination effrayée admire en petit ce qu'on a coutume de ne voir qu'en grand.

ARISTE. — Je croyais, Théodore, que je ne pouvais trop admirer.

THÉODORE. — Oui, mais il ne faut admirer que par raison. Ne craignez point ; si l'admiration vous plaît, vous trouverez bien de quoi vous satisfaire dans la multitude et la petitesse de ces abeilles renfermées les unes dans les autres.

ARISTE. — Comment cela donc?

THÉODORE. — C'est qu'elles ne sont pas toutes semblables.

ARISTE. — Je me l'imaginais bien ainsi ; car quelle apparence que les vers de ces mouches, et les œufs de ces vers, aient autant d'organes que les mouches mêmes, comme vous le prétendiez hier?

THÉODORE. — Que vous imaginiez mal, Ariste! car, tout au contraire, les vers ont toutes les parties organiques des mouches ; mais ils ont de plus celles qui sont essentielles aux vers, c'est-à-dire celles qui sont absolument nécessaires, afin que les vers puissent chercher, dévorer et préparer le suc nourricier de la mouche qu'ils portent en eux, et qu'ils conservent par le moyen des organes et sous la forme de ver.

ARISTE. — Oh oh! à ce compte-là, les vers sont plus admirables que les mouches ; ils ont bien plus de parties organiques.

THÉODORE. — Oui, Ariste ; et les œufs des vers sont encore plus admirables que les vers mêmes, et ainsi en remontant. De sorte que les mouches de cette année avaient beaucoup plus d'organes, il y a mille ans, qu'aujourd'hui que nous en voyons. Voilà un étrange paradoxe. Mais prenez garde! Il est facile de comprendre que les lois générales des communications des mouvements sont trop simples pour construire des corps organisés.

ARISTE. — Il est vrai, cela me paraît ainsi. C'est beaucoup qu'elles suffisent pour les faire croître. Il y a des gens qui prétendent que les insectes viennent de pourriture. Mais si une mouche a autant de parties organisées qu'un bœuf, j'aimerais autant dire que ce gros animal se pourrait former d'un tas de boue, que de soutenir que les mouches s'engendrent d'un morceau de chair pourrie.

THÉODORE. — Vous avez raison. Mais puisque les lois du mouvement ne peuvent construire des corps composés d'une infinité d'organes, c'est donc une nécessité que les mouches soient renfermées dans les vers dont elles éclosent. Ne pensez pas néanmoins, Ariste, que l'abeille, qui est encore renfermée dans le ver dont elle doit sortir, ait entre ses parties organiques la même proportion de grosseur, de solidité, de configuration, que lorsqu'elle en est sortie ; car on a remarqué souvent que la tête, par exemple, du poulet, lorsqu'il est dans l'œuf et qu'il paraît comme sous la forme d'un ver, est beaucoup plus grosse que tout le reste du corps, et que les os ne prennent leur consistance qu'après les autres parties. Je prétends seulement que toutes les parties organiques des abeilles sont formées dans leurs vers, et si bien proportionnées aux lois des mouvements, que, par leur propre construction et l'efficace de ces lois, elles

peuvent croître, sans que Dieu, pour ainsi dire, y touche de nouveau par une Providence extraordinaire; car c'est en cela que consiste la sagesse incompréhensible de la Providence divine. C'est ce qui la peut justifier, quoiqu'il s'engendre souvent des animaux monstrueux; car Dieu ne doit pas faire un miracle pour les empêcher de se former. Au temps de la création, il a construit pour les siècles futurs les animaux et les plantes; il a établi les lois des mouvements nécessaires pour les faire croître. Maintenant il se repose, parce qu'il ne fait plus que suivre ces lois.

Ariste. — Que de sagesse dans la Providence générale du Créateur!

Théodore. — Voulez-vous que nous remontions un peu à notre point de vue, d'où nous devons jeter les yeux sur les merveilles de la Providence?

Ariste. — J'y suis, ce me semble, Théodore. J'admire et j'adore avec tout le respect dont je suis capable la sagesse infinie du Créateur, dans la variété et la justesse incompréhensible des mouvements divers qu'il a imprimés d'abord à cette petite portion de matière dans laquelle il a formé tout d'un coup des abeilles pour tous les siècles. Que dis-je, des abeilles! une infinité de vers encore qu'on peut regarder comme des animaux de différente espèce; qu'il leur a fourni dans un si petit espace une nourriture insensible par mille moyens qui nous passent, tout cela par rapport aux lois du mouvement, lois si simples et si naturelles, que, quoique Dieu fasse tout par elles dans le cours ordinaire de sa Providence, il semble qu'il ne touche à rien, qu'il ne se mêle de rien, en un mot qu'il se repose.

Théodore. — Vous trouvez donc, Ariste, que cette conduite est divine et plus excellente que celle d'un Dieu qui agirait à tous moments par des volontés particulières, au lieu de suivre ces lois générales; ou qui, pour se décharger du soin du gouvernement de son ouvrage, aurait donné des âmes à toutes les mouches, ou plutôt des intelligences assez éclairées pour former leur corps, ou du moins pour les conduire selon leurs besoins et régler tous leurs travaux?

Ariste. — Quelle comparaison!

III. Théodore. — Courage donc, Ariste; jetez les yeux plus loin. Dans l'instant que Dieu a donné cette première impression de mouvement aux parties de cette petite portion de matière dont il a fait des abeilles, ou tel autre insecte qu'il vous plaira pour tous les siècles, pensez-vous qu'il ait prévu que tel de ces petits animaux qui devait éclore en telle année devait aussi à tel jour, telle heure, telles circonstances, faire tourner les yeux à quelqu'un vers l'objet d'une passion criminelle, ou bien se venir imprudemment placer dans les narines d'un cheval et lui faire faire un mouvement fatal pour le meilleur prince du monde, qui par là se renverse et se tue: mort funeste et qui a une infinité de suites fâcheuses; ou, pour ne point combiner le physique avec le moral, car cela renferme des difficultés dont la résolution dépend de certains principes que je ne vous ai point expliqués, pensez-vous que Dieu ait prévu que cet insecte, par tel de ses mouvements, a dû produire quelque chose de monstrueux ou de déréglé dans le monde purement matériel?

Ariste. — Qui en doute, que Dieu ait prévu toutes les suites de cette première impression de mouvement, qui a formé en un instant dans cette portion de matière toute l'espèce de tel insecte? Il a même prévu généralement toutes les suites des mouvements infinis et tout différents qu'il pouvait donner d'abord à cette même portion; il a prévu de plus toutes les suites de toutes les combinaisons de cette portion de matière avec toutes les autres, et leurs divers mouvements selon toutes les suppositions possibles de telles ou telles lois générales.

Théodore. — Admirez donc, Ariste, adorez la profondeur de la sagesse de Dieu, qui a réglé cette première impression de mouvement à telle petite portion de matière, après un nombre infini de comparaisons de rapports, toutes faites par un acte éternel de son intelligence. De cette portion de matière passez à une autre, et de celle-ci à une troisième; parcourez tout l'univers, et jugez enfin tout d'une vue de la sagesse infiniment infinie qui a réglé la première impression de mouvement par laquelle s'est formé tout l'univers dans toutes ses parties et pour tous les temps; de telle manière que c'est assurément l'ouvrage le plus beau qui puisse être produit par les voies les plus générales et les plus simples; de telle manière plutôt que l'ouvrage et les voies expriment mieux les perfections que Dieu possède et qu'il se glorifie de posséder, que tout autre ouvrage fait par toute autre voie.

Ariste. — Que d'abîmes, que de profondeurs impénétrables! Que de rapports et de combinaisons de rapports il a fallu considérer dans la première impression de la matière, pour créer l'univers, et l'accommoder aux lois générales du mouvement que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa Providence! Vous m'avez placé au véritable point de vue dont on découvre la sagesse infinie du Créateur.

Théodore. — Savez-vous, Ariste, que vous ne voyez encore rien?

Ariste. — Comment rien?

IV. Théodore. — Beaucoup, Ariste; mais comme rien par rapport au reste. Vous avez jeté la vue sur les combinaisons infiniment infinies des mouvements de la matière. Mais combinez le physique avec le moral, les mouvements des corps avec les volontés des anges et des hommes. Combinez de plus le naturel avec le surnaturel, et rapportez tout cela à Jésus-Christ et à son Église; car puisque c'est le principal des desseins de Dieu, il n'est pas vraisemblable que dans la première impression que Dieu a communiquée à la matière, il ait négligé de régler son action sur le rapport que les mouvements pouvaient avoir avec son grand et son principal ouvrage. Comprenez donc avec quelle sagesse il a fallu régler les premiers mouvements de la matière, s'il est vrai que l'ordre de la nature est subordonné à celui de la grâce; s'il est vrai que la mort nous surprend maintenant en conséquence des lois naturelles, et qu'il n'y ait rien de miraculeux qu'un homme se trouve écrasé lorsqu'une maison s'écroule sur lui; car vous savez que c'est de l'heureux

ou du malheureux moment de la mort dont dépend notre éternité

ARISTE. — Doucement, Théodore. C'est Dieu qui règle ce moment. Notre mort dépend de lui. Dieu seul peut nous donner le don de la persévérance.

V. THÉODORE. — Qui en doute? Notre mort dépend de Dieu en plusieurs manières. Elle dépend de Dieu, parce qu'elle dépend de nous; car il est en notre pouvoir de sortir d'une maison qui menace ruine, et c'est Dieu qui nous a donné ce pouvoir. Elle dépend de Dieu, parce qu'elle dépend des anges; car Dieu a donné aux anges le pouvoir et la commission de gouverner le monde, ou le dehors, pour ainsi dire, de son Église. Notre mort heureuse dépend de Dieu, parce qu'elle dépend de Jésus-Christ; car Dieu nous a donné en Jésus-Christ un chef qui veille sur nous, et qui ne souffrira pas que la mort nous surprenne malheureusement, si nous lui demandons comme il faut le don de la persévérance. Mais pensez-vous que notre mort ne dépende pas aussi de Dieu, en ce sens qu'il a réglé et produit cette première impression de mouvement, dont une des suites est que telle maison doit s'écrouler dans tel temps et dans telles circonstances? Tout dépend de Dieu, parce que c'est lui qui a établi toutes les causes tant libres que nécessaires, et que sa prescience est si grande, qu'il se sert aussi heureusement des unes que des autres; car Dieu n'a pas communiqué au hasard sa puissance aux esprits: il ne l'a fait qu'après avoir prévu toutes les suites de leurs mouvements, aussi bien que ceux de la matière. De plus, tout dépend de Dieu, parce que toutes les causes ne peuvent agir que par l'efficace de la puissance divine. Enfin, tout dépend de Dieu, parce qu'il peut par des miracles interrompre le cours ordinaire de sa Providence, et qu'il ne manque même jamais de le faire, lorsque l'ordre immuable de ses perfections l'exige, je veux dire lorsque ce qu'il doit à son immutabilité est de moindre considération que ce qu'il doit à ses autres attributs. Mais nous vous expliquerons tout cela plus exactement dans la suite. Comprenez donc, Ariste, que notre salut est déjà assuré dans l'enchaînement des causes tant libres que nécessaires, et que tous les effets de la Providence générale sont tellement liés ensemble, que le moindre mouvement de la matière peut concourir en conséquence des lois générales à une infinité d'événements considérables, et que chaque événement dépend d'une infinité de causes subordonnées. Admirez encore un coup la profondeur de la sagesse de Dieu, qui certainement, avant que de faire son premier pas, a comparé les premiers mouvements de la matière, non-seulement avec toutes ses suites naturelles ou nécessaires, mais encore à bien plus forte raison avec toutes les suites morales et surnaturelles, dans toutes les suppositions possibles.

ARISTE. — Assurément, Théodore, du point de vue où vous m'avez placé, je découvre une sagesse qui n'a point de bornes. Je comprends clairement et distinctement que la Providence générale porte le caractère d'une intelligence infinie, et qu'elle est tout autrement incompréhensible que ne s'imaginent ceux qui ne l'ont jamais examinée

VI. THÉODORE. — C'est ce que je voulais vous faire voir. Descendons maintenant à quelque détail qui vous délasse l'esprit, et qui vous rende sensible une partie des choses que vous venez de concevoir. Ne vous êtes-vous jamais diverti à nourrir dans une boîte quelque chenille, ou quelque autre insecte qu'on croit communément se transformer en papillon ou en mouche?

ARISTE. — Oh! oh! Théodore, vous allez tout d'un coup du grand au petit. Vous revenez toujours aux insectes.

THÉODORE. — C'est que je suis bien aise que nous admirions ce que tout le monde méprise.

ARISTE. — Quand j'étais enfant, je me souviens d'avoir nourri des vers à soie. Je prenais plaisir à leur voir faire leur coque, et s'y enterrer tout vivants, pour ressusciter quelque temps après.

THÉOTIME. — Et moi, Théodore, j'ai actuellement dans une boîte avec du sable un insecte qui me divertit, et dont je sais un peu l'histoire. On l'appelle en latin *formica-leo*. Il se transforme en une de ces espèces de mouches qui ont le ventre fort long, et qu'on appelle, ce me semble, *demoiselles*.

THÉODORE. — Je sais ce que c'est, Théotime. Mais vous vous trompez de croire qu'il se transforme en demoiselle.

THÉOTIME. — Je l'ai vu, Théodore; ce fait est constant.

THÉODORE. — Et moi, Théotime, je vis l'autre jour une taupe qui se transforma en merle. Comment voulez-vous qu'un animal se transforme en un autre? Il est aussi difficile que cela se fasse, que d'un peu de chair pourrie il se forme des insectes.

THÉOTIME.—Je vous entends, Théodore; le *formica-leo* ne se transforme point, il se dépouille seulement de ses habits et de ses armes; il quitte ses cornes, avec lesquelles il fait son trou, et se saisit des fourmis qui y tombent. En effet, je les ai remarquées ces cornes dans le tombeau qu'il se font dans le sable, et dont ils sortent, non plus en qualité de *formica-leo*, mais en qualité de demoiselles, sous une forme plus magnifique.

THÉODORE. — Vous y voilà. Le *formica-leo* et la demoiselle ne sont point proprement deux animaux de différente espèce : le premier contient le second, on toutes les parties organiques dont il est composé; mais remarquez qu'il a de plus tout ce qui lui faut pour attraper sa proie, pour se nourrir lui-même, et pour préparer à l'autre une nourriture convenable. Or, tâchons maintenant de nous imaginer les ressorts nécessaires aux mouvements que fait ce petit animal. Il ne va qu'à reculons en ligne spirale, et toujours en s'enfonçant dans le sable; de sorte que, jetant en dehors à chaque petit mouvement qu'il fait le sable qu'il prend avec ses cornes, il fait un trou qui se termine en pointe, au fond duquel il se cache, toujours les cornes ouvertes, et prêtes à se saisir des fourmis et autres animaux qui ne peuvent se retenir sur le penchant de la fosse. Lorsque la proie lui échappe, et fait assez d'efforts pour lui faire craindre de la perdre, il l'accable et l'étourdit à force de lui jeter du sable, et rend encore par ce moyen le penchant du trou plus raide.

Il se saisit donc de sa proie, il la tire sous le sable, il lui suce le sang, et la prenant entre ses cornes, il la jette le plus loin qu'il peut de son trou. Enfin, au milieu du sable le plus menu et le plus mouvant, il se construit un tombeau parfaitement rond; il le tapisse en dedans fort proprement pour y mourir, ou plutôt pour y reposer plus à l'aise; et enfin, après quelques semaines, on le voit sortir tout glorieux, et sous la forme de demoiselle, après avoir laissé plusieurs enveloppes et les dépouilles de *formica-leo*. Or, combien faut-il de parties organisées pour tous ces mouvements? Combien de canaux pour conduire ce sang dont le *formica-leo* se nourrit et sa demoiselle? Il est donc clair que cet animal s'étant dépouillé de toutes ces parties dans son tombeau, il a beaucoup moins d'organes, lorsqu'il paraît sous la forme de mouche, que lorsqu'on le voit sous celle de *formica-leo*; si ce n'est peut-être qu'on veuille soutenir que des organes peuvent se construire et s'ajuster ensemble en conséquence des lois du mouvement. Car que Dieu ait ordonné à quelque intelligence de pourvoir au besoin de ces insectes, d'en entretenir l'espèce et d'en former toujours de nouvelles, c'est rendre humaine la Providence divine, et lui faire porter le caractère d'une intelligence bornée.

Ariste. — Assurément, Théodore, il y a une plus grande diversité d'organes dans le *formica-leo* que dans la mouche, et par la même raison dans le ver à soie que dans le papillon; car ces vers quittent aussi de riches dépouilles, puisqu'ils laissent une espèce de tête, un grand nombre de pieds, et tous les autres organes nécessaires pour chercher, dévorer, digérer, et distribuer la nourriture propre à la forme de ver et à celle du papillon. Je conçois de même qu'il y a plus d'art dans les œufs des vers que dans les vers mêmes; car, supposé que les parties organiques des vers soient dans l'œuf comme vous dites, il est clair que l'œuf entier contient plus d'art que le ver seul, et ainsi à l'infini.

Théodore. — Je voudrais bien que vous eussiez lu le livre de M. Malpighi du ver à soie, et ce qu'il a écrit sur la formation du poulet dans l'œuf [1]. Vous verriez peut-être que tout ce que je vous dis n'est pas sans fondement. Oui, Ariste, l'œuf est l'ouvrage d'une intelligence infinie. Les hommes ne trouvent rien dans un œuf de ver à soie, et dans un œuf de poulet ils ne voient que du blanc et du jaune, et peut-être les cordons: encore les prennent-ils pour le germe du poulet. Mais...

Ariste. — Quoi! le germe du poulet. N'est-ce pas ce qu'on y trouve d'abord qu'on l'ouvre, qui est blanc, qui a quelque dureté, et qu'on ne mange pas volontiers?

Théodore. — Non, Ariste, c'est un des cordons qui sert à tenir le jaune tellement suspendu dans le blanc, que de quelque manière qu'on tourne et retourne l'œuf, le côté du jaune le moins pesant, et où est le petit poulet, soit toujours en haut vers le ventre chaud de la poule. Il y a deux de ces cordons qui sont attachés d'un côté à la pointe de l'œuf, et de l'autre au jaune, un à chaque bout.

Ariste. — Voilà une mécanique admirable!

Théodore. — En cela il n'y a pas beaucoup d'intelligence. Mais vous comprenez toujours par là qu'il faut plus d'art et d'adresse pour former l'œuf, et tout ce qu'il renferme, que le poulet seul, puisque l'œuf contient le poulet et qu'il a de plus sa construction particulière.

VII. Or, je vous prie, concevez maintenant, si vous le pouvez, quelle doit être actuellement la construction des organes des œufs ou des vers qui seront papillons dans dix mille ans, en conséquence des lois du mouvement. Admirez la variété des organes de tous les vers ou de tous les œufs qui sont renfermés les uns dans les autres pour tout ce temps-là. Tâchez de vous imaginer quelle pouvait être la nourriture dont les vers ou les papillons d'aujourd'hui se nourrissaient il y a six mille ans. Il y a une grande différence entre la forme de demoiselle et celle de *formica-leo*; mais peut-être qu'il n'y en a pas moins entre le *formica-leo* et l'œuf qui le contient, et ainsi de suite. Le ver à soie se nourrit de feuilles et de mûrier; mais le petit ver enfermé dans l'œuf ne se nourrit pas de rien, il a auprès de lui tout ce qui lui est nécessaire. Il est vrai qu'il ne mange pas toujours; mais il se conserve sans manger, et il y a six mille ans qu'il se conserve. On trouve étrange que certains animaux passent l'hiver sans nourriture. Quelle merveille donc que les vers à soie ménagent si exactement la leur, qu'elle ne leur manque précisément que lorsqu'ils sont assez forts pour rompre leur prison, et que les mûriers ont poussé des feuilles tendres pour leur en fournir de nouvelle!

Que la Providence est admirable d'avoir enfermé, par exemple, dans les œufs dont éclosent les poulets tout ce qui leur faut pour les faire croître et même pour les nourrir les premiers jours qu'ils sont éclos! car, comme ils ne savent point encore manger et qu'ils laissent retomber ce qu'ils becquettent, le jaune de l'œuf dont il n'y a pas la moitié de consommé, et qui reste dans leur estomac, les nourrit et les fortifie. Mais cette même Providence paraît encore plus dans les œufs négligés que les insectes répandent partout. Il faut que la poule couve elle-même ses œufs, ou que l'industrie des hommes vienne au secours; mais sans que les œufs des insectes soient couvés, ils ne laissent pas d'éclore fort heureusement. Le soleil, par sa chaleur, les anime, pour ainsi dire, à dévorer leur nourriture dans le même temps qu'il leur en prépare de nouvelle; et dès que les vers ont rompu leur prison, ils se trouvent dans l'abondance, au milieu de jeunes bourgeons ou de feuilles tendres proportionnées à leur besoin. L'insecte dont ils tirent leur naissance a eu soin de les placer dans un endroit propre pour eux, et a laissé le reste à l'ordre plus général de la Providence. Tel pond ses œufs sous une feuille repliée et attachée à la branche, de peur qu'elle ne tombe en hiver; un autre les colle en lieu sûr proche de leur nourriture; la *demoiselle-formica-leo* les va cacher dans le sable et à couvert de la pluie; la plupart les répandent dans les eaux. En un mot, ils les placent tous dans les lieux où rien ne leur manque, non par une intelligence particulière qui les conduise, mais par la disposition des ressorts dont leur machine est composée, et en consé-

[1] *De Bombyce.*

quence des lois générales des communications des mouvements.

ARISTE. — Cela est incompréhensible.

THÉODORE. — Il est vrai; mais il est bon de comprendre clairement que la Providence de Dieu est absolument incompréhensible.

VIII. THÉOTIME. — Il faut, Théodore, que je vous dise une expérience que j'ai faite. Un jour, en été, je pris gros comme une noix de viande que j'enfermai dans une bouteille, et je la couvris d'un morceau de crêpe. Je remarquai que diverses mouches venaient pondre leurs œufs ou leurs vers sur ce crêpe, et que, dès qu'ils étaient éclos, ils rongeaient le crêpe et se laissaient tomber sur la viande, qu'ils dévorèrent en peu de temps; mais comme cela sentait trop mauvais, je jetai tout.

THÉODORE. — Voilà comme les mouches viennent de pourriture: elles font leurs œufs ou leurs vers sur la viande, et s'envolent incontinent; ces vers mangent et cette chair se pourrit. Après que ces vers ont bien mangé, ils s'enferment dans leurs coques et en sortent mouches; et le commun des hommes croit sur cela que les insectes viennent de pourriture.

THÉOTIME. — Ce que vous dites est sûr, car j'ai renfermé plusieurs fois de la chair, où les mouches n'avaient point été, dans une bouteille fermée hermétiquement, et je n'y ai jamais trouvé de vers.

ARISTE. — Mais comment, dit-on, se peut-il faire qu'on en trouve de fort gros dans toutes sortes de fruits?

THÉODORE. — On les trouve gros, mais ils sont entrés petits dans le fruit. Cherchez bien, vous découvrirez sur la peau ou quelque petit trou ou sa cicatrice. Mais ne nous arrêtons point, je vous prie, aux preuves qu'on donne qu'il y a des animaux qui viennent de pourriture; car elles sont si faibles ces preuves, qu'elles ne méritent point de réponse. On trouve des souris dans un vaisseau nouvellement construit, ou dans un lieu où il n'y en avait point. Donc il faut que cet animal se soit engendré de quelque pourriture; comme s'il était défendu à ces animaux de chercher la nuit leurs besoins, et de passer sur les planches et sur les cordes dans les barques, et de là dans les grands bâtiments, ou qu'on pût construire les vaisseaux ailleurs que sur le rivage! Je ne puis pas comprendre comment un si grand nombre de personnes de bon sens ont pu donner dans une erreur si grossière et si palpable sur de semblables raisons; car qu'y a-t-il de plus incompréhensible qu'un animal se forme naturellement d'un peu de viande pourrie? Il est infiniment plus facile de concevoir qu'un morceau de fer rouillé se change en une montre parfaitement bonne; car il y a infiniment plus de ressorts et plus délicats dans la souris que dans la pendule la plus composée.

ARISTE. — Assurément, on ne comprend pas qu'une machine composée d'une infinité d'organes différents, parfaitement bien accordés ensemble et ordonnés à diverses fins, ne soit que l'effet de cette loi si simple et si naturelle, que tout corps doit se mouvoir du côté qu'il est le plus poussé; car cette loi est bien plus propre à détruire cette machine qu'à la former. Mais on ne comprend pas non plus que les animaux de même espèce, qui se succèdent les uns aux autres, aient tous été renfermés dans le premier.

THÉODORE. — Si on ne comprend pas que cela soit, on comprend bien du moins que cela n'est pas impossible, puisque la matière est divisible à l'infini; mais on ne comprendra jamais que les lois du mouvement puissent construire des corps composés d'une infinité d'organes. On a assez de peine à concevoir que ces lois puissent peu à peu les faire croître. Ce que l'on conçoit bien, c'est qu'elles peuvent les détruire en mille manières. On ne comprend pas comment l'union des deux sexes peut être cause de la fécondité; mais on comprend bien que cela n'est pas impossible dans la supposition que les corps soient déjà formés. Mais que cette union soit la cause de l'organisation des parties de l'animal, et de tel animal, il me semble que l'on comprend bien que cela n'est pas possible.

ARISTE. — J'ai pourtant ouï dire que M. Descartes avait commencé un Traité de la *formation du fœtus*, dans lequel il prétend expliquer comment un animal se peut former du mélange de la semence des deux sexes.

THÉODORE. — L'ébauche de ce philosophe peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu les parties de l'animal; mais que ces lois puissent les former et les lier toutes ensemble, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien reconnu lui-même, car il n'a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses.

ARISTE. — Son entreprise était un peu téméraire.

THÉODORE. — Fort téméraire, s'il avait dessein de rendre raison de la construction des animaux tels que Dieu les a faits; car ils ont une infinité de ressorts qu'il devait connaître avant que de chercher les causes de leur formation. Mais apparemment il ne pensait pas à cela; car on ne serait pas sage si on voulait expliquer exactement comment un horloger fait une montre, sans savoir auparavant de quelles parties cet ouvrage est composé.

ARISTE. — Ce philosophe aurait peut-être mieux fait d'expliquer par les lois des mouvements la génération des plantes, que celle des animaux.

IX. THÉODORE. — Nullement. L'entreprise eût été également impossible. Si les graines ne contenaient en petit ce que nous voyons en grand dans les plantes, les lois générales ne pourraient jamais les rendre fécondes.

ARISTE. — Des plantes dans des graines, un pommier dans un pepin! On a toujours quelque peine à croire que cela soit, quoiqu'on sache bien que la matière est divisible à l'infini.

THÉOTIME. — J'ai fait une expérience qui a beaucoup contribué à me le persuader. Ce n'est pas néanmoins que je croie que le pommier, par exemple, qui est dans le germe du pepin, ait à peu près les mêmes proportions de grandeur et des autres qualités entre ses branches, ses feuilles et ses fruits, que les grands arbres; et assurément Théodore ne le prétend pas non plus. Je prétends seulement que toutes les parties organiques du pommier sont formées et si bien proportionnées aux lois du mou-

vement, que, par leur propre construction et l'efficacité de ces lois, elles peuvent croître sans le secours d'une Providence particulière.

Ariste. — Je comprends bien votre sentiment; dites-nous votre expérience.

Théotime. — J'ai pris, Ariste, une vingtaine des plus grosses fèves; j'en ai ouvert deux ou trois, et j'ai remarqué qu'elles étaient composées en dedans de deux parties qui se séparent aisément, et que j'ai appris qu'on appelle leurs *lobes;* que le germe était attaché à l'un et à l'autre de ces lobes; que d'un côté il se terminait en pointe vers le dehors, et que de l'autre il se cachait entre les lobes. Voilà ce que j'ai vu d'abord. J'ai semé les autres fèves pour les faire germer et voir comment elles croissent. Deux jours après, j'ai commencé à les ouvrir; j'ai continué pendant environ quinze jours, et j'ai remarqué distinctement que la racine était contenue dans cette partie du germe qui est en dehors et se termine en pointe; que la plante était renfermée dans l'autre partie du germe qui passe entre les deux lobes; que la racine était elle-même une plante qui avait ses racines dans la substance des deux lobes de la fève dont elle tirait sa nourriture; que, lorsqu'elle avait poussé en terre comme les plantes dans l'air, elle fournissait abondamment à la plante le suc nécessaire; que la plante, en croissant, passait entre les lobes, qui, après avoir servi à l'accroissement de la racine, se changeaient en feuilles, et mettaient la plante à convert des injures de l'air. Ainsi je me suis persuadé que le germe de la fève contenait la racine de la plante et la plante même, et que les lobes de la fève étaient le fond où cette petite plante était déjà semée et avait déjà ses racines. Prenez, Ariste, de ces grosses fèves vertes, dont on mange depuis quelque temps; ouvrez-les délicatement, considérez-les attentivement; vous verrez sans microscope une partie de ce que je viens de vous dire; vous découvrirez même les premières feuilles de la plante dans cette petite partie du germe qui se replie entre les deux lobes[1].

Ariste. — Je crois bien tout cela; mais que cette graine contienne la plante que nous verrons dans vingt ans, c'est ce qui est difficile à s'imaginer et ce que votre expérience ne prouve point.

Théotime. — Il est vrai; mais nous voyons déjà que la plante est dans la graine; nous voyons sans le secours du microscope qu'en hiver même la tulipe est dans son oignon; nous ne pouvons pas voir actuellement dans la graine toutes les parties de la plante. Hé bien, Ariste, il faut tâcher de les imaginer. Nous ne pouvons plus imaginer comment les plantes qui viendront dans cent ans sont dans la graine. Il faut tâcher de le concevoir: du moins cela se peut-il concevoir. Mais on ne voit point que les plantes se forment uniquement en conséquence des lois générales des communications du mouvement. On ne peut imaginer comment cela se peut faire; on ne peut encore moins le concevoir. Quelles raisons peut-on donc avoir de le soutenir et de nier ce que Théodore vient de nous dire?

Ariste. — Je serais fort porté à croire que Dieu conserve les animaux et les plantes par des volontés particulières, si Théodore ne m'avait point fait remarquer que d'ôter à la Providence sa généralité et sa simplicité, c'était la rendre humaine et lui faire porter le caractère d'une intelligence bornée. Ainsi il en faut revenir là, et croire que Dieu, par la première impression du mouvement qu'il a communiqué à la matière, l'a si sagement divisée, qu'il a formé tout d'un coup des animaux et des plantes pour tous les siècles. Cela est possible, puisque la matière est divisible à l'infini. Et cela s'est fait ainsi, puisque cette conduite est plus digne de l'Être infiniment parfait, que toute autre.

Théotime. — Ajoutez à cela, Ariste, que l'Écriture nous apprend que maintenant Dieu se repose, et que d'abord il n'a pas fait seulement les plantes de la premiere année de la création, mais encore la semence pour toutes les autres. « Germinet terra, dit-il, herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens « fructum, juxta genus suum, *cujus semen in semetipso* sit super terram [1]. » Ces dernières paroles, « cujus semen in semetipso sit, » jointes à celles-ci: « Et « requievit die septimo ab omni opere quod patrarat [2], » marquent, ce me semble, que Dieu, pour conserver ses créatures, n'agit plus comme il a fait dans le temps qu'il les a formées. Or, il n'agit qu'en deux manières, ou par des volontés particulières, ou par des volontés ou des lois générales. Donc il ne fait plus maintenant que suivre ses lois, si ce n'est qu'il y ait de grandes raisons qui l'obligent à interrompre le cours de sa providence; raisons que je ne crois pas que vous puissiez trouver dans les besoins des animaux ou des plantes.

X. Ariste. — Non, sans doute; car quand il y en aurait la moitié moins, il n'y en aurait que trop. Car, je vous prie, Théodore, à quoi bon tant de plantes inutiles à notre usage, tant d'insectes qui nous incommodent? Ces petits animaux sont l'ouvrage d'une sagesse infinie: je le veux. Mais c'est cela même qui fait la difficulté; car pourquoi former tant d'ouvrages excellents pour nourrir les hirondelles et dévorer nos bourgeons? Est-ce, Théodore, que le monde ne serait pas aussi parfait qu'il est, si les chenilles et les hannetons ne venaient point dépouiller les arbres de leurs fruits et de leurs feuilles?

Théodore. — Si vous jugez, Ariste, des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphémerez bientôt contre la Providence; vous porterez bientôt d'étranges jugements de la sagesse du Créateur.

Ariste. — Mais quoi! n'est-ce pas pour l'homme que Dieu a tout fait?

Théodore. — Oui, Ariste, pour cet homme sous les pieds duquel Dieu a tout assujetti, sans en rien excepter; pour cet homme dont parle saint Paul dans le second chapitre de l'épître aux Hébreux. Dieu a tout fait pour

[1] *Voyez* l'*Anatomie des plantes* de M. Grew et de M. Malpighi.

[1] Gen. 1.
[2] Ch. 2, 2.

son fils, tout pour son Église, et son Église pour lui. Mais s'il a fait les puces pour l'homme, c'est assurément pour le mordre et pour le punir. La plupart des animaux ont leur vermine particulière; mais l'homme a sur eux cet avantage, qu'il en a pour lui seul de plusieurs espèces, tant il est vrai que Dieu a tout fait pour lui. C'est pour dévorer ses blés que Dieu a fait les sauterelles. C'est pour ensemencer ses terres qu'il a donné comme des ailes à la graine des chardons. C'est pour flétrir tous ses fruits qu'il a formé des insectes d'une infinité d'espèces. En ce sens, si Dieu n'a pas fait toutes choses pour l'homme, il ne s'en faut pas beaucoup.

Prenez garde, Ariste, la prescience de Dieu est infinie. Il doit régler sur elle tous ses desseins. Avant que de donner à la matière cette première impression de mouvement qui forme l'univers pour tous les siècles, il a connu clairement toutes les suites de toutes les combinaisons possibles du physique avec le moral dans toutes sortes de suppositions. Il a prévu que l'homme dans telles et telles circonstances pécherait, et que son péché se communiquerait à toute sa postérité en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps [1]. Donc, puisqu'il a voulu le permettre, ce funeste péché, il a dû faire usage de sa prescience, et combiner si sagement le physique avec le moral, que tous ces ouvrages fissent entre eux, et pour tous les siècles, le plus bel accord qui soit possible. Et cet accord merveilleux consiste en partie dans cet ordre de justice, que l'homme s'étant révolté contre le Créateur, ce que Dieu prévoyait devoir arriver, les créatures se révoltent, pour ainsi dire, contre lui, et le punissent de sa désobéissance. Voilà pourquoi il y a tant de différents animaux qui nous font la guerre.

XI. Ariste. — Quoi! avant que l'homme eût péché, Dieu avait déjà préparé les instruments de sa vengeance? Car vous savez que l'homme n'a été créé qu'après tout le reste. Cela me paraît bien dur.

Théodore. — L'homme, avant son péché, n'avait point d'ennemis; son corps et tout ce qui l'environnait lui était soumis; il ne souffrait point de douleur malgré lui. Il était juste que Dieu le protégeât par une providence particulière, ou qu'il le commît à la garde de quelque ange tutélaire pour empêcher les suites fâcheuses des lois générales des communications des mouvements. S'il avait conservé son innocence, Dieu aurait toujours eu pour lui les mêmes égards, car il ne manque jamais de rendre justice à ses créatures. Mais quoi! ne voulez-vous pas que Dieu fasse usage de sa prescience, et qu'il choisisse la plus sage combinaison qui soit possible entre le physique et le moral? Voudriez-vous qu'un être infiniment sage n'eût point fait porter à sa conduite le caractère de sa sagesse, ou qu'il eût fait l'homme et l'eût éprouvé, avant que de faire ces créatures qui nous incommodent; ou enfin qu'il eût changé de dessein et réformé son ouvrage après le péché d'Adam? Dieu, Ariste, ne se repent et ne se dément jamais. Le premier pas qu'il fait est réglé par la prescience de tout ce qui le doit suivre. Que dis-je! Dieu ne se détermine à faire ce premier pas qu'après qu'il l'a comparé non-seulement avec tout ce qui le doit suivre, mais encore avec une infinité d'autres suppositions, et d'autres combinaisons de toutes espèces du physique avec le moral et du naturel avec le surnaturel.

Encore un coup, Ariste, Dieu a prévu que l'homme dans telles et telle circonstances se révolterait. Après avoir tout comparé, il a cru devoir permettre le péché. Je dis permettre, car il n'a pas mis l'homme dans la nécessité de le commettre. Donc il a dû, par une sage combinaison du physique avec le moral, faire porter à sa conduite des marques de sa prescience. Mais, dites-vous, il a donc préparé avant le péché des instruments de sa vengeance? Pourquoi non, puisqu'il l'a prévu, ce péché, et qu'il a voulu le punir? Si Dieu avait rendu malheureux l'homme innocent; s'il était servi de ces instruments avant le péché, on aurait sujet de se plaindre. Mais est-il défendu à un père de tenir des verges prêtes pour châtier son enfant, principalement s'il prévoit qu'il ne manquera pas de lui désobéir? Ne doit-il pas même lui montrer ces verges menaçantes, pour le retenir dans le devoir! Peut-on douter que les ours et les lions ne soient créés avant le péché? Et ne suffit-il pas de croire que ces cruelles bêtes, dont Dieu se sert maintenant pour nous punir, respectaient en Adam son innocence et la majesté divine? Mais si vous trouvez mauvais que Dieu avant le péché commis ait préparé des instruments pour le punir, consolez-vous; car, par sa prescience, il a aussi trouvé le remède au mal avant qu'il fût arrivé. Certainement, avant la chute du premier homme, Dieu avait déjà dessein de sanctifier son Église par Jésus-Christ; car saint Paul nous apprend qu'Adam et Ève étaient dans leur mariage, qui a précédé le péché, la figure de Jésus-Christ et de son Église: « Sacramentum hoc magnum « est [1]. Ego autem dico in Christo et in Ecclesia [2]. » Le premier Adam étant la figure du second, *forma futuri*, jusque dans son péché. C'est, Ariste, que la prescience de Dieu étant infinie, elle a réglé toutes choses. Dieu a permis le péché. Pourquoi? C'est qu'il a prévu que son ouvrage, réparé de telle et telle manière, vaudrait mieux que le même ouvrage dans sa première construction. Il a établi des lois générales qui devaient faire geler et grêler les campagnes; il a créé des bêtes cruelles et une infinité d'animaux fort incommodes. Pourquoi cela? C'est qu'il a prévu le péché. Il a mis une infinité de rapports merveilleux entre tous ces ouvrages; il a figuré Jésus-Christ et son Église en mille manières. C'est un effet et une marque certaine de sa prescience et de sa sagesse. Ne trouvez donc point mauvais que Dieu ait fait usage de sa prescience, et qu'il ait d'abord combiné sagement le physique avec le moral, non pour le peu de temps que le premier homme devait conserver son innocence, mais par rapport à lui et à tous ses enfants tels qu'ils devaient être jusqu'à la fin des siècles. Adam ne pouvait pas se plaindre que les animaux se mangeassent

[1] *Recherche de la Vérité*, liv. II, ch. 7. L'*Eclaircissement* sur ce même chapitre.

[1] Eph. 5.
[2] Rom. 5.

les uns les autres, lui rendant à lui, comme à leur souverain, le respect qui lui était dû. Il devait plutôt apprendre par là que ce n'étaient que des brutes incapables de raison, et que Dieu l'avait distingué entre toutes ses créatures.

XII. ARISTE. — Je comprends bien ce que vous me dites. Dieu a eu de bonnes raisons de créer de grands animaux capables de nous punir. Mais pourquoi tant de petits insectes qui ne nous font ni bien ni mal, et dont la mécanique est peut-être plus merveilleuse que celle des grands animaux, mécanique cachée à nos yeux, et qui ne nous fait point connaître la sagesse du Créateur?

THÉODORE. — Sans m'arrêter à vous prouver qu'il n'y a point d'animal, pour petit qu'il soit, qui ne puisse de l'un à l'autre avoir quelque rapport à nous, je vous réponds que le principal dessein de Dieu dans la formation de ces petits insectes n'a point été de nous faire par eux quelque bien ou quelque mal, mais d'orner l'univers par des ouvrages dignes de la sagesse et de ses autres attributs. Le commun des hommes méprise les insectes, mais il se trouve des gens qui les considèrent. Apparemment les anges mêmes les admirent. Mais quand toutes les intelligences les négligeraient, il suffit que ces petits ouvrages expriment les perfections divines, et rendent l'univers plus parfait en lui-même, quoique moins commode pour des pécheurs, afin que Dieu les créât, supposé qu'il pût les conserver sans multiplier ses voies; car Dieu a fait assurément l'ouvrage le plus parfait par les voies les plus générales et les plus simples. Il a prévu que les lois des mouvements suffisaient pour conserver dans le monde l'espèce de tel insecte qu'il vous plaira. Il a voulu tirer de ses lois tous les usages possibles pour rendre son ouvrage plus achevé. Il a donc formé d'abord toute l'espèce de cet insecte par la division admirable d'une certaine portion de la matière; car il faut toujours avoir bien dans l'esprit que c'est par le mouvement que tout se fait dans les corps, et que dans la première détermination des mouvements il était indifférent à Dieu de mouvoir les parties de la matière en un sens ou en un autre, n'y ayant point de lois générales des communications des mouvements avant que les corps se fussent choqués[1].

ARISTE. — Je conçois cela, Théodore. Un monde rempli d'une infinité d'animaux petits et grands est plus beau et marque plus d'intelligence qu'un autre où il n'y aurait point d'insectes. Or, un tel monde ne coûte pas plus à Dieu, pour parler ainsi, qu'un autre, ou ne demande pas une providence plus composée et plus particulière, et porte par conséquent autant que tout autre le caractère de l'immutabilité divine. Il ne faut donc pas s'étonner que Dieu ait fait un si grand nombre d'insectes.

XIII. THÉODORE. — Ce que nous disons-là, Ariste, est général, et n'exclut pas une infinité de raisons que Dieu a eues de faire le monde tel qu'il est.

ARISTE. — Il faut que je vous dise, Théodore, une pensée qui m'est venue dans l'esprit, lorsque vous parliez de la transformation apparente des insectes. Les vers rampent sur la terre. Ils y mènent une vie triste et humiliante. Mais ils se font un tombeau dont ils sortent glorieux. Je me suis imaginé que par-là Dieu voulait figurer la vie, la mort et la résurrection de son fils, et même de tous les Chrétiens.

THÉODORE. — Je suis bien aise, Ariste, que cette pensée vous soit venue dans l'esprit; car quoiqu'elle me paraisse fort solide, je n'aurais pas osé vous la proposer.

ARISTE. — Pourquoi cela?

THÉODORE. — C'est qu'elle a je ne sais quoi de bas qui déplaît à l'imagination. Outre que ce mot seulement de ver ou d'insecte, joint à la grande idée que nous devons avoir du Sauveur, peut exciter la raillerie; car je pense que vous savez que le ridicule consiste dans la jonction du petit au grand.

ARISTE. — Oui, mais ce qui paraît ridicule à l'imagination est souvent fort raisonnable et fort juste; car c'est souvent que nous méprisons ce que nous ne connaissons pas.

THÉODORE. — Il est vrai, Ariste. Le lys champêtre, que nous négligeons, est plus magnifiquement paré que Salomon dans toute sa gloire. Jésus-Christ n'a point craint la raillerie, lorsqu'il a avancé ce paradoxe. L'imagination est contente aussi bien que la raison, lorsque l'on compare la magnificence du roi Salomon à la gloire de Jésus-Christ ressuscité. Mais elle n'est pas trop satisfaite qu'on cherche dans la beauté des lys une figure du Sauveur. Cependant la magnificence de Salomon n'était que l'ouvrage de la main des hommes; mais c'est Dieu qui a donné aux fleurs tous leurs ornements.

ARISTE. — Vous croyez donc, Théodore, que Dieu a figuré Jésus-Christ dans les plantes aussi bien que dans les insectes?

THÉODORE. — Je crois, Ariste, que Dieu a tout rapporté à Jésus-Christ en mille manières différentes; et que non-seulement les créatures expriment les perfections divines, mais qu'elles sont aussi autant que cela se peut des emblèmes de son fils bien-aimé. Le grain qu'on sème doit, pour ainsi dire, mourir pour ressusciter et donner son fruit. Je trouve que c'est une figure naturelle de Jésus-Christ, qui est mort pour ressusciter glorieux : « Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, « multum fructum affert[1]. »

THÉOTIME. — On peut se servir de tout ce qu'on veut pour faire des comparaisons. Mais il ne s'ensuit pas de là que Dieu ait voulu figurer Jésus-Christ par toutes les choses qui ont avec lui certains rapports arbitraires.

THÉODORE. — Si je ne savais, Théotime, que le principal des desseins de Dieu c'est Jésus-Christ et son Église; que rien ne plaît à Dieu que par Jésus-Christ; que c'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que l'univers subsiste, parce qu'il n'y a que lui qui le sanctifie, qui le tire de son état profane, qui le rende divin[2], je regarderais comme des comparaisons arbitraires et tout à fait basses

[1] *Entretien* X, n. 17.

[1] Joan. 12, 24.
[2] *Entretien* IX, n. 6.

ce que je prends pour des figures naturelles. Oui, Théotime, je crois que Dieu a eu tellement en vue Jésus-Christ dans la formation de l'univers, que ce qu'il y a peut-être de plus admirable dans la Providence, c'est le rapport qu'elle met sans cesse entre le naturel et le surnaturel, entre ce qui passe dans le monde et ce qui arrive à l'Église de Jésus-Christ.

XIV. Ariste. — Assurément, Théotime, que Dieu ait voulu figurer Jésus-Christ par les changements des insectes, cela saute aux yeux. Un ver est méprisable et impuissant; voilà Jésus-Christ méprisé : « Ego autem sum « vermis, et non homo, opprobrium hominum et abjectio « plebis[1]; » le voilà chargé de nos infirmités et de nos langueurs : « Verè languores nostros ipse tulit[2]. » Un ver s'enferme dans son tombeau, et ressuscite quelque temps après sans se corrompre. Jésus-Christ meurt et ressuscite, sans que son corps ait été sujet à la corruption : « Neque « caro ejus vidit corruptionem[3]. » Le ver ressuscité a un corps, pour ainsi dire, tout spirituel. Il ne rampe point, il vole. Il ne se nourrit plus de pourriture; il ne fait que sucer des fleurs. Il n'a plus rien de méprisable; on ne peut pas être plus magnifiquement paré. De même Jésus-Christ ressuscité est comblé de gloire. Il s'élève dans les cieux. Il ne rampe point, pour ainsi dire, dans la Judée de bourgade en bourgade. Il n'est plus sujet à la lassitude et aux autres infirmités de sa vie laborieuse. Il gouverne toutes les nations, et les peut briser comme un pot de terre. La souveraine puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre. Peut-on dire que ce parallèle soit arbitraire? Assurément il est naturel.

Théodore. — Vous oubliez, Ariste, des rapports trop justes pour être négligés.

Ariste. — Qui sont-ils?

Théodore. — Ces vers avant leur transformation croissent toujours. Mais les mouches, les papillons, et généralement tout ce qui vole après avoir été ver, tout ce qui a été transformé demeure toujours dans le même état.

Ariste. — C'est que sur la terre on peut mériter sans cesse, et que dans le ciel on demeure tel qu'on est.

Théodore. — J'ai remarqué que les insectes n'engendrent point qu'ils ne soient ressuscités, et, pour ainsi dire, glorifiés.

Ariste. — Vous avez raison. C'est que Jésus-Christ n'a envoyé le Saint-Esprit à son Église, il ne l'a rendue féconde qu'après sa résurrection et qu'il est entré en possession de sa gloire. « Nondum erat spiritus datus, dit « saint Jean, quia Jesus nondum erat glorificatus; » et Jésus-Christ lui-même : « Expedit vobis ut ego vadam. « Si enim non abiero, paraclitus non veniet ad vos. Si « autem abiero, mittam eum ad vos. » Je ne m'étonne plus que Dieu ait fait on si grand nombre d'insectes.

Théodore. — Si Dieu se plaît, Théotime, dans son ouvrage, c'est qu'il y voit partout son fils bien-aimé; car nous-mêmes nous ne sommes agréables à Dieu qu'autant que nous sommes des expressions de Jésus-Christ. La matière, par les modalités dont elle est capable, ne peut pas exprimer exactement les dispositions intérieures de l'âme sainte de Jésus, sa charité, son humilité, sa patience. Mais elle peut fort bien imiter les divers états où son corps adorable s'est trouvé. Et je pense que l'arrangement de la matière, qui figure Jésus-Christ et son Église, honore davantage l'amour du Père pour le Fils, que tout autre arrangement n'honore sa sagesse et ses autres attributs.

Ariste. — Peut-être même que c'est dans les dispositions de la matière propres à figurer Jésus-Christ qu'il y a le plus d'art et d'intelligence; car qu'un animal vivant se fasse un tombeau et s'y renferme pour en ressusciter glorieux, peut-on concevoir une mécanique plus admirable que celle par laquelle ces mouvements-là s'exécutent?

Théotime. — J'entre tout à fait dans vos sentiments. Et je crois de plus, Théodore, que Dieu a figuré même par les dispositions des corps celles de l'âme sainte de Jésus, et principalement l'excès de son amour pour son Eglise; car saint Paul[1] nous apprend que cette passion violente de l'amour, qui fait qu'on quitte avec joie son père et sa mère pour sa femme, est une figure de l'excès de l'amour de Jésus-Christ pour son épouse. Or, quoique les animaux, à parler en rigueur, soient incapables d'amour, ils expriment par leur mouvements cette grande passion et conservent leur espèce à peu près comme les hommes. Ils figurent dont naturellement cet amour violent de Jésus-Christ, qui l'a porté à répandre son sang pour son église. En effet, pour exprimer fortement et vivement la folie de la croix, l'anéantissement du fils de Dieu, l'excès de sa charité pour les hommes, il fallait, pour ainsi dire, une passion aveugle et folle, une passion qui ne garde nulle mesure.

Ariste. — Admirons donc la sagesse incompréhensible du Créateur dans les rapports merveilleux qu'il a mis entre ses ouvrages, et ne regardons point comme des créatures inutiles celles qui peut-être ne nous font ni bien ni mal; elles rendent l'ouvrage de Dieu plus parfait; elles expriment les perfections divines; elles figurent Jésus-Christ. Voilà ce qui fait leur excellence et leur beauté.

Théodore. — Admirons, Ariste. Mais puisque Dieu n'aime ses créatures qu'à proportion du rapport qu'elles ont avec ses perfections, qu'autant qu'elles sont des expressions de son fils, soyons parfaits comme notre Père céleste est parfait, et formons nous sur le modèle qu'il nous a donné en son fils. Ce n'est pas assez à des Chrétiens de figurer Jésus-Christ comme les animaux et les êtres matériels, ni même comme Salomon par le dehors d'une gloire éclatante. Il faut imiter ses vertus, celles qu'il a pratiquées dans sa vie humiliante et pénible, celles qui nous conviennent tant que nous rampons sur la terre : sachant bien qu'une nouvelle vie nous est réservée dans le ciel, d'où nous attendons notre transformation glorieuse. « Nostra conversio in cœlis est, dit

[1] Ps. 21.
[2] Isaï. 53.
[3] Act. 2, 21.

[1] Eph. 5.

« saint Paul [1], undeetiam Salvatorem expectamus Domi- « num nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus « humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis « suæ. »

DOUZIÈME ENTRETIEN.

De la Providence divine dans les lois de l'union de l'âme et du corps, et que Dieu nous unit par elles à tous ses ouvrages. Des lois de l'union de l'esprit avec la raison. C'est par ces deux sortes de lois que se forment les sociétés. Comment Dieu par les anges distribue aux hommes les biens temporels, et par Jésus-Christ la grâce intérieure et toutes sortes de biens. De la généralité de la Providence.

Ariste. — Ah! Théodore, que Dieu est admirable dans ses œuvres! que de profondeur dans ses desseins! que de rapports, que de combinaisons de rapports il a fallu comparer, pour donner à la matière cette première impression qui a formé l'univers avec toutes ses parties, non pour un moment, mais pour tous les siècles! Que de sagesse dans la subordination des causes, dans l'enchaînement des effets, dans l'union de tous les corps dont le monde est composé, dans les combinaisons infinies, non-seulement du physique avec le physique, mais du physique avec le moral, et de l'un et de l'autre avec le surnaturel!

Théodore. — Si le seul arrangement de la matière, si les effets nécessaires de certaines lois de mouvement très-simples et très-générales, nous paraissent quelque chose de si merveilleux, que devons-nous penser des diverses sociétés qui s'établissent et se conservent en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps; que jugerons-nous du peuple juif et de sa religion, et enfin de l'Église de Jésus-Christ? Que penserions-nous, mon cher Ariste, de la céleste Jérusalem, si nous avions une idée claire de la nature des matériaux dont sera construite cette sainte cité, et que nous pussions juger de l'ordre et du concert de toutes les parties qui la composeront? Car enfin, si avec la plus vile des créatures, avec de la matière, Dieu a fait un monde si magnifique, quel ouvrage sera-ce que le temple du vrai Salomon, qui ne sera construit qu'avec des intelligences? C'est le choc des corps qui détermine l'efficace des lois naturelles; et cette cause occasionnelle, toute aveugle et simple qu'elle est, elle produit, par la sagesse de la providence du Créateur, une infinité d'ouvrages admirables. Quelle sera donc, Ariste, la beauté de la maison de Dieu, puisque c'est une nature intelligente, éclairée de la sagesse éternelle, et subsistant dans cette même sagesse; puisque c'est Jésus-Christ, comme je vous dirai bientôt, qui détermine l'efficace des lois surnaturelles par lesquelles Dieu exécute ce grand ouvrage! Que ce temple du vrai Salomon sera magnifique! Ne serait-il point d'autant plus parfait que cet univers, que les esprits sont plus nobles que les corps, et que la cause occasionnelle de l'ordre de la grâce est plus excellente que celle qui détermine l'efficace des lois naturelles? Assurément Dieu est toujours semblable à lui-même. Sa sagesse n'est point épuisée par les merveilles qu'il a faites. Il tirera sans doute de la nature spirituelle des beautés qui surpasseront infiniment tout ce qu'il a fait de la matière. Qu'en pensez-vous, mon cher Ariste?

Ariste. — Je pense, Théodore, que vous vous plaisez à me précipiter d'abîmes en abîmes.

Théodore. — Oui, d'abîmes profonds en d'autres encore plus profonds. Est-ce que vous ne voulez considérer que les beautés de ce monde visible, que la providence générale du Créateur dans la division de la matière, dans la formation et l'arrangement des corps? Cette terre que nous habitons n'est faite que pour les sociétés qui s'y forment. Si les hommes sont capables de faire des sociétés ensemble, c'est pour servir Dieu dans une même religion. Tout se rapporte naturellement à l'Église de Jésus-Christ, au temple spirituel que Dieu doit habiter éternellement. Ainsi il ne faut pas nous arrêter dans ce premier abîme de la providence de Dieu sur la division de la matière et l'arrangement du corps; il en faut sortir pour entrer dans un second, et de là un troisième, jusques à ce que nous soyons arrivés où tout se termine et où Dieu rapporte toutes choses. Car, il ne suffit pas de croire et de dire que la providence de Dieu est incompréhensible: il faut le savoir, il faut le comprendre. Et pour bien s'assurer qu'elle est incompréhensible en toutes manières, il faut tâcher de la prendre en tout sens et de la suivre partout.

Ariste. — Mais nous ne finirons jamais la matière de la Providence, si nous la suivons jusques dans le ciel.

Théodore. — Oui, si nous la suivions jusques là; mais nous la perdrons bientôt de vue. Nous serons bien obligés, Ariste, de passer fort légèrement sur ce qui devrait nous arrêter le plus, soit pour la magnificence de l'ouvrage, soit pour la sagesse de la conduite; car la providence de Dieu sur son Église est un abîme où l'esprit éclairé même par la foi ne découvre presque rien. Mais entrons en matière.

I. Vous savez, Ariste, que l'homme est un composé de deux substances, esprit et corps, dont les modalités sont réciproques en conséquence des lois générales, qui sont causes de l'union de ces deux natures, et vous n'ignorez pas que ces lois ne sont que les volontés constantes et toujours efficaces du Créateur. Jettons un peu la vue sur la sagesse de ces lois.

Dans l'instant qu'on allume un flambeau, ou que le soleil se lève, il répand la lumière de tous côtés, ou plutôt il presse de tous côtés la matière qui l'environne. Les surfaces des corps étant diversement disposées, elles réfléchissent diversement la lumière, ou plutôt elles modifient diversement la pression que cause le soleil. (Imaginez cela comme il vous plaira, il n'importe maintenant. Je crois, pour moi, que ces modifications de pression ne consistent que dans des vibrations ou des secousses que reçoit la matière subtile par celle qui la frise en glissant incessamment sur la surface des corps entre elle et ces

[1] Phil. 3, 20, 21.

mêmes corps.) Toutes ces vibrations ou modifications de pression, alternativement plus et moins fort, s'étendent ou se communiquent en rond de tous côtés et en un instant, à cause que tout est plein. Ainsi, dès qu'on a les yeux ouverts, tous les rayons de lumière réfléchis de la surface des corps, et qui entrent par la prunelle, se rompent dans les humeurs de l'œil pour se réunir sur le nerf optique. (C'est une chose admirable que la mécanique de l'œil considérée par rapport à l'action de la lumière; mais ce n'est pas à cela que nous devons nous arrêter. Ceux qui veulent étudier cette matière peuvent consulter la *Dioptrique* de M. Descartes.) Le nerf optique se trouve donc ébranlé en plusieurs différentes manières par les diverses vibrations de pression de la matière qui passe librement jusques à lui; et l'ébranlement de ce nerf se communique jusques à cette partie du cerveau à laquelle l'âme est étroitement unie. D'où il arrive, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps :

II. 1. Que nous sommes avertis de la présence des objets. Car encore que les corps soient invisibles par eux-mêmes, le sentiment de couleur que nous avons en nous, et même malgré nous à leur occasion, nous persuade que nous les voyons eux-mêmes, à cause que l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible. Et comme les couleurs nous touchent légèrement, au lieu de les regarder comme des sentiments qui nous appartiennent, nous les attribuons aux objets. Ainsi nous jugeons que les objets existent et qu'ils sont blancs et noirs, rouges et bleus, tels en un mot que nous les voyons.

2. Quoique les différences de la lumière réfléchie des objets ne consistent que dans des vibrations de pression plus ou moins promptes, cependant les sentiments de couleur qui répondent à ces vibrations ou modifications de la lumière ont des différences essentielles, afin que par ce moyen nous discernions plus facilement les objets les uns des autres.

3. Ainsi, par les différences sensibles des couleurs, qui terminent exactement les parties intelligibles que nous trouvons dans l'idée de l'espace ou de l'étendue, nous découvrons d'un coup d'œil une infinité d'objets différents, leur grandeur, leur figure, leur situation, leur mouvement ou leur repos : tout cela fort exactement, par rapport à la conservation de la vie, mais d'ailleurs confusément et fort imparfaitement; car il faut toujours se souvenir que les sens ne nous sont pas donnés pour nous découvrir la vérité, ou les rapports exacts que les objets ont entre eux, mais pour conserver notre corps et tout ce qui peut lui être utile. Comme tout ce que nous voyons, par exemple, n'est pas toujours ou bon ou mauvais pour la santé; et que souvent deux objets différents peuvent réfléchir la lumière de la même façon; car combien y a-t-il de corps également blancs ou noirs? Les sentiments de couleur ne nous touchent ou ne nous ébranlent guère. Ils nous servent plutôt à distinguer les objets, qu'à nous unir ou à nous séparer. C'est à ces objets qu'on les rapporte, ces sentiments, et non aux yeux qui reçoivent l'impression de la lumière. Car on rapporte toujours les sentiments à ce qu'il est plus à propos pour le bien du corps de les rapporter. On rapporte la douleur de la piqûre, non à l'épine, mais au doigt piqué. On rapporte la chaleur, l'odeur, la saveur, aux organes. Pour la couleur, on ne la rapporte qu'aux objets. Il est clair que tout cela doit être ainsi pour le bien du corps, et il n'est pas nécessaire que je vous l'explique.

III. Voilà, Ariste, ce qui paraît de plus simple et de plus général dans les sensations des couleurs. Voyons un peu comment tout cela s'exécute; car il me semble qu'il faut une sagesse infinie pour régler ce détail des couleurs de telle manière, que les objets proches ou éloignés soient vus à peu près selon leur grandeur. Quand je dis éloignés, je ne prétends pas qu'ils le soient excessivement; car, lorsque des corps sont si petits ou si éloignés, qu'ils ne peuvent plus nous faire ni bien ni mal, ils nous échappent.

Ariste. — Assurément, Théodore, il faut une sagesse infinie pour faire à chaque clin d'œil cette distribution de couleurs sur l'idée que j'ai de l'espace, de manière qu'il s'en forme, pour ainsi dire, dans mon âme un monde nouveau, et un monde qui se rapporte assez juste à celui dans lequel nous sommes. Mais je doute que Dieu soit si exact dans les sentiments qu'il nous donne; car je sais bien que le soleil ne diminue pas à proportion qu'il s'éloigne de l'horizon, et cependant il me paraît plus petit.

Théodore. — Mais du moins vous êtes bien certain que Dieu est toujours exact à vous faire voir le soleil d'autant plus petit, qu'il s'éloigne davantage de l'horizon. Cette exactitude, Ariste, signifie quelque chose.

Ariste. — Je le crois; mais d'où vient cela?

Théodore. — C'est que Dieu, en conséquence de ces lois, nous donne tout d'un coup les sentiments de couleur que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et que nous connussions exactement tous les rapports qu'ont entre elles les figures des corps qui se projettent au fond de nos yeux; car Dieu ne se détermine à agir dans notre âme de telle ou telle manière que par les changements qui arrivent dans notre corps : il agit en elle comme s'il ne savait rien de ce qui se fait au dehors que par la connaissance qu'il a de ce qui se passe dans nos organes. Voilà le principe, suivons-le.

Plus un corps est éloigné, plus l'image qui s'en trace au fond de l'œil est petite. Or, quand le soleil se lève ou se couche, il paraît plus éloigné de nous qu'à midi, non-seulement parce qu'on remarque bien des terres entre nous et l'horizon où il est alors, mais encore parce que le ciel paraît presque plat. Donc l'image du soleil qui se lève devrait être plus petite au fond de nos yeux que celle du soleil levé. Or, elle est égale ou presque égale : donc il faut que le soleil paraisse plus grand lorsqu'il est proche de l'horizon, que lorsqu'il est fort élevé.

Théotime. — J'ai fait une expérience qui démontre ce que vous dites, que la raison pour laquelle le soleil paraît changer de grandeur vient de ce qu'il paraît changer notablement de distance; j'ai pris un morceau de verre, que j'ai couvert de fumée, de telle manière que, regardant au travers, je ne voyais plus que le so-

leil; et j'ai remarqué que cette grandeur apparente disparaissait toutes les fois que je le regardais au travers de ce verre, parce que la fumée faisant éclipser tous les autres objets qui sont entre nous et l'horizon, je ne voyais plus sensiblement de distance au delà de laquelle je pusse placer le soleil.

ARISTE. — Ne serait-ce point que ce verre, obscurci par la fumée[1], ne laisse entrer dans l'œil que peu de rayons?

THÉOTIME. — Non, Ariste; car j'ai toujours vu le soleil d'une égale grandeur, lorsqu'il est fort élevé sur l'horizon, soit que je l'aie regardé avec ce verre, ou sans ce verre.

ARISTE. — Cela est démonstratif.

IV. THÉODORE. — Prenez donc garde, Ariste, que, quoique vous soyez persuadé que le soleil n'est pas plus petit à midi que le soir, vous le voyez néanmoins beaucoup plus petit; et jugez par là que le sentiment de cercle lumineux qui vous représente cet astre n'est déterminé justement à telle grandeur que par rapport aux couleurs de tous les objets que nous voyons entre nous et lui, puisque c'est la vue sensible de ces objets qui le fait croire éloigné. Jugez encore de là que toutes les grandeurs apparentes non-seulement du soleil, mais généralement de tout ce que nous voyons, doivent toutes être réglées par des raisonnements semblables à celui que je viens de vous faire pour vous rendre raison des diverses apparences de grandeur du soleil; et comprenez, si vous le pouvez, la sagesse du Créateur, qui, sans hésiter, dès que vos yeux sont ouverts, vous donne d'une infinité d'objets une infinité de divers sentiments de couleur, qui vous marquent leur différence et leur grandeur, non proportionnées à la différence et à la grandeur des images qui s'en tracent au fond de l'œil, mais, ce qui est à remarquer, déterminées par des raisonnements d'optique les plus exacts qu'il est possible.

ARISTE. — Je n'admire pas tant en cela la sagesse, l'exactitude, l'uniformité du Créateur, que la stupidité de ces philosophes qui s'imaginent que c'est l'âme elle-même qui se forme des idées de tous les objets qui nous environnent. J'avoue néanmoins qu'il faut une sagesse infinie pour faire dans notre âme, dès que nos yeux sont ouverts, cette distribution de couleurs qui nous révèle en partie comment le monde est fait. Mais je voudrais bien que nos sens ne nous trompassent jamais, du moins dans des choses de conséquence, ni d'une manière trop grossière. L'autre jour, que je descendais fort promptement la rivière, il me semblait que les arbres du rivage se remuaient, et j'ai un de mes amis qui souvent voit tout tourner devant lui, de manière qu'il ne peut se tenir debout. Voilà des illusions fort grossières et fort incommodes.

V. THÉODORE. — Dieu ne pouvait, Ariste, rien faire de mieux, voulant agir en nous en conséquence de quelques lois générales; car reprenez le principe que je viens de vous dire. Les causes occasionnelles de ce qui doit arriver à l'âme ne peuvent se trouver que dans ce qui arrive au corps, puisque c'est l'âme et le corps que Dieu a voulu unir ensemble. Ainsi Dieu ne doit être déterminé à agir dans notre âme de telle ou telle manière que par les divers changements qui arrivent dans notre corps. Il ne doit pas agir en elle comme sachant ce qui se passe au dehors, mais comme ne sachant rien de ce qui nous environne que par la connaissance qu'il a de ce qui se passe dans nos organes. Encore un coup, Ariste, c'est le principe. Imaginez-vous que votre âme sait exactement tout ce qui arrive de nouveau dans son corps, et qu'elle se donne à elle-même tous les sentiments le plus à propos qui se puisse par rapport à la conservation de la vie : ce sera justement ce que Dieu fait en elle.

Vous vous promenez donc, et votre âme a le sentiment intérieur des mouvements qui se passent actuellement dans votre corps. Donc, quoique les traces des objets changent de place dans vos yeux, votre âme doit voir ces objets comme immobiles. Mais vous êtes dans un bateau; vous n'avez aucun sentiment que vous êtes transporté, puisque le mouvement du bateau ne change rien dans votre corps qui puisse vous en avertir. Vous devez donc voir tout le rivage en mouvement, puisque les images des objets changent dans vos yeux continuellement de place.

De même, vous penchez la tête, vous tournez les yeux, vous regardez, si vous voulez, ce clocher par dessous vos jambes; vous ne devez point le voir renversé la pointe en bas; car, encore que l'image de ce clocher fût renversé dans vos yeux, ou plutôt dans votre cerveau, car les objets se peignent toujours à l'envers dans le fond de l'œil, votre âme sachant la disposition de votre corps par le changement que cette disposition fait dans votre cerveau, elle devrait juger que le clocher serait droit. Or, encore un coup, Dieu, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, nous donne tous les sentiments des objets, de la même manière que notre âme se les donnerait, si elle raisonnait fort exactement sur la connaissance qu'elle aurait de tout ce qui se passe dans le corps ou dans la principale partie du cerveau. Mais remarquez que la connaissance que nous avons de la nature de la grandeur, ou de la situation des objets, ne nous sert de rien pour rectifier nos sentiments, si cette connaissance n'est sensible et produite actuellement par quelque changement qui arrive actuellement dans le cerveau; car, quoique je sache que le soleil n'est pas plus grand le soir et le matin qu'à midi, je ne laisse pas de le voir plus grand; quoique je sache que le rivage est immobile, il me paraît néanmoins se remuer; quoique je sache que telle médecine m'est bonne, je trouve néanmoins qu'elle est méchante; et ainsi des autres sentiments, parce que Dieu ne règle les sentiments qu'il nous donne que sur l'action de la cause occasionnelle qu'il a établie pour cela, c'est-à-dire sur les changements de la principale partie de notre corps à laquelle notre âme est immédiatement unie. Or, il arrive quelquefois que le cours des esprits est ou si impétueux ou si irrégulier, qu'il empêche que le changement actuel de la disposition des nerfs et des muscles se communique jusqu'à cette principale partie du cerveau; et alors tout tourne, on

[1] Cela se fait en passant le verre sur la flamme d'une chandelle.

voit deux objets pour un, on ne peut plus garder l'équilibre pour demeurer debout, et c'est peut-être ce qui arrive à votre ami. Mais que voulez-vous? les lois de l'union de l'âme et du corps sont infiniment sages et toujours exactement suivies; mais la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de ces lois manque souvent au besoin, à cause que les lois des communications des mouvements ne sont pas soumises à nos volontés.

Ariste. — Qu'il y a d'ordre et de sagesse dans les lois de l'union de l'âme et du corps! Dès que les yeux sont ouverts, on voit une infinité d'objets différents et leurs différents rapports, sans aucune application de notre part. Assurément rien n'est plus merveilleux, quoique personne n'y fasse réflexion.

VI. Théodore. — Dieu ne nous découvre pas seulement ses ouvrages par ce moyen, mais il nous y unit en mille et mille manières. Si je vois, par exemple, un enfant prêt à tomber, cette seule vue, le seul ébranlement du nerf optique débandera dans mon cerveau certains ressorts qui me feront avancer pour le secourir et crier afin que d'autres le secourent; et mon âme, en même temps, sera touchée et émue, comme elle le doit être, pour le bien du genre humain. Si je regarde un homme au visage, je comprends qu'il est triste ou joyeux, qu'il m'estime ou qu'il me méprise, qu'il me veut du bien ou du mal: tout cela par certains mouvements des yeux et des lèvres qui n'ont nul rapport avec ce qu'ils signifient; car, quand un chien me montre les dents, je juge qu'il est en colère; mais, quoiqu'un homme me les montre, je ne crois pas qu'il me veuille mordre. Le ris de l'homme m'inspire de la confiance, et celui du chien me fait peur. Les peintres qui veulent exprimer les passions se trouvent bien embarrassés; ils prennent souvent un air ou une grimace pour un autre. Mais lorsqu'un homme est animé de quelque passion, tous ceux qui le regardent le remarquent bien, quoiqu'ils ne remarquent peut-être point si ses lèvres se haussent ou se baissent, si son nez s'allonge ou se retire, si ses yeux s'ouvrent ou se ferment. C'est que Dieu nous unit ensemble par les lois de l'union de l'âme et du corps; et non-seulement les hommes avec les hommes, mais chaque créature avec toutes celles qui lui sont utiles, chacune à leur manière; car si je vois, par exemple, mon chien qui me flatte, c'est-à-dire qui remue la queue, qui fléchit les reins, qui baisse la tête, cette vue me lie à lui, et produit non-seulement dans mon âme une espèce d'amitié, mais encore certains mouvements dans mon corps qui l'attachent aussi à moi par contre-coup. Voilà ce qui fait la passion d'un homme pour son chien, et la fidélité du chien pour son maître: c'est un peu de lumière qui débande certains ressorts dans deux machines composées par la sagesse du Créateur, de telle manière qu'elles puissent se conserver mutuellement. Cela est commun à l'une et à l'autre; mais l'homme, outre la machine de son corps, a une âme et par conséquent des sentiments et des mouvements qui répondent aux changements qui arrivent dans son corps; et le chien n'est que pure machine dont les mouvements réglés à leur fin doivent faire admirer l'intelligence infinie de celui qui l'a construite.

Ariste. — Je comprends, Théodore, que les lois de l'union de l'âme et du corps ne servent pas seulement à unir notre esprit à une certaine portion de matière, mais encore à tout le reste de l'univers; à certaines parties néanmoins beaucoup plus qu'à d'autres, selon qu'elles nous sont plus nécessaires. Mon âme se répand, pour ainsi dire, dans mon corps par le plaisir et la douleur. Elle en sort par les autres sentiments moins vifs. Mais par la lumière et les couleurs, elle se répand partout jusque dans les cieux. Elle prend même intérêt dans ce qui s'y passe. Elle en examine les mouvements. Elle s'afflige ou se réjouit des phénomènes qu'elle y remarque, et les rapporte tous à soi, comme ayant droit à toutes les créatures. Que cet enchaînement est merveilleux!

Théodore. — Considérez plutôt les suites de ces lois dans l'établissement des sociétés, dans l'éducation des enfants, dans l'augmentation des sciences, dans la formation de l'Église. Comment est-ce que vous me connaissez? Vous ne voyez que mon visage, qu'un certain arrangement de matière qui n'est visible que par la couleur. Je remue l'air par mes paroles. Cet air vous frappe l'oreille et vous savez ce que je pense. On ne dresse pas seulement les enfants, comme les chevaux et les chiens, on leur inspire même des sentiments d'honneur et de probité. Vous avez dans vos livres les opinions des philosophes et l'histoire de tous les siècles; mais sans les lois de l'union de l'âme et du corps, toute votre bibliothèque ne serait au plus que du papier blanc et noir. Suivez ces lois dans la religion. Comment êtes-vous Chrétien? C'est que vous n'êtes pas sourd. C'est par les oreilles que la foi s'est répandue dans nos cœurs. C'est par les miracles que nous avons vus que nous sommes certains de ce que nous ne voyons point. C'est par la puissance que nous donnent ces lois que le ministre de Jésus-Christ peut remuer la langue pour annoncer l'Évangile et pour nous absoudre de nos péchés. Il est évident que ces lois servent à tout dans la religion, dans la morale, dans les sociétés, pour le bien particulier. De sorte que c'est un des plus grands moyens dont Dieu se serve dans le cours ordinaire de sa providence pour la conservation de l'univers et l'exécution de ses desseins.

VIII. Or, je vous prie, combien a-t-il fallu découvrir de rapports et de combinaisons de rapports pour établir ces admirables lois, et pour les appliquer de telle manière à leurs effets, que toutes les suites de ces lois fussent les meilleures, les plus dignes de Dieu qui soient possibles? Ne considérez pas seulement ces lois par rapport à la conservation du genre humain: cela nous passe déjà infiniment. Mais courage: comparez-les avec toutes les choses auxquelles elles ont rapport, quelque méprisables qu'elles vous paraissent. Pourquoi, par exemple, le blé et l'orge n'ont-ils point, comme les chardons et les lacerons, de petites ailes, afin que le vent les transporte et les répande dans les champs? N'est-ce point que Dieu a prévu que les hommes, qui échardonnent leurs terres, auraient assez de soin d'y semer du blé? D'où vient que le chien a l'odorat si fin pour les odeurs que les animaux transpirent, et qu'il ne sent point les fleurs? N'est-ce point

que Dieu a prévu que l'homme et cet animal iraient ensemble à la chasse? Si Dieu, en créant les plantes et les animaux, a eu égard à l'usage que les hommes feraient de la puissance qu'ils ont en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, assurément il n'aura rien négligé pour faire que ces lois aient des suites avantageuses dans la société et dans la religion. Jugez donc de la sagesse incompréhensible de la providence de Dieu dans l'établissement de ces lois, comme vous en avez jugé dans la première impression de mouvement qu'il a communiqué à la matière, lorsqu'il en a formé l'univers.

Ariste. — L'esprit se perd dans ces sortes de réflexions.

Théotime. — Il est vrai; mais il ne laisse pas de comprendre que la sagesse de Dieu dans sa providence générale est incompréhensible en toutes manières.

Théodore. — Continuons donc. L'esprit de l'homme est uni à son corps de telle manière, que par son corps il tient à tout ce qui l'environne, non-seulement aux objets sensibles, mais à des substances invisibles, puisque les hommes sont attachés et liés ensemble par l'esprit aussi bien que par le corps, tout cela en conséquence des lois générales dont Dieu se sert pour gouverner le monde; et c'est le merveilleux de la Providence. L'esprit de l'homme est aussi uni à Dieu, à la sagesse éternelle, à la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Et il y est encore uni par des lois générales dont notre attention est la cause occasionnelle qui en détermine l'efficace. Les ébranlements qui s'excitent dans mon cerveau sont la cause occasionnelle ou naturelle de mes sentiments. Mais la cause occasionnelle de la présence des idées à mon esprit, c'est mon attention. Je pense à ce que je veux. Il dépend de moi d'examiner le sujet dont nous parlons, ou tout autre; mais il ne dépend pas de moi de sentir du plaisir, d'entendre la musique, de voir seulement telle ou telle couleur. C'est que nous ne sommes pas faits pour connaître les rapports qu'ont entre eux et avec notre corps les objets sensibles; car il ne serait pas juste que l'âme, pour conserver la vie, fût obligée de s'appliquer à tout ce qui peut nous la faire perdre. Il fallait qu'elle le discernât par la preuve courte et sûre de l'instinct ou du sentiment, afin qu'elle pût s'occuper tout entière à rendre à Dieu ses devoirs, et à rechercher les vrais biens, les biens de l'esprit. Il est vrai que maintenant nos sentiments jettent le trouble et la confusion dans nos idées, et qu'ainsi nous ne pensons pas toujours à ce que nous voulons. Mais c'est une suite du péché, et si Dieu l'a permis, ce péché, c'est qu'il savait bien que cela donnerait occasion au sacrifice de Jésus-Christ, dont il tire plus de gloire que de la persévérance du premier homme : outre qu'Adam ayant tous les secours nécessaires pour persévérer, Dieu ne devait pas lui donner de ces grâces prévenantes qui ne conviennent bien qu'à une nature faible et languissante. Mais ce n'est pas le temps d'examiner les raisons de la permission du péché.

X. C'est donc notre attention qui est la cause occasionnelle et naturelle de la présence des idées à notre esprit, en conséquence des lois générales de son union avec la raison universelle. Et Dieu l'a dû établir ainsi, dans le dessein qu'il avait de nous faire parfaitement libres, et capables de mériter le ciel; car il est clair que si le premier homme n'eût point été comme le maître de ses idées par son attention, sa distraction n'aurait point été volontaire; distraction qui a été la première cause de sa désobéissance. Comme nous ne pouvons aimer que par l'amour du bien, nous nous déterminons toujours à ce qui nous paraît le meilleur, dans l'instant que nous nous déterminons. De sorte que si nous n'étions nullement les maîtres de notre attention, ou si notre attention n'était point la cause naturelle de nos idées, nous ne serions point libres, ni en état de mériter; car nous ne pourrions pas même suspendre notre consentement, puisque nous n'aurions pas le pouvoir de considérer les raisons qui peuvent nous porter à le suspendre. Or, Dieu a voulu que nous fussions libres, non-seulement parce que cette qualité nous est nécessaire pour mériter le ciel, pour lequel nous sommes faits, mais encore parce qu'il voulait faire éclater la sagesse de sa providence, et sa qualité de scrutateur des cœurs, en se servant aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins.

Car vous devez savoir que Dieu forme toutes les sociétés, qu'il gouverne toutes les nations, le peuple juif, l'Église présente, l'Église future, par les lois générales de l'union des esprits avec la sagesse éternelle. C'est par le secours de cette sagesse que les souverains règnent heureusement et qu'ils établissent des lois excellentes : « Per « me reges regnant, et legum conditores justa decer« nunt [1]. » C'est même en la consultant que les méchants réussissent dans leurs pernicieux desseins; car on peut faire servir à l'injustice les lumières de la raison en conséquence des lois générales. Si un bon évêque veille sur son troupeau, s'il le sanctifie, si Dieu se sert de lui pour mettre tels et tels au nombre des prédestinés, c'est en partie que ce ministre de Jésus-Christ consulte la raison par son attention à l'ordre de ses devoirs. Et si au contraire un misérable corrompt l'esprit et le cœur de ceux qui sont soumis à sa conduite; si Dieu permet qu'il soit la cause de leur perte, c'est en partie que ce ministre du démon abuse des lumières qu'il reçoit de Dieu en conséquence des lois naturelles. Les anges, tous les esprits bienheureux, et même l'humanité sainte de Jésus-Christ, mais d'une manière bien différente, sont tous unis à la sagesse éternelle. Leur attention est la cause occasionnelle ou naturelle de leurs connaissances. Or, Jésus-Christ gouverne les âmes, et les anges ont pouvoir sur les corps. Dieu se sert de Jésus-Christ pour sanctifier son Église, comme il s'est servi des anges pour conduire le peuple juif. Donc puisque tous les esprits bienheureux, à plus forte raison que nous, consultent toujours la sagesse éternelle pour ne rien faire qui ne soit conforme à l'ordre, il est clair que Dieu se sert des lois générales de l'union des esprits avec la raison, pour exécuter tous les desseins qu'il a commis à des natures intelligentes. Il se sert même de la malice des démons, et de l'usage qu'il prévoit certainement qu'ils feront des lumières naturelles qui leur

[1] Prov. 8, 15.

restent. Non que Dieu à tous moments agisse par des volontés particulières, mais parce qu'il n'a établi telles lois dans telles circonstances que par la connaissance des effets merveilleux qui en devaient suivre; car sa prescience n'a point de bornes, et sa prescience est la règle de sa providence.

XI. Ariste. — Il me semble, Théodore, que vous ne considérez la sagesse de la Providence que dans l'établissement des lois générales, et dans l'enchaînement des causes avec leurs effets, laissant agir toutes les créatures selon leur propre nature, les libres librement, et les nécessaires selon la puissance qu'elles ont en conséquence des lois générales. Vous voulez que j'admire et que j'adore la profondeur impénétrable de la prescience de Dieu dans les combinaisons infiniment infinies qu'il a fallu faire pour choisir, entre une infinité de voies de produire l'univers, celle qu'il devait suivre pour agir le plus divinement qui se puisse. Assurément, Théodore, c'est là le plus bel endroit de la Providence, mais ce n'est pas le plus agréable. Cette prescience infinie est le fondement de cette généralité et de cette uniformité de conduite qui porte le caractère de la sagesse et de l'immutabilité de Dieu; mais cela ne porte point, ce me semble, le caractère de sa bonté pour les hommes, ni de la sévérité de sa justice contre les méchants. Il n'est pas possible que par une providence générale Dieu nous venge de ceux qui nous font quelque injustice, ni qu'il pourvoie à tous nos besoins. Et le moyen d'être content, quand quelque chose nous manque? Ainsi, Théodore, j'admire votre Providence, mais je n'en suis pas bien satisfait. Elle est excellente pour Dieu, mais pas trop bonne pour nous; car je veux que Dieu pourvoie à toutes ses créatures.

Théodore. — Il y pourvoit, Ariste, fort abondamment. Voulez-vous que je vous étale les bienfaits du Créateur?

Ariste. — Je sais que Dieu nous fait tous les jours mille biens. Il semble que tout l'Univers ne soit que pour nous.

Théodore. — Que voulez-vous davantage?

Ariste. — Que rien ne nous manque. Dieu a fait pour nous toutes les créatures; mais tel et tel n'a pas de pain. Une Providence qui fournirait également à toutes les natures égales, ou qui distribuerait le bien et le mal exactement selon les mérites, voilà une véritable Providence. A quoi bon ce nombre infini d'étoiles? Que nous importe que les mouvements des cieux soient si bien réglés? Que Dieu laisse tout cela, et qu'il pense un peu plus à nous. La terre est désolée par l'injustice et la malignité de ses habitants. Que Dieu ne se fait-il craindre? Il semble qu'il ne se mêle point du détail de nos affaires. La simplicité et la généralité de ses voies me fait venir cette pensée dans l'esprit.

Théodore. — Je vous entends, Ariste; vous faites le personnage de ceux qui ne veulent point de Providence, et qui s'imaginent qu'ici-bas c'est le hasard qui fait et qui règle tout. Et je comprends que par là vous voulez combattre la généralité et l'uniformité de la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde, parce que cette conduite ne s'accommode pas à nos besoins ou à nos inclinations. Mais prenez garde, je vous prie, que je raisonne sur des faits constants et sur l'idée de l'Être infiniment parfait; car enfin le soleil se lève indifféremment sur les bons et sur les méchants. Il brûle souvent les terres des gens de bien, lorsqu'il rend fécondes celles des impies. Les hommes, en un mot, ne sont point misérables à proportion qu'ils sont criminels. Voilà ce qu'il faut accorder avec une providence digne de l'Être infiniment parfait.

La grêle, Ariste, ravage les moissons d'un homme de bien. Ou cet effet fâcheux est une suite naturelle des lois générales, ou Dieu le produit par une providence particulière. Si Dieu produit cet effet par une providence particulière, bien loin de pourvoir à tout, il veut positivement et il fait même que le plus honnête homme du pays manque de pain. Il vaut donc mieux soutenir que ce funeste effet est une suite naturelle des lois générales. Et c'est aussi ce que l'on entend communément, lorsqu'on dit que Dieu a permis tel ou tel malheur. Mais de plus, vous demeurez d'accord que de gouverner le monde par des lois générales, c'est une conduite belle et grande, digne des attributs divins. Vous prétendez seulement qu'elle ne porte point assez le caractère de la bonté paternelle de Dieu envers les bons, et de la sévérité de sa justice envers les méchants. C'est que vous ne prenez point garde à la misère des gens de bien et à la prospérité des impies; car les choses étant comme nous voyons qu'elles sont, je vous soutiens qu'une providence particulière de Dieu ne porterait nullement le caractère de sa bonté et de sa justice, puisque très-souvent les justes sont accablés de maux et que les méchants sont comblés de biens. Mais supposé que la conduite de Dieu doive porter le caractère de sa sagesse, aussi bien que de sa bonté et de sa justice, quoique maintenant les biens et les maux ne soient point proportionnés aux mérites des hommes, je ne trouve aucune dureté dans sa Providence générale. Car premièrement je vous soutiens que, d'une infinité de combinaisons possibles des causes avec leurs effets, Dieu a choisi celle qui accordait plus heureusement le physique avec le moral; et que telle grêle, prévue devoir tomber sur la terre de tel homme de bien, n'a point été à l'égard de Dieu un des motifs de faire son choix, mais plutôt telle grêle sur la terre d'un méchant homme. Je dis un des *motifs*. Prenez garde à la signification de ce terme; car si Dieu afflige les justes, c'est qu'il veut les éprouver et leur faire mériter la récompense. C'est là véritablement son motif. Je vous réponds en second lieu que tous les hommes étant pécheurs, aucun ne mérite que Dieu quitte la simplicité et la généralité de ses voies, pour proportionner actuellement les biens et les maux à leurs mérites et à leurs démérites; que tôt tard Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, du moins au jour qu'il viendra juger les vivants et les morts, et qu'il établira pour les punir des lois générales qui dureront éternellement.

XII. Cependant, Ariste, ne vous imaginez pas que je prétende que Dieu n'agisse jamais par des volontés particulières, et qu'il ne fasse maintenant que suivre les lois

naturelles qu'il a établies d'abord. Je prétends seulement que Dieu ne quitte jamais sans de grandes raisons la simplicité de ses voies ou l'uniformité de sa conduite. Car plus la Providence est générale, plus elle porte le caractère des attributs divins.

Ariste. — Mais quand les a-t-il, ces grandes raisons? Peut-être ne les a-t-il jamais.

Théodore. — Dieu a ces grandes raisons, lorsque la gloire qu'il peut tirer de la perfection de son ouvrage contrebalance celle qu'il doit recevoir de l'uniformité de sa conduite. Il a ces grandes raisons, lorsque ce qu'il doit à son immutabilité est égal ou de moindre considération que ce qu'il doit à tel autre de ses attributs. En un mot, il a ces raisons, lorsqu'il agit autant ou plus selon ce qu'il est en quittant, qu'en suivant les lois générales qu'il s'est prescrites; car Dieu agit toujours selon ce qu'il est. Il suit inviolablement l'ordre immuable de ses propres perfections, parce que c'est dans sa propre substance qu'il trouve sa loi, et qu'il ne peut s'empêcher de se rendre justice, ou d'agir pour sa gloire, dans le sens que je vous ai expliqué ces jours-ci [1]. Que si vous me demandez quand il arrive que Dieu agit autant ou plus selon ce qu'il est en quittant, qu'en suivant les lois générales, je vous réponds que je n'en sais rien. Mais je sais bien que cela arrive quelquefois. Je le sais, dis-je, parce que la foi me l'apprend; car la raison, qui me fait connaître que cela est possible, ne m'assure point que cela se fasse.

Ariste. — Je comprends, Théodore, votre pensée, et je ne vois rien de plus conforme à la raison et même à l'expérience, car effectivement nous voyons bien, par tous les effets qui nous sont connus, qu'ils ont leurs causes naturelles, et qu'ainsi Dieu gouverne le monde selon les lois générales qu'il a établies pour ce dessein.

XIII. Théotime. — Il est vrai; mais cependant l'Écriture est remplie de miracles que Dieu a faits en faveur du peuple juif, et je ne pense pas qu'il néglige si fort son Église, qu'il ne quitte en sa faveur la généralité de sa conduite.

Théodore. — Assurément, Théotime, Dieu fait infiniment plus de miracles pour son Église que pour la synagogue. Le peuple juif était accoutumé à voir ce qu'on appelle des miracles. Il fallait qu'il s'en fit une prodigieuse quantité, puisque l'abondance de leurs terres et la prospérité de leurs armes étaient attachées à leur exactitude à observer les commandements de la loi; car il n'est pas vraisemblable que le physique et le moral se pussent accorder si exactement, que la Judée ait toujours été fertile à proportion que ses habitants étaient gens de bien. Voilà donc parmi les Juifs une infinité de miracles [2]. Mais je crois qu'il s'en fait encore beaucoup plus parmi nous, non pour proportionner les biens et les maux temporels à nos œuvres, mais pour nous distribuer gratuitement les vrais biens, ou les secours nécessaires pour les acquérir: tout cela néanmoins, sans que Dieu quitte à tous moments la généralité de sa conduite. C'est ce qu'il faut que je vous explique, car c'est assurément ce qu'il y a de plus admirable dans la Providence.

XIV. L'homme étant un composé d'esprit et de corps, il a besoin de deux sortes de biens, de ceux de l'esprit et de ceux du corps. Dieu l'avait aussi pourvu abondamment de ces biens, par l'établissement des lois générales, dont je vous ai parlé jusqu'ici; car non-seulement le premier homme fut placé d'abord dans le Paradis terrestre, où il trouvait des fruits en abondance, et un entr'autres capable de le rendre immortel, mais son corps était encore si bien formé et si soumis à son esprit, qu'en conséquence des lois générales il pouvait jouir de tous ces biens sans se détourner du véritable. D'un autre côté, il était uni à la raison souveraine, et son attention, dont il était absolument le maître, était la cause occasionnelle ou naturelle de ses connaissances. Jamais ses sentiments ne troublaient malgré lui ses idées; car il était exempt de cette concupiscence qui sollicite sans cesse l'esprit de renoncer à la raison pour suivre les passions. Il était donc bien pourvu pour l'esprit et pour le corps; car il connaissait clairement le vrai bien, et pouvait ne le point perdre. Il sentait les biens du corps, et il pouvait en jouir: tout cela, en conséquence des lois générales de l'union de l'esprit d'un côté avec le corps, et de l'autre avec la raison universelle, sans que ces deux unions se nuisissent l'une à l'autre, parce que le corps était soumis à l'esprit.

Mais l'homme ayant péché, il se trouve tout d'un coup fort mal pourvu de ces deux sortes de biens; car l'ordre, qui est la loi que Dieu suit invinciblement, ne permettant pas qu'en faveur d'un rebelle il y ait à tous moments des exceptions dans les lois générales des communications des mouvements, c'est une nécessité que l'action des objets se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, et que l'esprit même en soit frappé, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Or, l'esprit inquiété malgré lui de la faim, de la soif, de la lassitude, de la douleur, de mille passions différentes, ne peut ni aimer ni rechercher comme il faut les vrais biens; et au lieu de jouir paisiblement de ceux du corps, la moindre indigence le rend malheureux. De sorte que l'homme rebelle à Dieu ayant perdu l'autorité qu'il avait sur son corps, il se trouve uniquement par la perte de ce pouvoir dépourvu des biens dont la Providence l'avait pourvu. Voyons un peu comment Dieu le va tirer de ce malheureux état, sans rien faire contre l'ordre de la justice, et sans changer les lois générales qu'il a établies.

XV. L'homme, avant le péché, n'était soumis et ne devait être soumis qu'à Dieu; car naturellement les anges n'ont point d'autorité sur les esprits qui leur sont égaux, ils n'ont pouvoir que sur les corps, substances inférieures. Or, comme Adam était le maître de ce qui se passait dans la partie principale de son cerveau, quand

[1] *Entretien* IX.

[2] Par *miracle*, j'entends les effets qui dépendent des lois générales qui ne nous sont point naturellement connues.

Voyez la seconde *Lettre* de ma *Réponse* au vol. I. des *Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld.*

même les démons eussent pu troubler l'économie de son corps par l'action des objets ou autrement, ils n'auraient pu l'inquiéter ni le rendre malheureux. Mais l'homme ayant perdu presque tout le pouvoir qu'il avait sur son corps, car il lui en reste encore autant que cela est nécessaire pour conserver le genre humain, que Dieu n'a pas voulu détruire à cause du réparateur, il se trouve nécessairement assujetti à la nature angélique, qui peut maintenant l'inquiéter et le tenter, en produisant dans son corps des traces propres à exciter dans son esprit des pensées fâcheuses. Dieu voyant donc l'homme pécheur à la discrétion, pour ainsi dire, du démon, et environné d'une infinité de créatures qui pouvaient lui donner la mort, dépourvu comme il était de tout secours, il le soumet à la conduite des anges, non-seulement lui, mais encore toute sa postérité et principalement la nation dont le Messie devait naître. Ainsi, vous voyez que Dieu distribue aux hommes, quoique pécheurs, les biens temporels, non par une Providence aveugle, mais par l'action d'une nature intelligente. Pour les biens de l'esprit, ou cette grâce intérieure qui contrebalance les efforts de la concupiscence, et qui nous délivre de la captivité du péché, vous savez que Dieu nous les donne par le souverain prêtre des vrais biens, notre Seigneur Jésus-Christ.

Assurément, Ariste, cette conduite de Dieu est admirable. L'homme, par son péché, devient l'esclave du démon, la plus méchante des créatures, et dépend du corps, la plus vile des substances. Dieu le soumet aux anges et par justice et par bonté. Il nous protége par ce moyen contre les démons, et il proportionne les biens et les maux temporels à nos œuvres, bonnes ou mauvaises. Mais prenez garde, il ne change rien dans les lois générales des mouvements, ni même dans celles de l'union de l'esprit avec le corps et avec la raison universelle; car enfin, dans la puissance souveraine que Dieu a donnée à Jésus-Christ comme homme, généralement sur toutes choses, et dans celles qu'ont les anges sur ce qui regarde les biens et les maux temporels, Dieu ne quitte que le moins qu'il est possible la simplicité de ses voies et la généralité de sa providence, parce qu'il ne communique sa puissance aux créatures que par l'établissement de quelques lois générales. Suivez-moi, je vous prie.

XVI. Le pouvoir qu'ont les anges n'est que sur les corps; car s'ils agissent sur nos esprits, c'est à cause de l'union de l'âme et du corps[1]. Or, rien ne se fait dans les corps que par le mouvement; et il y a contradiction que les anges puissent le produire comme causes véritables. Donc la puissance des anges sur les corps, et sur nous par conséquent, ne vient que d'une loi générale que Dieu s'est faite à lui-même de remuer les corps à la volonté des anges. Donc Dieu ne quitte point la généralité de sa providence, lorsqu'il se sert du ministère des anges pour gouverner les nations, puisque les anges n'agissent que par l'efficace et en conséquence d'une loi générale.

[1] *Entretien* VII, n. 6, etc.

Il faut dire la même chose de Jésus-Christ comme homme, comme chef de l'Église, comme souverain prêtre des vrais biens. Sa puissance est infiniment plus grande que celle des anges. Elle s'étend à tout, jusque sur les esprits et sur les cœurs. Mais c'est par son intercession que notre médiateur exerce son pouvoir : « Semper vivens ad interpellandum pro nobis[1]; » c'est par des désirs toujours efficaces, parce qu'ils sont toujours exaucés : « Ego autem sciebam quia semper me audis[2]. » Ce n'est point à la vérité par une intercession morale, semblable à celle d'un homme qui intercède pour un autre, mais par une intercession puissante et toujours immanquable, en vertu de la loi générale que Dieu s'est faite de ne rien refuser à son fils; par une intercession semblable à celle des désirs pratiques que nous formons de remuer le bras, de marcher, de parler. Car tous les désirs des créatures sont impuissants en eux-mêmes; ils ne sont efficaces que par la puissance divine; ils n'agissent point indépendamment : ce ne sont au fond que des prières. Mais comme Dieu est immuable dans sa conduite, et qu'il suit exactement les lois qu'il a établies, nous avons la puissance de remuer le bras, et le chef de l'Église celle de la sanctifier, parce que Dieu a établi en notre faveur les lois de l'union de l'âme et du corps, et qu'il a promis à son fils d'exaucer tous ses désirs, selon ces paroles de Jésus-Christ lui-même : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra[3]; » et celles que lui dit son père après sa résurrection : « Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam[4]. »

XVII. Ariste. — Je suis persuadé, Théodore, que les créatures n'ont point d'efficace propre, et que Dieu ne leur communique sa puissance que par l'établissement de quelques lois générales. J'ai la puissance de remuer le bras; mais c'est en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, et que Dieu étant immuable, il est constant dans ses décrets. Dieu a donné à l'ange conducteur du peuple juif la puissance de le punir et de le récompenser, parce qu'il a voulu que les volontés de cet ange fussent suivies de leurs effets. J'en demeure d'accord; mais c'est Dieu lui-même qui ordonne à ce ministre tout ce qu'il doit faire. Dieu a donné à Jésus-Christ une souveraine puissance; mais il lui prescrit tout ce qu'il doit faire. Ce n'est pas Dieu qui obéit aux anges; ce sont les anges qui obéissent à Dieu. Et Jésus-Christ nous apprend qu'il ne nous a rien dit de lui-même, et que son père lui a marqué tout ce qu'il avait à nous dire. Jésus-Christ intercède, mais c'est pour ceux que son père a prédestinés. Il dispose de tout dans la maison de son père, mais il ne dispose de rien de son chef. Ainsi Dieu quitte la généralité de sa providence; car, quoiqu'il exécute les volontés de Jésus-Christ et des anges en conséquence des lois générales, il forme en eux toutes leurs volontés par des inspirations particulières. Il n'y a point pour cela de loi générale.

[1] Héb. 7, 25.
[2] Joan 11, 42.
[3] Math. 28.
[4] Ps. 2.

Théodore. — En êtes-vous bien certain, Ariste? Assurément, si Dieu ordonne en particulier à l'âme sainte du Sauveur et aux anges de former tous les désirs qu'ils ont par rapport à nous, Dieu quitte en cela la généralité de sa providence [1]. Mais, je vous prie, pensez-vous que l'ange conducteur du peuple juif avait besoin de beaucoup de lumière pour le gouverner, et que le vrai Salomon ait dû être uni d'une manière particulière à la sagesse éternelle pour réussir dans la construction de son grand ouvrage?

Ariste. — Oui, certainement.

Théodore. — Pourquoi cela? L'esprit le plus stupide et le moins éclairé peut réussir aussi bien que le plus sage des hommes, lorsqu'on lui marque tout ce qu'il doit faire, et la manière dont il le doit faire, principalement si tout ce qu'il y a à faire ne consiste qu'à former certains désirs dans telles et telles circonstances. Or, selon vous, ni l'ange conducteur du peuple, ni Jésus-Christ même n'a rien désiré que son père ne le lui ait ordonné en détail. Je ne vois donc pas qu'il ait eu besoin pour son ouvrage d'une sagesse extraordinaire. Mais de plus, dites-moi, je vous prie, en quoi consiste cette souveraine puissance que Jésus-Christ a reçue.

Ariste. — C'est que tous ses désirs sont exaucés.

Théodore. — Mais, Ariste, si Jésus-Christ ne peut rien désirer que par un ordre exprès de son père; si ses désirs ne sont point en son pouvoir, comment sera-t-il capable de recevoir quelque véritable pouvoir? Vous avez le pouvoir de remuer votre bras; mais c'est qu'il dépend de vous de le remuer ou ne pas le remuer. Cessez d'être le maître de vos volontés, par cela seul vous perdrez tous vos pouvoirs. Est-ce que cela n'est pas évident? Prenez donc garde, je vous prie, de ne point offenser le sagesse du Sauveur et de ne le point priver de sa puissance. Ne lui ôtez pas la gloire qu'il doit retirer de la part qu'il a dans la construction du temple éternel. S'il n'y a point d'autre part que de former des désirs impuissants commandés par des ordres particuliers, son ouvrage ne doit pas, ce me semble, lui faire beaucoup d'honneur.

XVIII. Ariste. — Non, Théodore; mais aussi Dieu en retire davantage.

Théodore. — Si cela est, vous avez raison; car Dieu doit retirer bien plus de gloire de la magnificence du temple éternel que le sage Salomon qui le construit. Mais voyons un peu. Comparons ensemble les deux principales manières de la Providence divine, pour reconnaître celle qui est la plus digne des attributs divins. Selon la première, Dieu forme d'abord un tel dessein indépendamment des voies de l'exécuter. Il en choisit l'architecte. Il le remplit de sagesse et d'intelligence. Outre cela, il lui marque en détail tous les désirs qu'il doit former et toutes les circonstances de ces désirs. Et enfin il exécute lui-même fort exactement tous les désirs qu'il a ordonnés, que l'on formât. Voilà l'idée que vous avez de la conduite de Dieu, puisque vous voulez qu'il forme par des volontés particulières tous les désirs de l'âme sainte de Jésus-Christ. Et voici l'idée que j'en ai. Je crois que Dieu, par sa prescience infinie, ayant prévu toutes les suites de toutes les lois possibles qu'il pouvait établir, a uni son Verbe à telle nature humaine et dans telles circonstances, que l'ouvrage qui suivra de cette union lui doit faire plus d'honneur que tout autre ouvrage qui serait produit par toute autre voie. Dieu, encore un coup, ayant prévu qu'agissant dans l'humanité sainte de notre médiateur par des voies très-simples et très-générales, je veux dire par les plus dignes des attributs divins, elle devait faire un tel usage de sa puissance, ou former avec une liberté parfaite une telle suite de désirs, que ces désirs étant exaucés, et méritant de l'être à cause de son sacrifice, l'Église future qui en devait être formée serait plus ample et plus parfaite que si Dieu avait choisi toute autre nature dans toute autre circonstance.

Comparez donc, je vous prie, l'idée que vous avez de la Providence avec la mienne. Laquelle des deux marque plus de sagesse et de prescience? La mienne porte le caractère de la qualité la plus impénétrable de la Divinité, qui est de prévoir les actes libres de la créature dans toutes sortes de circonstances. Selon la mienne, Dieu se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins. Selon la mienne, Dieu ne forme point aveuglément ses sages desseins. Avant que de les former, je parle humainement, il compare tous les ouvrages possibles avec tous les moyens possibles de les exécuter. Selon la mienne, Dieu doit retirer une gloire infinie de la sagesse de sa conduite; mais sa gloire n'ôte rien à celle des causes libres, auxquelles il communique sa puissance sans les priver de leur liberté. Dieu leur donne part à la gloire de son ouvrage et du leur, en les laissant agir librement selon leur nature; et par ce moyen il augmente la sienne. Car il est infiniment plus difficile d'exécuter sûrement ses desseins par des causes libres que par des causes nécessaires, ou nécessitées, ou invinciblement déterminées par des ordres exprès et des impressions invincibles.

Ariste. — Je conviens, Théodore, qu'il y a plus de sagesse, et que Dieu tire plus de gloire, et même l'humanité sainte de notre médiateur, selon cette idée de la Providence, que selon aucune autre.

Théodore. — Vous pourriez ajouter que, selon cette idée, on comprend fort bien comment Jésus-Christ n'a point reçu inutilement une puissance souveraine sur toutes les nations, et pourquoi il fallait unir son humanité sainte avec la sagesse éternelle, afin qu'il exécutât heureusement son ouvrage. Mais il suffit que vous conveniez qu'une de ces deux providences est plus sage que l'autre car il faudrait être bien impie pour attribuer à Dieu celle qui paraît la moins digne de ses attributs.

XIX. Ariste. — Je me rends, Théodore. Mais expliquez-moi, je vous prie, d'où vient que Jésus-Christ dit lui-même qu'il exécute fidèlement les volontés de son

[1] Tout cela est expliqué fort au long dans mes *Réponses* à *M. Arnauld*, principalement dans la *Réponse* à sa *Dissertation* et dans ma première *Lettre* touchant son troisième volume des *Réflexions*.

père. « Quæ placita sunt ei facio semper, dit-il [1]; » et dans un autre endroit : « Ego ex me ipso non sum locu- « tus, sed qui misit me pater, ipse mihi mandatum de- « dit quid dicam et quid loquar. Et scio quia mandatum « ejus vita æterna est. Quæ ergo ego loquor, sicut dixit « mihi pater, sic loquor [2]. » Comment accorder ces passages, et quantité d'autres semblables, avec ce sentiment, que Dieu ne forme point par des volontés particulières tous les désirs de la volonté humaine de Jésus Christ? Cela m'embarrasse un peu.

THÉODORE. — Je vous avoue, Ariste, que je ne comprends pas seulement comment ces passages peuvent vous embarrasser. Quoi donc! est-ce que vous ne savez pas que le Verbe divin, dans lequel subsiste l'humanité sainte du Sauveur, est la loi vivante du Père éternel; et qu'il y a même contradiction que la volonté humaine de Jésus-Christ s'écarte jamais de cette loi? Dites-moi, je vous prie, lorsque vous donnez l'aumône, n'êtes-vous pas certain que vous faites la volonté de Dieu, et si vous étiez bien assuré que vous n'avez jamais fait que de bonnes œuvres, ne pourriez-vous pas dire sans crainte : « Quæ « placita sunt ei facio semper? »

ARISTE. — Il est vrai. Mais il y aurait toujours bien de la différence.

THÉODORE. — Fort grande assurément; car comment savons-nous que nous faisons la volonté de Dieu en donnant l'aumône? C'est peut-être que nous avons lu dans la loi écrite que Dieu nous ordonne de secourir les misérables; ou que, rentrant en nous-mêmes pour consulter la loi divine, nous avons trouvé dans ce code éternel, ainsi que l'appelle saint Augustin, que telle est la volonté de l'Être infiniment parfait. Sachez donc, Ariste, que le Verbe divin est la loi de Dieu même et la règle inviolable de ses volontés, que c'est là que se trouvent les commandements divins. « In Verbo unigenito Patris est « omne mandatum [3], » dit saint Augustin. Sachez que tous les esprits, les uns plus, les autres moins, ont la liberté de consulter cette loi; sachez que leur attention est la cause occasionnelle qui leur en explique tous les commandements, en conséquence des lois générales de leur union avec la raison; sachez qu'on ne peut rien faire qui ne soit agréable à Dieu, lorsqu'on observe exactement ce que l'on y trouve écrit; sachez surtout que l'humanité sainte du Sauveur est unie plus étroitement à cette loi que la plus éclairée des intelligences, et que c'est par elle que Dieu a voulu nous en expliquer les obscurités. Mais prenez garde qu'il ne l'a pas privée de sa liberté, ou du pouvoir de disposer de cette attention, qui est la cause occasionnelle de nos connaissances. Car assurément l'âme sainte de Jésus-Christ, quoique sous la direction du Verbe, a le pouvoir de penser à ce qui lui plaît pour exécuter l'ouvrage pour lequel Dieu l'a choisie, puisque Dieu, par sa qualité de scrutateur des cœurs, se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins [1].

XX. Ne pensez pas néanmoins, Ariste, que Dieu ne quitte jamais la généralité de sa conduite à l'égard de l'humanité de Jésus-Christ, et qu'il ne forme les désirs de cette âme sainte qu'en conséquence des lois générales de l'union générale qu'elle a avec le Verbe. Lorsque Dieu prévoit que notre médiateur, entre une infinité de bonnes œuvres qu'il découvre dans le Verbe en conséquence de son attention, doit faire le choix dont les suites sont les meilleures qui puissent être, alors Dieu, qui ne quitte jamais sans raison la simplicité de ses voies, ne le détermine point par des volontés particulières à faire ce qu'il prévoit qu'il fera suffisamment par l'usage de sa liberté en conséquence des lois générales. Mais lorsque l'âme sainte du Sauveur, à cause des comparaisons infinies et infiniment infinies des combinaisons de tous les effets, qui sont ou qui seront des suites de ses désirs, pourrait bien choisir entre plusieurs bonnes œuvres, car il n'en peut faire que de bonnes, celles qui paraissaient les meilleures et dont les suites néanmoins ne seraient pas si avantageuses à son ouvrage; alors si Dieu retire plus de gloire de la beauté de l'ouvrage que de la simplicité des voies, il la quitte cette simplicité, et il agit d'une manière particulière et extraordinaire dans l'humanité du Sauveur, afin qu'elle veuille précisément ce qui l'honorera le plus. Mais quoiqu'il agisse en elle de cette manière, je crois qu'il ne la détermine jamais par des impressions invincibles de sentiment, quoique toujours infaillibles, afin qu'elle ait aussi le plus de part qu'il est possible à la gloire de son ouvrage; car cette conduite, qui fait honneur à la liberté et à la puissance de Jésus-Christ, est encore plus glorieuse à Dieu que toute autre, puisqu'elle exprime sa qualité de scrutateur des cœurs, et témoigne hautement qu'il sait se servir aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins.

ARISTE. — Je comprends, Théodore, parfaitement votre pensée. Vous voulez que Dieu ne quitte jamais sans de grandes raisons la simplicité et la généralité de ses voies, afin que sa providence ne ressemble point à celle des intelligences bornées; vous voulez que sa prescience suit le fondement de la prédestination même de Jésus-Christ, et que, s'il a uni son Verbe à telle nature et dans telles circonstances, c'est qu'il a prévu que l'ouvrage qui devait suivre de cette prédestination, laquelle est la cause et le fondement de celle de tous les élus en conséquence des lois générales qui font l'ordre de la grâce, que cet ouvrage, dis-je, serait le plus beau qui se puisse produire par les voies les plus divines. Vous voulez que l'ouvrage et les voies jointes ensemble, tout cela soit plus digne de Dieu que tout autre ouvrage par toute autre voie.

XXI. THÉODORE. — Oui, Ariste, je le veux, par ce principe que Dieu ne peut agir que par lui, que par l'a-

[1] Joan. 8, 29.
[2] Joan. 12, 49, 50.
[3] *Confess.* liv. XIII, ch. 15. « Mandatum Patris ipse est Filius. Quomodo enim non est mandatum Patris, quod est Verbum Patris? » (Aug. serm. 140. *De Verbis Evang.* n. 6.)

[1] *Voyez* la première *Lettre à M. Arnauld*, et la *Réponse à sa Dissertation*, et la première *Lettre* que j'ai écrite touchant les siennes.

mour qu'il se porte à lui-même, que par sa volonté, qui n'est point comme en nous une impression qui lui vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs; en un mot, que pour sa gloire, que pour exprimer les perfections divines qu'il aime invinciblement, qu'il se glorifie de posséder, et dans lesquelles il se complaît par la nécessité de son être. Il veut que son ouvrage porte par sa beauté et par sa magnificence le caractère de son excellence et de sa grandeur, et que ses voies ne démentent point sa sagesse infinie et son immutabilité. S'il y a des défauts dans son ouvrage, des monstres parmi les corps, et une infinité de pécheurs et de damnés, c'est qu'il ne peut y avoir de défauts dans sa conduite, c'est qu'il ne doit pas former ses desseins indépendamment des voies. Il a fait pour la beauté de l'univers et pour le salut des hommes tout ce qu'il peut faire, non absolument, mais agissant comme il doit agir, agissant pour sa gloire selon tout ce qu'il est; il aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables; il veut la beauté de son ouvrage et que tous les hommes soient sauvés; il veut la conversion de tous les pécheurs; mais il aime davantage sa sagesse, il l'aime invinciblement, il la suit inviolablement. L'ordre immuable de ses divines perfections, voilà sa loi et la règle de sa conduite, loi qui ne lui défend pas de nous aimer, et de vouloir que toutes ses créatures soient justes, saintes, heureuses et parfaites; mais loi qui ne lui permet pas de quitter à tous moments pour des pécheurs la généralité de ses voies. Sa providence porte assez de marques de sa bonté pour les hommes. Souffrons, réjouissons-nous qu'elle exprime aussi tous ses autres attributs.

Théotime. — Hé bien, Ariste, que pensez-vous de la Providence divine?

Ariste. — Je l'adore et je m'y soumets.

Théodore. — Il faudrait, Ariste, bien du discours pour vous faire considérer toutes les beautés de cette Providence adorable, et pour en faire remarquer les principaux traits dans ce que nous voyons arriver tous les jours. Mais je vous ai, ce me semble, suffisamment expliqué le principe: suivez-le de près, et vous comprendrez assurément que toutes ces contradictions, qui font pitoyablement triompher les ennemis de la Providence, sont autant de preuves qui démontrent ce que je viens de vous dire.

TREIZIÈME ENTRETIEN.

Qu'il ne faut point critiquer la manière ordinaire de parler de la Providence. Quelles sont les principales lois générales par lesquelles Dieu gouverne le monde. De la Providence de Dieu dans l'infaillibilité qu'il conserve à son Église.

I. Ariste. — Ah! Théodore, que l'idée que vous m'avez donnée de la Providence me paraît belle et noble, mais de plus qu'elle est féconde et lumineuse, qu'elle est propre à faire taire les libertins et les impies! Jamais principe n'eut plus de suites avantageuses à la religion et à la morale. Qu'il répand de lumières, qu'il dissipe de difficultés, cet admirable principe! Tous ces effets qui se contredisent dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce ne marquent nulle contradiction dans la cause qui les produit: ce sont au contraire autant de preuves évidentes de l'uniformité de sa conduite. Tous ces maux qui nous affligent, tous ces désordres qui nous choquent, tout cela s'accorde aisément avec la sagesse, la bonté, la justice de celui qui règle tout. Je voulais qu'on arrachât les méchants qui vivent parmi les bons; mais j'attends en patience la consommation des siècles, le jour de la moisson, ce grand jour destiné à rendre à chacun selon ses œuvres. Il faut que l'ouvrage de Dieu s'exécute par des voies qui portent le caractère de ses attributs. J'admire présentement le cours majestueux de la Providence générale.

Théodore. — Je vois bien, Ariste, que vous avez suivi de près et avec plaisir le principe que je vous ai exposé ces jours-ci, car vous en paraissez encore tout ému. Mais l'avez-vous bien saisi, vous en êtes-vous bien rendu le maître? C'est de quoi je doute encore, car il est bien difficile que, depuis si peu de temps, vous l'ayez assez médité pour vous en mettre en pleine possession. Faites-nous part, je vous prie, de quelques-unes de vos réflexions, afin de me délivrer de mon doute et que je sois en repos; car plus les principes sont utiles, plus ils sont féconds, plus est-il dangereux de ne les prendre pas tout à fait bien.

II. Ariste. — Je le crois ainsi, Théodore; mais ce que vous nous avez dit est si clair, votre manière d'expliquer la Providence s'accorde si parfaitement avec l'idée de l'Être infiniment parfait et avec tout ce que nous voyons arriver, que je sais bien qu'elle est véritable. Que je sens de joie de me voir délivré du préjugé dans lequel je vois que donne le commun du monde et même bien des philosophes! Dès qu'il arrive quelque malheur à un méchant homme, ou connu pour tel, chacun juge aussitôt des desseins de Dieu, et décide hardiment que Dieu l'a voulu punir. Mais s'il arrive, ce qui n'arrive que trop, qu'un fourbe, qu'un scélérat réussisse dans ses entreprises, ou qu'un homme de bien succombe à la calomnie de ses ennemis, est-ce que Dieu veut punir celui-ci et récompenser celui-là? Nullement. C'est, disent les uns, que Dieu veut éprouver la vertu de cet homme de bien, et les autres, que c'est un malheur qu'il a seulement permis et qu'il n'a pas eu dessein de causer. Je trouve que ces peuples qui font gloire de haïr et de mépriser les pauvres, sur ce principe que Dieu lui-même hait et méprise les misérables, puisqu'il les laisse dans leurs misères, raisonnent plus conséquemment. De quoi s'avise-t-on de juger des desseins de Dieu? Ne devrait-on pas comprendre qu'on n'y connaît rien, puisqu'on se contredit à tous moments?

Théodore. — Est-ce là, Ariste, comment vous prenez mes principes et l'usage que vous en faites? Je trouve que ceux que vous condamnez ont plus de raison que vous.

Ariste. — Comment, Théodore! Je pense que vous raillez, ou que vous voulez vous divertir à me contredire.

Théodore. — Nullement.

ARISTE. — Quoi donc ! est-ce que vous approuvez l'impertinence de ces historiens passionnés qui, après avoir raconté la mort d'un prince, jugent des desseins de Dieu sur lui, selon leur passion et les intérêts de leur nation? Il faut bien que les écrivains espagnols ou les Français aient tort, ou peut-être les uns et les autres, lorsqu'ils décrivent la mort de Philippe II. Ne faut-il pas que les rois meurent aussi bien que nous?

THÉODORE. — Ces historiens ont tort, mais vous n'avez pas raison. Il ne faut pas juger que Dieu a dessein de faire du mal à un prince ennemi que nous haïssons : cela est vrai ; mais on peut, et on doit croire qu'il a dessein de punir les méchants et de récompenser les bons. Ceux qui jugent de Dieu sur l'idée qu'ils ont de la justice exacte de l'Être infiniment parfait en jugent bien; et ceux qui lui attribuent des desseins qui favorisent leurs inclinations déréglées en jugent très-mal.

III. ARISTE. — Il est vrai ; mais c'est une des suites des lois naturelles, que tel soit accablé sous les ruines de sa maison, et le plus homme de bien n'en aurait pas échappé.

THÉODORE. — Qui en doute? Mais avez-vous déjà oublié que c'est Dieu qui a établi ces lois naturelles? La fausse idée d'une nature imaginaire vous occupe encore quelque peu l'esprit, et vous empêche de bien prendre le principe que je vous ai expliqué. Prenez donc garde. Puisque c'est Dieu qui a établi les lois naturelles, il a dû combiner le physique avec le moral, de manière que les suites de ces lois soient les meilleures qui puissent être, je veux dire les plus dignes de sa justice et de sa bonté, aussi bien que ces autres attributs. Ainsi on a raison de dire que la mort terrible d'un brutal et d'un impie est un effet de la vengeance divine ; car, quoique cette mort ne soit peut-être qu'une suite des lois naturelles que Dieu a établies, il ne les a établies que pour de semblables effets; mais s'il arrive quelque malheur à un homme de bien dans le temps qu'il va faire une bonne œuvre, on ne doit pas dire que Dieu l'a voulu punir, parce que Dieu n'a pas établi les lois générales en vue de semblables effets. On doit dire ou que Dieu l'a permis, ce malheur, à cause que c'est une suite naturelle de ces lois qu'il a établies pour de meilleurs effets; ou qu'il a eu dessein par là d'éprouver cet homme de bien et de lui faire mériter sa récompense; car entre les motifs que Dieu a eus de combiner de telle et telle manière le physique avec le moral, il faut assurément mettre en compte les grands biens que Dieu a prévu que nous tirerions de nos misères présentes.

Ainsi les hommes ont raison d'attribuer à la justice de Dieu les maux qui arrivent aux méchants; mais je crois qu'ils se trompent en deux manières : la première, c'est qu'ils ne font de ces jugements que dans les punitions extraordinaires et qui leur frappent l'esprit ; car si un scélérat meurt de la fièvre, ils ne jugent pas ordinairement que c'est une punition de Dieu : il faut pour cela qu'il meure d'un coup de foudre, ou par la main du bourreau; la seconde, c'est qu'ils s'imaginent que les punitions remarquables sont des effets d'une volonté particulière de Dieu. Autre faux jugement qui, ôtant à la Providence divine sa simplicité et sa généralité, en efface le caractère de la prescience infinie et de l'immutabilité; car assurément il faut infiniment plus de sagesse pour combiner le physique avec le moral, de manière que tel se trouve justement puni de ses violences en conséquence de l'enchaînement des causes, que de le punir par une Providence particulière et miraculeuse.

ARISTE. — C'est ainsi, Théodore, que je le comprends. Mais ce que vous dites-là ne justifie pas la témérité de ceux qui jugent hardiment des desseins de Dieu dans tout ce qu'ils voient arriver.

IV. THÉODORE. — Je ne prétends pas aussi qu'ils aient toujours raison. Je dis seulement qu'ils ont raison quand leurs jugements sont exempts de passion et d'intérêt, et qu'ils sont appuyés sur l'idée que nous avons tous de l'Être infiniment parfait. Encore ne prétends-je pas qu'ils fassent bien de dire trop affirmativement que Dieu a eu tel ou tel dessein. Par exemple, il me paraît certain qu'un des motifs de l'établissement des lois générales a été telle affliction de tel homme de bien, si Dieu a prévu que ce lui serait un grand sujet de mérite. Ainsi, Dieu a voulu cette affliction, qui nous paraît à nous autres, qui n'en prévoyons pas les suites, ne pas s'accorder avec sa bonté. Ceux donc qui décident que Dieu a seulement permis que tel malheur arrivât à tel, font un faux jugement. Mais que voulez-vous, Ariste? Il vaut mieux laisser aux hommes, prévenus comme ils sont de leur nature imaginaire, la liberté de juger trop affirmativement des desseins de Dieu, que de les critiquer sur la contradiction de leurs jugements touchant des effets qui paraissent contredire les attributs divins. Qu'importe que les esprits se contredisent et s'embarrassent selon leurs fausses idées, pourvu qu'au fond on ne se trompe point dans les choses essentielles! Pourvu que les hommes ne donnent point à Dieu des desseins contraires à ses attributs, et qu'ils ne le fassent point agir pour favoriser leurs passions, je crois qu'il faut les écouter paisiblement. Au lieu de les embarrasser par des contradictions qui selon leurs principes sont inexplicables, la charité veut qu'on reçoive ce qu'ils disent pour les affermir dans l'idée qu'ils ont de la Providence, puisqu'ils ne sont point en état d'en avoir une meilleure; car il vaut encore mieux attribuer à Dieu une Providence humaine que de croire que tout se fait au hasard. Mais, de plus, ils ont raison dans le fond. Tel impie est mort : on peut dire hardiment que Dieu a eu dessein de le punir. On aurait encore plus de raison de dire que Dieu a voulu empêcher qu'il ne corrompît les autres, parce qu'effectivement Dieu veut toujours, par les lois générales qu'il a établies, faire tout le bien qui se peut. Tel homme de bien est mort avant l'âge, lorsqu'il allait secourir un misérable : on ne doit point craindre de juger, quand même il aurait été frappé de la foudre, que Dieu l'a voulu récompenser. On peut dire de lui ce que l'Écriture dit d'Hénoch : « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam « illius. » La mort l'a enlevé, de peur que le siècle ne lui corrompît l'esprit et le cœur. C'est que tous ces jugements sont conformes à l'idée que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu, et qu'ils s'accordent assez

bien avec les desseins qu'il a eus, lorsqu'il a établi les lois générales qui règlent le cours ordinaire de sa providence. Ce n'est pas qu'on ne se trompe souvent dans ces jugements; car apparemment tel ou tel homme de bien qui est mort jeune aurait encore acquis de plus grands mérites et converti bien des pécheurs, s'il eût vécu plus longtemps dans les circonstances où il se serait trouvé, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce. Mais ces sortes de jugements, quoiqu'un peu téméraires ou hardis, n'ont point de mauvais effets; et ceux qui les font ne prétendent point tant qu'on les croye véritables, qu'on adore la sagesse et la bonté de Dieu dans le gouvernement du monde.

Ariste. — Je vous entends, Théodore. Il vaut mieux que les hommes parlent mal de la Providence, que de n'en parler jamais.

Théodore. — Non, Ariste. Mais il vaut mieux que les hommes parlent souvent de la Providence selon leurs faibles idées, que de n'en parler jamais. Il vaut mieux que les hommes parlent de Dieu humainement, que de n'en dire jamais rien. Il ne faut jamais mal parler ni de Dieu ni de sa providence. Cela est vrai; mais il nous est permis de bégayer sur ces matières si relevées, pourvu que ce soit selon l'analogie de la foi. Car Dieu se plaît dans les efforts que nous faisons pour raconter ses merveilles Croyez-moi, Ariste, on ne peut guère plus mal parler de la Providence que de n'en dire jamais rien.

Théotime. — Voudriez-vous, Ariste, qu'il n'y eût que les philosophes qui parlassent de la Providence, et entre les philosophes que ceux qui en ont l'idée que vous en avez maintenant?

V. Ariste. — Je voudrais, Théotime, que les hommes ne parlassent jamais de la Providence d'une manière propre à faire croire aux simples que les méchants ne réussissent jamais dans leurs entreprises; car la prospérité des impies est un fait si constant, que cela peut jeter et que cela jette souvent de la défiance dans les esprits. Si les biens et les maux temporels étaient à peu près réglés suivant les mérites et la confiance en Dieu, la manière dont on parle ordinairement de la Providence n'aurait point de mauvaises suites. Mais prenez-y garde : la plupart des hommes, et ceux-là principalement qui ont le plus de piété, tombent dans de très-grands malheurs, parce qu'au lieu de se servir dans leurs besoins des moyens sûrs que leur fournit la Providence générale, ils tentent Dieu dans l'espérance trompeuse d'une Providence particulière. S'ils ont un procès, par exemple, ils négligent de faire les écritures nécessaires pour instruire les juges de la justice de leur cause. S'ils ont des ennemis ou des envieux qui leur dressent des embûches, au lieu de veiller sur eux pour découvrir leurs desseins, ils s'attendent que Dieu ne manquera pas de les protéger. Les femmes qui ont un mari fâcheux, au lieu de le gagner par la patience et l'humilité, vont en faire leurs plaintes à tous les gens de bien qu'elles connaissent et le recommander à leurs prières. On n'obtient pas toujours par ce moyen ce qu'on désire et ce qu'on espère; et alors on ne manque guère de murmurer contre la Providence et d'entrer dans des sentiments qui offensent les perfections divines. Vous savez, Théotime, les funestes effets que produit dans l'esprit des simples une Providence mal entendue, et que c'est principalement de là que la superstition tire son origine; superstition qui cause dans le monde une infinité de maux.

Théotime. — Je vous avoue, Ariste, qu'il serait à souhaiter que tous les hommes eussent une juste idée de la Providence divine. Mais je vous soutiens, avec Théodore, que cela n'étant pas possible, il vaut mieux qu'ils en parlent comme ils font, que de n'en rien dire du tout. L'idée qu'ils en ont, toute fausse qu'elle est, et même cette pente naturelle qui fait que les esprits se portent à la superstition, leur est fort avantageuse dans l'état où ils sont, car cela les empêche de tomber dans mille désordres. Quand vous y aurez bien pensé, je crois que vous en demeurerez d'accord. Tel perd son procès pour avoir négligé les moyens naturels de le gagner. Qu'importe, Ariste? La perte de son bien sera peut-être la cause de son salut. Assurément, si ce n'est point la paresse et la négligence qui l'ont porté à laisser tout là, mais un saint mouvement de confiance en Dieu, et la crainte d'entrer dans un esprit de chicane et de perdre son temps assez inutilement; si cela est, il a gagné son procès devant Dieu, quoiqu'il l'ait peut-être perdu devant les hommes; car il lui reviendra plus de profit d'un procès perdu de cette manière que d'un autre gagné avec dépens, dommages et intérêts.

VI. Nous sommes Chrétiens, Ariste; nous avons droit aux vrais biens : le ciel est maintenant ouvert, et Jésus-Christ notre précurseur et notre chef y est déjà entré pour nous. Ainsi Dieu ne récompense plus, comme autrefois, notre confiance en lui par l'abondance des biens temporels, il en a de meilleurs pour ses enfants adoptés en Jésus-Christ. Ce temps est passé avec la loi. L'alliance ancienne et figurative de la nouvelle est maintenant abrogée. Si nous étions Juifs, j'entends des Juifs charnels, nous aurions ici-bas une récompense proportionnée à nos mérites; encore un coup, je dis des Juifs charnels, car les Juifs chrétiens ont eu part à la croix de Jésus-Christ, avant que d'avoir part à sa gloire. Mais nous avons de meilleures espérances qu'eux, *meliorem et manentem substantiam* [1], fondée sur une meilleure alliance et de meilleures victimes : *Melioris testamenti sponsor factus est Jesus... Melioribus hostiis quam istis* [2]. La prospérité des méchants ne doit plus étonner que les Chrétiens juifs, que les mahométans, que ceux qui ne savent pas la différence qu'il y a entre les deux alliances, entre la grâce de l'ancien Testament et celle du nouveau, entre les biens temporels que Dieu distribuait aux Juifs par le ministère des anges, et les vrais biens que Dieu donne à ses enfants par notre chef et notre médiateur Jésus-Christ. On croit que les hommes doivent être misérables à proportion qu'ils sont criminels. Il est vrai; mais dans le fond on a raison de le croire, car cela arrivera tôt ou tard. Il n'y a point de Chrétien qui ne sache que le jour viendra auquel Dieu rendra à chacun selon

[1] *Hebr.* 10, 34.
[2] *Ibid.* 7, 22, 8, 23.

ses œuvres. La prospérité des méchants ne peut donc ébranler que ceux qui manquent de foi, et qui ne reconnaissent point d'autres biens que ceux de la vie présente. Ainsi, Ariste, l'idée confuse et imparfaite de la Providence qu'ont la plupart des hommes ne produit point tant de mauvais effets que vous le pensez dans les vrais Chrétiens, quoiqu'elle trouble l'esprit et qu'elle inquiète extrêmement le commun des hommes, qui remarquent souvent qu'elle ne s'accorde pas avec l'expérience. Mais il vaut mieux qu'ils en aient cette idée que de n'en avoir point du tout, ce qui arriverait peu à peu, s'ils la laissaient effacer de leur esprit par un silence pernicieux.

Ariste. — Je vous avoue, Théotime, que la foi empêche souvent qu'on ne tire des conséquences impies de la prospérité des méchants et des afflictions des gens de bien. Mais comme la foi n'est pas si sensible que l'expérience continuelle de ces événements fâcheux, elle n'empêche pas toujours que l'esprit ne s'ébranle et ne se défie de la Providence. De plus, les Chrétiens ne suivent presque jamais les principes de leur religion; ils parlent des biens et des maux comme les Juifs charnels. Quand un père exhorte son fils à la vertu, il ne craint point de lui dire que, s'il est homme de bien, toutes ses entreprises réussiront. Croyez-vous que son fils pense aux vrais biens? Hélas! peut-être que le père n'y pensa jamais lui-même. Cependant les libertins, qui remarquent avec soin les contradictions de tous ces discours qu'on fait sans réflexion sur la Providence, ne manquent pas d'en tirer des preuves de leur impiété; et elles sont si sensibles, ces preuves, et si palpables, qu'il suffit qu'ils les proposent pour ébranler les gens de bien et pour renverser ceux que la foi ne soutient point. « Pensez-vous, dit Jésus-Christ, que ces dix-huit personnes qui furent écrasées sous les ruines de la tour de Siloë fussent plus criminelles ou plus redevables à la justice de Dieu que les autres habitants de Jérusalem? Non, dit-il, mais vous périrez tous, si vous ne faites pénitence [1]. » Voilà comme il faut parler aux hommes pour leur apprendre qu'en cette vie les plus misérables ne sont pas pour cela les plus criminels; et que ceux qui vivent dans l'abondance, au milieu des plaisirs et des honneurs, ne sont pas pour cela plus chéris de Dieu, ni protégés d'une Providence plus particulière.

VII. Théotime. — Oui, Ariste. Mais tout le monde n'est pas toujours en état de goûter cette vérité. *Durus est hic sermo.* Les charnels, ceux qui ont encore l'esprit juif, n'y comprennent rien. Il faut parler aux hommes selon leur portée, et s'accommoder à leur faiblesse pour les gagner peu à peu. Il faut conserver soigneusement dans leur esprit l'idée de la Providence telle qu'ils sont capables de l'avoir. Il faut leur promettre le centuple; qu'ils l'entendent comme ils pourront, selon les dispositions de leur cœur. Les charnels l'entendront mal, il est vrai; mais il vaut encore mieux qu'ils croient que la vertu sera mal récompensée que de ne l'être point du tout. Elle le sera même parfaitement bien, selon leurs fausses idées. Quelque libertin leur fera remarquer qu'on leur fait de vaines promesses. Je le veux. Mais peut-être cela servira-t-il à leur faire comprendre qu'ils se trompent eux-mêmes, et que les biens qu'ils estiment si fort sont bien peu de chose, puisque Dieu les distribue si mal à leur gré, et selon leurs préjugés. Assurément, Ariste, on ne peut guère trop parler de la Providence, quand même on n'y connaîtrait rien; car cela réveille toujours dans l'esprit cette pensée, qui est le fondement de toutes les religions, qu'il y a un Dieu qui récompense et qui punit. L'idée confuse de la Providence est aussi utile que celle que vous en avez, pour porter à la vertu le commun des hommes. Elle ne peut éclaircir les difficultés des impies; on ne peut la défendre sans tomber dans un nombre infini de contradictions. Cela est vrai. Mais c'est de quoi les simples ne s'embarrassent guère. La foi les soutient; et leur simplicité, leur humilité les met assez à couvert contre les attaques des libertins. Ainsi je crois que dans les discours faits pour tout le monde, il faut parler de la Providence selon l'idée la plus commune; et ce que Théodore nous a appris, il faut le garder pour faire taire les prétendus esprits forts, et pour rassurer ceux qui se trouveraient ébranlés par la considération des effets qui paraissent contredire les perfections divines; encore doit-on supposer qu'ils soient capables de l'attention nécessaire pour suivre nos principes; car autrement ce serait bien le plus court, s'ils étaient Chrétiens, de les arrêter uniquement par l'autorité de l'Écriture.

Ariste. — Je me rends, Théotime. Il faut parler aux hommes selon leurs idées, lorsqu'ils ne sont point en état d'approfondir les matières. Si on critiquait le sentiment confus qu'ils ont de la Providence, on leur serait peut-être un sujet de chute. Il serait facile de les embarrasser par les contradictions où ils tombent. Mais il serait fort difficile de les délivrer de leur embarras; car il faut trop d'application pour reconnaître et pour suivre les vrais principes de la Providence. Je le comprends, Théotime, et je pense que c'est principalement pour cela que Jésus-Christ et les apôtres ne nous ont point enseigné formellement les principes de raison dont les théologiens se servent pour appuyer les vérités de la foi. Ils ont supposé que les personnes éclairées sauraient ces principes, et que les simples, qui se rendent uniquement à l'autorité, n'en auraient pas besoin, et qu'ils pourraient même en être choqués et les prendre mal, faute d'application et d'intelligence. Je suis donc bien résolu de laisser aux hommes la liberté de parler à leur manière de la Providence, pourvu qu'ils ne disent rien qui blesse ouvertement les attributs divins; pourvu qu'ils ne donnent pas à Dieu des desseins injustes et bizarres, et qu'ils ne le fassent point agir pour satisfaire leurs inclinations déréglées. Mais pour les philosophes, et surtout certains prétendus esprits forts, assurément je ne souffrirai pas leurs impertinentes railleries. J'espère que j'aurai mon tour, et que je les embarrasserai fort. Ils m'ont quelquefois réduit au silence, mais je les obligerai bien à se taire, car j'ai maintenant de quoi répondre à tout ce qu'ils m'ont objecté de plus spécieux et de plus fort.

VIII. Théodore. — Prenez garde, Ariste, que la va-

[1] Luc. 13, 4.

nité et l'amour-propre n'animent un peu votre zèle. Ne cherchez point d'adversaires pour avoir la gloire et le plaisir de les vaincre. C'est la vérité qu'il faut faire triompher de ceux qui l'ont combattue. Si vous prétendez les confondre, vous ne les gagnerez pas, et peut-être qu'ils vous confondront encore; car, je le veux, vous avez de quoi les obliger au silence; mais c'est supposé qu'ils veulent entendre raison : ce qu'assurément ils ne feront pas, quand ils sentiront que vous voulez l'emporter. S'ils vous raillent, ils auront les rieurs de leur côté. S'ils s'effraient, ils répandront la frayeur dans les esprits. Vous serez seul avec vos principes, auxquels personne ne comprendra rien. Je vous conseille donc, Ariste, de prendre en particulier ces personnes que vous avez en vue, et de leur proposer votre sentiment, comme pour apprendre d'eux ce que vous devez en croire. Il faudra pour vous répondre qu'ils s'appliquent à l'examiner, et peut-être que l'évidence les convaincra. Prenez garde surtout qu'ils ne s'imaginent pas que vous les jouez. Parlez en disciple de bonne foi, afin qu'ils ne reconnaissent point votre charitable dissimulation. Mais lorsque vous aurez reconnu que la vérité les pénètre, alors combattez-la sans craindre qu'ils l'abandonnent. Ils la regarderont comme un bien qui leur appartient, et qu'ils auront acquis par leur application et par leur travail; ils prendront intérêt dans sa défense, non peut-être qu'ils l'aiment véritablement, mais parce que leur amour-propre y trouvera son compte. Ainsi, vous les engagerez dans le parti de la vérité, et vous formerez entre elle et eux des liaisons d'intérêt qu'ils ne rompront pas facilement. La plupart des hommes regardent la vérité comme un meuble fort inutile, ou plutôt comme un meuble fort embarassant et fort incommode. Mais lorsqu'elle est de leur invention, et qu'ils la regardent comme un bien qu'on veut leur enlever, ils s'y attachent si fort et la considèrent si attentivement, qu'ils ne peuvent plus l'oublier.

Ariste. — Vous avez raison, Théodore: pour gagner sûrement les gens, il faut trouver le moyen de dédommager leur amour-propre; c'est là le secret. Je tâcherai de suivre exactement votre conseil charitable. Mais pensez-vous que je possède assez bien vos principes pour en convaincre les autres, et pour répondre à toutes leurs difficultés?

Théodore. — Si vous êtes bien résolu de prendre avec vos gens l'air et les manières de disciple, il n'est pas nécessaire que vous les sachiez plus exactement, ces principes. Ils vous les apprendront aussi bien que moi.

Ariste. — Comment, Théodore, aussi bien que vous?

Théodore. — Mieux que moi, Ariste; vous le verrez par expérience. Souvenez-vous seulement des principales vérités que je vous ai expliquées et auxquelles vous devez rapporter toutes les interrogations que vous leur ferez.

Souvenez-vous que Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs; qu'ainsi il ne forme point ses desseins indépendamment des voies de les exécuter, mais qu'il choisit et l'ouvrage et les voies qui tout ensemble expriment davantage les perfections qu'il se glorifie de posséder, que tout autre ouvrage par toute autre voie. Voilà, Ariste, le principe le plus général et le plus fécond.

Souvenez-vous que plus il y a de simplicité, d'uniformité, de généralité dans la Providence, y ayant égalité dans le reste, plus elle porte le caractère de la Divinité; qu'ainsi Dieu gouverne le monde par des lois générales, pour faire éclater sa sagesse dans l'enchaînement des causes.

Mais souvenez-vous que les créatures n'agissent point les unes sur les autres par leur efficace propre, et que Dieu ne leur a communiqué sa puissance que parce qu'il a établi leurs modalités causes occasionnelles, qui déterminent l'efficace des lois générales qu'il s'est prescrites. Tout dépend de ce principe.

IX. Voici, Ariste, les lois générales selon lesquelles Dieu règle le cours ordinaire de sa providence:

1. Les lois générales des communications des mouvements, desquelles lois le choc des corps est la cause occasionnelle ou naturelle. C'est par l'établissement de ces lois que Dieu a communiqué au soleil la puissance d'éclairer, au feu, celle de brûler, et ainsi des autres vertus qu'ont les corps pour agir les uns sur les autres; et c'est en obéissant à ses propres lois que Dieu fait tout ce que font les causes secondes.

2. Les lois de l'union de l'âme et du corps, dont les modalités sont réciproquement causes occasionnelles de leurs changements. C'est par ces lois que j'ai la puissance de parler, de marcher, de sentir, d'imaginer, et le reste; et que les objets ont par mes organes le pouvoir de me toucher et de m'ébranler. C'est par ces lois que Dieu m'unit à tous ses ouvrages.

3. Les lois de l'union de l'âme avec Dieu, avec la substance intelligible de la raison universelle, desquelles lois notre attention est la cause occasionnelle. C'est par l'établissement de ces lois que l'esprit a le pouvoir de penser à ce qu'il veut et de découvrir la vérité. Il n'y a que ces trois lois générales que la raison et l'expérience nous apprennent. Mais l'autorité de l'Écriture nous en fait connaître encore deux autres, savoir :

4. Les lois générales, qui donnent aux anges bons et mauvais pouvoir sur les corps, substances inférieures à leur nature. C'est par l'efficace de ces lois que les anges ont gouverné le peuple juif, qu'ils l'ont puni et récompensé par des biens et des maux temporels, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu de Dieu. C'est par l'efficace de ces lois que les démons ont encore le pouvoir de nous tenter, et que nos anges tutélaires ont celui de nous défendre. Les causes occasionnelles de ces lois sont leurs désirs pratiques; car il y a contradiction qu'un autre que le créateur des corps en puisse être le moteur.

5. Les lois enfin par lesquelles Jésus-Christ a reçu la souveraine puissance dans le ciel et sur la terre, non-seulement sur les corps, mais sur les esprits; non-seu-

[1] *Voyez* le dernier *Éclaircissement* du *Traité de la Nature et de la Grâce*, et la *Reponse* à la *Dissertation de M. Arnauld*, contre cet *Éclaircissement*.

lement pour distribuer les biens temporels, comme les anges à la Synagogue, mais pour répandre dans les cœurs la grâce intérieure qui nous rend enfants de Dieu et qui nous donne droit aux biens éternels [1]. Les causes occasionnelles de ces lois sont les divers mouvements de l'âme sainte de Jésus; car notre médiateur est souverain prêtre intercède sans cesse, et son intercession est toujours et très-promptement exaucée.

Voilà, Ariste, les lois les plus générales de la nature et de la grâce que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa Providence. C'est par ces lois qu'il exécute ses desseins d'une manière qui porte admirablement le caractère de sa prescience infinie, de sa qualité de scrutateur des cœurs, de son immutabilité et de ses autres attributs. C'est par ces lois qu'il communique sa puissance aux créatures, et qu'il leur donne part à la gloire de l'ouvrage qu'il exécute par leur ministère. C'est même par cette communication de sa puissance et de sa gloire qu'il rend le plus d'honneur à ses attributs; car il faut une sagesse infinie pour se servir aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires dans l'exécution de ses desseins.

Mais quoique Dieu se soit prescrit ces lois générales, et encore quelques autres dont il n'est pas nécessaire de parler, comme sont celles par lesquelles le feu de l'enfer a le pouvoir de tourmenter les démons, les eaux du baptême celui de nous purifier, et autrefois les eaux très-amères de la jalousie celui de punir l'infidélité des femmes [2], et ainsi des autres: quoique Dieu se soit, dis-je, prescrit ces lois, et qu'il ne quitte point sans de grandes raisons la généralité de sa conduite, souvenez-vous bien que lorsqu'il reçoit plus de gloire en la quittant qu'en la suivant, qu'alors il ne manque jamais de l'abandonner; car pour accorder les contradictions qui paraissent dans les effets de la Providence, il suffit que vous soutenniez que Dieu agit et doit agir ordinairement par des lois générales. Retenez donc bien ces principes, et réglez vos interrogations de manière qu'elles ne tendent qu'à les faire envisager aux personnes que vous prétendez convertir.

Ariste. — Je le ferai, Théodore, et j'espère que je réussirai dans mon dessein; car tous ces principes me paraissent si évidents, si bien liés les uns aux autres, et tellement d'accord avec ce que nous voyons arriver, que, pourvu que les préjugés et les passions ne mettent point trop d'obstacle à l'impression qu'ils doivent faire sur leur esprit, il sera bien difficile qu'ils y résistent. Je vous remercie de l'avis que vous m'avez donné de dédommager leur amour-propre; car je vois bien que je gâterais tout, si je m'y prenais comme j'en aurais bonne envie. Mais, Théodore, supposez que je réussisse dans mon dessein, et que je les aie bien convaincus de la vérité de nos principes, comment pourrais-je les obliger à reconnaître l'autorité de l'Église; car ils sont nés dans l'hérésie, et je voudrais bien les en retirer?

[1] *Voyez* le deuxième *Discours* du *Traité de la Nature et de la Grâce*.

[2] Nomb. 5.

Théodore. — Vraiment, Ariste, voilà bien une autre affaire. Vous pensez peut-être qu'il suffit de donner de bonnes preuves de l'infaillibilité de l'Église pour convertir les hérétiques. Il faut, Ariste, que le Ciel s'en mêle; car l'esprit de parti forme tous les jours tant de liaisons secrettes dans le cœur de ceux qui y sont malheureusement engagés, que cela les aveugle et les ferme à la vérité. Si quelqu'un vous exhortait à vous faire huguenot, assurément vous ne l'écouteriez pas volontiers. Sachez donc qu'ils sont peut-être plus ardents que nous, parce que, dans l'état où ils se trouvent, ils se sont, plus souvent que nous, exhortés les uns les autres à donner des marques de leur fermeté. Ayant donc une infinité d'engagements, de liaisons, de préjugés, de raisons d'amour-propre qui les arrête dans leur secte, quelle adresse ne faut-il point pour les obliger à considérer sans prévention les preuves qu'on peut leur donner qu'ils sont dans l'erreur?

Ariste. — Je sais, Théodore, que leur délicatesse est extrême sur le fait de la religion, et que, pour peu qu'on les touche rudement par cet endroit-là, toutes leurs passions se révoltent. Mais ne craignez point; car, outre que ceux dont je parle ne sont pas si sensibles que beaucoup d'autres, je prendrai si bien les manières d'on disciple bien soumis, que je les obligerai pour me répondre à examiner les doutes que je leur proposerai. Donnez-moi seulement quelques preuves de l'infaillibilité de l'Église conformes à l'idée que vous m'avez donnée de la Providence.

X. Théotime. — Il est certain par l'Écriture, que les hérétiques n'osent rejeter, « que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité [1]. » Il faut donc trouver dans l'ordre de la Providence de bons moyens pour faire venir tous les hommes à la connaissance de la vérité.

Ariste. — Je nie cette conséquence. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; mais il ne veut pas faire ce qu'il faudrait pour les sauver tous: s'il le voulait, tous seraient sauvés; les Chinois et tant d'autres peuples ne seraient pas privés de la connaissance du vrai Dieu et de son fils Jésus-Christ, en quoi consiste la vie éternelle.

Théodore. — Je ne vous dis pas, Ariste, que Dieu veuille faire tout ce qu'il faudrait pour sauver tous les hommes; il ne veut pas faire à tous moments des miracles; il ne veut pas répandre dans tous les cœurs de grâces victorieuses; sa conduite doit porter le caractère de ses attributs, et il ne doit point quitter sans de grandes raisons la généralité de sa providence; sa sagesse ne lui permet pas de proportionner toujours son secours au besoin actuel des méchants et à la négligence prévue des justes. Tous les hommes seraient sauvés, s'il en usait de la sorte envers nous. Je prétends seulement qu'il faut trouver dans la Providence des moyens généraux qui répondent à la volonté que Dieu a que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité. Or, on ne peut y arriver à cette connaissance que par deux voies, par celle de l'examen ou par celle de l'autorité.

[1] Tim. 2, 4.

Ariste. — Je vous entends, Théodore; la voie de l'examen répond peut-être à la volonté que Dieu a de sauver les savants; mais Dieu veut sauver les pauvres, les simples, les ignorants, ceux qui ne savent pas lire, aussi bien que MM. les critiques. Encore ne vois-je pas que les Grotius, les Coccejus, les Saumaise, les Buxtorf, soient assez arrivés à cette connaissance de la vérité où Dieu veut que nous arrivions tous. Peut-être que Grotius en était proche quand la mort l'a surpris. Mais quoi! la Providence ne pourvoit-elle qu'au salut de ceux qui ont assez de vie, aussi bien que d'esprit et de science, pour discerner la vérité de l'erreur? Assurément cela n'est pas vraisemblable. La voie de l'examen est tout à fait insuffisante. Maintenant que la raison de l'homme est affaiblie, il faut le conduire par la voie de l'autorité. Cette voie est sensible, elle est sûre, elle est générale, elle répond parfaitement à la volonté que Dieu a que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité. Mais où trouverons-nous cette autorité infaillible, cette voie sûre que nous puissions suivre sans craindre l'erreur? Les hérétiques prétendent qu'elle ne se trouve que dans les livres sacrés.

XI. Théodore. — Elle se trouve dans les livres sacrés, mais c'est par l'autorité de l'Église que nous le savons. Saint Augustin a eu raison de dire que, sans l'Église, il ne croirait pas à l'Évangile. Comment est-ce que les simples peuvent être certains que les quatre Évangiles que nous avons ont une autorité infaillible? Les ignorants n'ont aucune preuve qu'ils sont des auteurs qui portent leur nom et qu'ils n'ont point été corrompus dans les choses essentielles; et je ne sais si les savants en ont des preuves bien sûres. Mais quand nous serions certains que l'Évangile de saint Mathieu, par exemple, est de cet apôtre, et qu'il est tel aujourd'hui qu'il l'a composé, assurément si nous n'avons point d'autorité infaillible qui nous apprenne que cet évangéliste a été divinement inspiré, nous ne pouvons point appuyer notre foi sur ses paroles comme sur celle de Dieu même. Il y en a qui prétendent que la divinité des livres sacrés est si sensible, qu'on ne peut les lire sans s'en appercevoir. Mais sur quoi cette prétention est-elle appuyée? Il faut autre chose que des soupçons et des préjugés pour leur attribuer l'infaillibilité. Il faut ou que le Saint-Esprit le révèle à chaque particulier, ou qu'il le révèle à l'Église pour tous les particuliers. Or, l'un est bien plus simple, plus général, plus digne de la Providence, que l'autre.

Mais je veux que tous ceux qui lisent l'Écriture sachent, par une révélation particulière, que l'Évangile est un livre divin, et qui n'a point été corrompu par la malice et la négligence des copistes : qui nous en donnera l'intelligence? Car la raison ne suffit pas pour en prendre toujours le vrai sens. Les sociniens sont raisonnables aussi bien que les autres hommes, et ils y trouvent que le Fils n'est point consubstantiel au Père. Les calvinistes sont hommes comme les luthériens, et ils prétendent que ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, signifient, dans le lieu où elles sont, que ce que Jésus-Christ donne à ses apôtres n'est guère que la figure de son corps. Qui détrompera les uns ou les autres? qui les conduira à la connaissance de la vérité où Dieu veut que nous arrivions tous? Il faudra à tous moments à chaque particulier une assistance du Saint-Esprit que les hérétiques refusent à toute l'Église, lorsqu'elle est assemblée, pour former ses décisions. Quelle extravagance, quel aveuglement, que d'orgueil! On s'imagine qu'on entend mieux l'Écriture que l'Église universelle, qui conserve le sacré dépôt de la tradition, et qui mérite un peu plus que chaque particulier que Jésus-Christ, qui en est le chef, s'applique à la défendre contre les puissances de l'enfer.

XII. La plupart des hommes sont persuadés que Dieu les conduit par une providence particulière, ou plutôt ceux pour lesquels ils sont prévenus d'une grande estime; ils sont disposés à croire que tel est chéri de Dieu de manière qu'il ne permettra pas qu'il tombe dans l'erreur, ni qu'ils l'y engagent; ils lui attribuent une espèce d'infaillibilité, et ils s'appuient volontiers sur cette autorité chimérique qu'ils se sont faite par quantité de réflexions sur les grandes et excellentes qualités du personnage, pour se délivrer par là du travail incommode de l'examen. Ce sont des aveugles qui en suivent d'autres, et qui tomberont avec eux dans le précipice. C'est que tout homme est sujet à l'erreur : *Omnis homo mendax*. Il est vrai que nous avons besoin d'une autorité visible, maintenant que nous ne pouvons pas facilement rentrer en nous-mêmes pour consulter la raison, et qu'il y a des vérités nécessaires au salut que nous ne pouvons apprendre que par la révélation. Mais cette autorité sur laquelle nous devons nous appuyer doit être générale et l'effet d'une Providence générale. Dieu n'agit point ordinairement par des volontés particulières dans les esprits pour empêcher qu'ils ne se trompent. Cela ne s'accommode pas avec l'idée que nous devons avoir de la Providence, qui doit porter le caractère des attributs divins. Dieu a commis à notre médiateur le soin de notre salut; mais Jésus-Christ lui-même imite, autant que cela se peut, la conduite de son père en faisant servir la nature à la grâce, et en choisissant des moyens généraux pour l'exécution de son ouvrage; il a envoyé ses apôtres par tout le monde pour annoncer aux peuples les vérités de l'Évangile; il a donné à son Église des évêques, des prêtres, des docteurs, un chef visible pour la gouverner; il a établi des sacrements pour répandre sa grâce dans les cœurs, marques certaines qu'il construit son ouvrage par des voies générales et que les lois de la nature lui fournit. Jésus-Christ peut sans doute éclairer intérieurement les esprits sans le secours de la prédication; mais apparemment il ne le fera pas. Il peut sans le baptême nous régénérer, mais il ne veut pas rendre inutiles ses sacrements; il n'agira jamais en tel et tel d'une manière particulière sans quelque raison particulière, sans quelque espèce de nécessité. Mais où est la nécessité qu'il éclaire particulièrement tel et tel critique, afin qu'il prenne bien le sens d'un passage de l'Écriture? L'autorité de l'Église suffit pour empêcher qu'on ne s'égare : pourquoi ne veut-on pas s'y soumettre? Il suffit que Jésus-Christ conserve à l'Église son infaillibilité, pour conserver en même temps la foi dans tous les

enfants humbles et obéissants à leur mère. Malheur aux téméraires et aux présomptueux qui s'attendent que Jésus-Christ les éclaire particulièrement contre la raison, contre l'ordre de sa conduite qu'il a réglé sur l'ordre immuable! Jésus-Christ ne manque jamais d'assister les justes dans leurs besoins; il ne leur refuse jamais la grâce nécessaire pour vaincre les tentations; il leur ouvre l'esprit dans la lecture des livres saints; il récompense souvent leur foi par le don de l'intelligence: c'est que cela est conforme à l'ordre et nécessaire pour leur instruction et l'édification des peuples. Mais pour conserver notre foi dans les matières décidées, nous avons l'autorité de l'Église: cela suffit. Il veut que nous y soyons soumis. Il n'y a que lui de qui nous puissions recevoir les secours nécessaires pour vaincre les tentations. Voilà pourquoi il intercède sans cesse pour conserver en nous notre charité; mais il n'intercède point sans cesse afin que les présomptueux ne tombent point dans l'erreur en lisant les Écritures, nous ayant donné une autorité infaillible sur laquelle nous devons nous appuyer, celle de l'Église du Dieu vivant, qui est la colonne et le ferme appui de la vérité, *columna et firmamentum veritatis* [1].

Ariste. — Ce que vous me dites-là, Théodore, s'accorde parfaitement avec l'idée que vous m'avez donnée de la Providence. Dieu a ses lois générales, et notre médiateur et notre chef ses règles, qu'il suit inviolablement, comme Dieu ses lois, si l'ordre immuable, qui est la loi primitive de toutes les intelligences, ne demande des exceptions. Il est infiniment plus simple et plus conforme à la raison que Jésus-Christ assiste son Église pour l'empêcher de tomber dans l'erreur, que chaque particulier, et principalement que celui qui a la témérité de révoquer en doute des matières décidées, et qui par là accuse le Sauveur d'avoir abandonné son épouse ou de n'avoir pu la défendre. Nous avons besoin maintenant d'une autorité infaillible. La Providence y a pourvu; et cela d'une manière qui me paraît digne des attributs divins et des qualités de notre Sauveur Jésus-Christ, d'une manière qui répond parfaitement à cette volonté de Dieu, que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité.

Théodore. — Il est vrai, Ariste; car l'Église apostolique et romaine est visible et reconnaissable. Elle est perpétuelle pour tous les temps et universelle pour tous les lieux; du moins est-ce la société la plus exposée aux yeux de toute la terre et la plus vénérable pour son antiquité. Toutes les sectes particulières n'ont aucun caractère de vérité, aucune marque de divinité. Celles qui paraissent maintenant avoir quelque éclat ont commencé longtemps après elle. C'est ce que tout le monde sait, et ceux-là mêmes qui se laissent éblouir de ce petit éclat qui ne passe guère les bornes de leur pays. Ainsi Dieu a pourvu tous les hommes, autant que ses lois générales le lui ont permis, d'un moyen facile et sûr pour arriver à la connaissance de la vérité.

Théotime. — Je ne comprends pas, Ariste, sur quel fondement on peut douter de l'infaillibilité de l'Église de Jésus-Christ. Est-ce que les hérétiques ne croient pas qu'elle a été divinement établie, qu'elle est divinement gouvernée? Pour douter qu'elle soit divinement inspirée? il faut n'avoir nulle idée de l'Église de Jésus-Christ, il faut la regarder comme les autres sociétés, pour la croire sujette à l'erreur dans les décisions qu'elle fait pour l'instruction de ses enfants. Oui, Ariste, il n'y a personne, s'il n'est étrangement prévenu, qui ne voie d'abord que puisque Jésus-Christ est le chef de l'Église, qu'il en est l'époux, qu'il en est le protecteur, il est impossible que les portes de l'enfer prévalent contre elle, et qu'elle enseigne l'erreur, pourvu qu'on ait de Jésus-Christ l'idée qu'il en faut avoir. Il ne faut point pour cela entrer dans un grand examen: c'est une vérité qui saute aux yeux des plus simples et des plus grossiers. Dans toutes les sociétés il faut une autorité. Tout le monde en est convaincu. Les hérétiques mêmes veulent que ceux de leur secte se soumettent aux décisions de leurs synodes. En effet, une société sans autorité c'est un monstre à plusieurs têtes. Or, l'Église est une société établie divinement pour conduire les hommes à la connaissance de la vérité. Donc il est évident que son autorité doit être infaillible, afin qu'on puisse parvenir où Dieu veut que nous arrivions tous, sans être obligé de suivre la voie périlleuse et insuffisante de l'examen.

Théodore. — Supposons même, Ariste, que Jésus-Christ ne soit ni le chef ni l'époux de l'Église, qu'il ne veille point sur elle, qu'il ne soit point au milieu d'elle jusqu'à la consommation des siècles, pour la défendre contre les puissances de l'enfer, elle n'aurait plus cette infaillibilité divine qui est le fondement inébranlable de notre foi. Néanmoins il me paraît évident qu'il faut avoir perdu l'esprit, ou être prévenu d'un entêtement prodigieux, pour préférer les opinions des hérétiques aux décisions de ses conciles. Prenons un exemple. Nous sommes en peine de savoir si c'est le corps de Jésus-Christ ou la figure de son corps qui est dans l'Eucharistie. Nous convenons tous que les apôtres savaient bien ce qui en était. Nous convenons qu'ils ont enseigné ce qu'il en fallait croire dans toutes les Églises qu'ils ont fondées. Que fait-on pour éclaircir ce dont on conteste? On convoque des assemblées les plus générales que l'on peut. On fait venir dans un même lieu les meilleurs témoins que l'on puisse avoir de ce que l'on croit dans divers pays. Les évêques savent bien que dans l'Église où ils président on croit, ou non, que le corps de Jésus-Christ soit dans l'Eucharistie. On leur demande donc à eux ce qu'ils en pensent. Ils déclarent que c'est un article de leur foi, que le pain est changé au corps de Jésus-Christ. Ils prononcent anathème contre ceux qui soutiennent le contraire. Les évêques des autres Églises, qui n'ont pu se trouver à l'assemblée, approuvent positivement la décision; ou s'ils n'ont point de commerce avec ceux du concile, ils se taisent et témoignent assez par leur silence qu'ils sont dans le même sentiment; autrement ils ne manqueraient pas de le condamner, car les Grecs n'épargnent pas trop les Latins. Cela étant, je soutiens que, même dans la supposition que Jésus-Christ ait abandon-

[1] Tim. 3, 15.

né son Église, il faut avoir renoncé au sens commun, pour préférer l'opinion de Calvin à celle de tous ces témoins, qui attestent un fait qu'il n'est pas possible qu'ils ignorent.

Ariste. — Cela est dans la dernière évidence. Mais on vous dira que ces évêques, qui ne peuvent ignorer ce que l'on croit actuellement dans leurs Églises sur le fait de l'Eucharistie, peuvent ne pas savoir ce que l'on en croyait il y a mille ans; et qu'il se peut faire que toutes les Églises particulières soient insensiblement tombées dans l'erreur.

Théodore. — En supposant que Jésus-Christ ne gouverne point son Église, je conviens qu'il se peut faire que toutes les Églises généralement tombent dans l'erreur; mais qu'elles tombent toutes dans la même erreur, cela est moralement impossible; qu'elles y tombent, sans que l'histoire ait laissé des marques éclatantes de leurs contestations, autre impossibilité morale; qu'elles tombent toutes enfin dans une erreur semblable à celle que les calvinistes nous attribuent, impossibilité absolue. Car qu'est-ce que l'Église a décidé? Que le corps d'un homme se trouve en même temps en une infinité de lieux; que le corps d'un homme se trouve dans un aussi petit espace qu'est l'Eucharistie; qu'après que le prêtre a prononcé quelques paroles, le pain se change au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang. Quoi! cette folie, je parle en hérétique, cette extravagance sera montée dans la tête des Chrétiens de toutes les Églises? Il faut, ce me semble, être insensé pour le soutenir. Jamais une même erreur n'est généralement approuvée, si elle n'est généralement conforme aux dispositions de l'esprit. Tous les peuples ont pu adorer le soleil. Pourquoi? C'est que cet astre éblouit généralement tous les hommes. Mais si un peuple insensé a adoré les souris, un autre aura adoré les chats. Si Jésus-Christ abandonnait son Église, tous les Chrétiens pourraient bien donner peu à peu dans l'hérésie de Calvin sur l'Eucharistie, parce qu'effectivement cette erreur ne choque ni la raison ni les sens. Mais que toutes les Églises chrétiennes soient entrées dans une opinion qui révolte l'imagination, qui choque les sens, qui étonne la raison, tout cela insensiblement sans qu'on s'en soit apperçu, encore un coup, il faut avoir renoncé au sens commun, il faut n'avoir nulle connaissance de l'homme, et n'avoir jamais fait de réflexion sur ses dispositions intérieures, pour le soutenir.

Mais je le veux, Ariste, que Dieu, ayant abandonné son Église, il soit possible que tous les Chrétiens tombent dans une même erreur, erreur choquante, et tout à fait contraire aux dispositions de l'esprit humain, et cela sans même qu'on s'en apperçoive; et je prétends encore, nonobstant cette supposition, qu'on ne peut refuser de se soumettre aux décisions de l'Église sans une prévention ridicule. Selon la supposition, il est possible que l'Église se trompe. Il est vrai; mais sans rien supposer, il peut arriver bien plus naturellement qu'un particulier tombe dans l'erreur. Il ne s'agit pas d'une vérité qui dépende de quelques principes de métaphysique, mais d'un fait, de ce que, par exemple, Jésus-Christ a voulu dire par ces paroles : *Ceci est mon corps;* ce qu'on ne peut mieux savoir que par le témoignage de ceux qui ont succédé aux apôtres. Ce que le concile a décidé est contraire à ce qu'on a cru autrefois. Fort bien. C'est donc que tous les évêques ensemble ne savaient pas la tradition aussi bien que Calvin. Mais où sont les auteurs anciens qui disent aux peuples, comme ils y étaient obligés : Prenez garde! ces paroles, *ceci est mon corps,* ne veulent pas dire que c'est le corps de Jésus-Christ, mais seulement la figure de son corps? Pourquoi les confirment-ils dans la pensée que ces paroles si claires font naître naturellement dans l'esprit, et si naturellement, que quoique rien ne paraisse plus incroyable que le sens qu'elles renferment, toutes les Églises se sont crues obligées de le recevoir. Comme une même chose peut être à divers égards et figure et réalité, j'avoue qu'il y a des Pères qui ont parlé de l'Eucharistie comme d'une figure. Car effectivement le sacrifice de la messe figure ou représente celui de la croix. Mais ils ne devaient pas se contenter d'appuyer sur la figure, ils devaient rejeter avec soin la réalité. Cependant, on remarque tout le contraire. Ils ont peur que notre foi ne chancelle sur la difficulté qu'il y a à croire la réalité, et ils nous rassurent souvent par l'autorité de Jésus-Christ et par la connaissance que nous avons de la puissance divine.

Que si on se retranche à dire que la décision du concile est contraire à la raison et au bon sens, je soutiens encore que plus elle paraît choquer la raison et le bon sens, plus il est certain qu'elle est conforme à la vérité. Car enfin est-ce que les hommes des siècles passés n'étaient pas faits comme ceux d'aujourd'hui? Notre imagination se révolte, lorsqu'on nous dit que le corps de Jésus-Christ est en même temps dans le ciel et sur nos autels. Mais sérieusement pense-t-on qu'il y ait eu un siècle où les hommes ne fussent point frappés d'une pensée si effrayante? Cependant on a cru dans toutes les Églises chrétiennes ce terrible mystère. Le fait est constant par le témoignage de ceux qui le peuvent le mieux savoir, je veux dire, par les suffrages des évêques. C'est donc que les hommes ont été instruits par une autorité supérieure, par une autorité qu'ils ont crue infaillible, et que l'on voit d'abord sans aucun examen être infaillible, lorsqu'on a de Jésus-Christ et de son Église l'idée qu'il en faut avoir. Ainsi, qu'on suppose tout ce qu'on voudra, il n'y a pas à balancer sur ce qu'on doit croire, lorsqu'on voit d'un côté la décision d'un concile, et de l'autre les dogmes d'un particulier, ou d'une assemblée particulière que l'Église n'approuve pas.

Ariste. — Je comprends, Théodore, par les raisons que vous me dites-là, que ceux qui ôtent à l'Église de Jésus-Christ l'infaillibilité qui lui est essentielle ne se délivrent pas pour cela de l'obligation de se soumettre à ses décisions. Pour en être francs et quittes de cette obligation, il faut qu'ils renoncent au sens commun. Néanmoins on remarque si souvent que les opinions les plus communes ne sont pas les plus véritables, qu'on est assez porté à croire que ce qu'avance un savant homme est bien plus sûr que ce qu'on entend dire à tout le monde.

Théodore. — Vous touchez, Ariste, une des princi-

paies causes de la prévention et de l'opiniâtreté des hérétiques. Ils ne distinguent point assez entre les dogmes de la foi et les vérités que l'on ne peut découvrir que par le travail de l'attention. Tout ce qui dépend de principes abstraits n'étant point à la portée de tout le monde, le bons sens veut qu'on se défie de ce qu'en pense la multitude. Il est infiniment plus vraisemblable qu'un seul homme, qui s'applique sérieusement à la recherche de la vérité, l'ait rencontrée, qu'un million d'autres qui n'y pensent seulement pas. Il est donc vrai, et on le remarque souvent, que les sentiments les plus communs ne sont pas les plus véritables. Mais en matière de foi, c'est tout le contraire. Plus il y a de témoins qui attestent un fait, plus ce fait a de certitude. Les dogmes de la religion ne s'apprennent point par la spéculation : c'est par l'autorité, par le témoignage de ceux qui conservent le dépôt sacré de la tradition. Ce que tout le monde croit, ce que l'on a toujours cru, c'est ce qu'il faudra croire éternellement; car, en matière de foi, de vérités révélées, de dogmes décidés, les sentiments communs sont les véritables. Mais le désir de se fatiguer fait qu'on révoque en doute ce que tout le monde croit, et qu'on assure pour indubitable ce qui passe ordinairement pour fort incertain. L'amour-propre n'est pas satisfait, quand on n'excelle point au dessus des autres, et qu'on ne sait que ce que personne n'ignore. Au lieu de bâtir solidement sur les fondements de la foi, et de s'élever par l'humilité à l'intelligence des vérités sublimes où elle conduit; au lieu de mériter par là, et devant Dieu et devant les personnes équitables, une véritable et solide gloire, on se fait un plaisir malin et un sujet de vanité d'ébranler ces fondements sacrés, et on se va froisser imprudemment sur cette pierre terrible qui écrasera tous ceux qui auront l'insolence de la heurter.

Ariste. — En voilà, Théodore, plus qu'il ne m'en faut pour interroger mes sens, et pour les conduire où je les souhaite depuis longtemps. Si l'Église est divinement gouvernée, il faut bien qu'elle soit divinement inspirée. Si Jésus-Christ en est le chef, elle ne peut pas devenir la maîtresse de l'erreur. Dieu, voulant que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité, n'a pas dû laisser à la discussion de l'esprit humain la voie qui y conduit. Il faut que sa providence ait trouvé un moyen sûr et facile pour les simples, aussi bien que pour les savants. Les révélations particulières faites à tous ceux qui lisent l'Écriture ne s'accommodent nullement avec l'idée que nous devons avoir de la Providence divine. L'expérience nous apprend que chacun l'explique selon ses préjugés. Enfin, dans la supposition même que Jésus-Christ ne gouverne point son Église, on ne peut, sans une prévention contraire au bon sens, préférer à la décision d'un concile les opinions particulières à quelque secte que ce soit. Tout cela, Théodore, me paraît évident. Je ne crains plus que l'entêtement dans mes amis, et je ne cherche plus que de bons moyens pour dédommager leur amour-propre; car j'appréhende fort de n'avoir pas les manières propres à les dégager des engagements de toutes sortes où je les trouverai peut-être.

Théodore. — Vous avez, Ariste, tout ce qu'il vous faut pour cela. Courage! Vous ne savez que trop comment l'homme se manie, ce qui le cabre, et ce qui le fait courir. Il faut espérer que la grâce rompra ce qui pourrait les arrêter, j'entends ces liens secrets que vous ne pouvez défaire. Dans le temps que vous parlerez à leurs oreilles, peut-être que Dieu, par sa bonté, les blessera dans le cœur.

QUATORZIEME ENTRETIEN.

Continuation du même sujet. L'incompréhensibilité de nos mystères est une preuve démonstrative de leur vérité. Manière d'éclaircir les dogmes de la foi. De l'incarnation de Jésus-Christ. Preuve de sa divinité contre les sociniens. Nulle créature, les anges mêmes, ne peuvent adorer Dieu que par lui. Comment la foi en Jésus-Christ nous rend agréables à Dieu.

I. **Ariste.** — Ah! Théodore, comment pourrai-je vous ouvrir mon cœur? Comment vous exprimer ma joie? Comment vous faire sentir l'état heureux où vous m'avez mis? Je ressemble maintenant à un homme échappé du naufrage, ou qui trouve tout calme après la tempête. Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait, leur obscurité me saisissait; et quoique mon cœur se rendît à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit; car, comme vous savez, l'esprit appréhende naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant je trouve qu'en moi tout est d'accord : l'esprit suit le cœur. Que dis-je ! l'esprit conduit, l'esprit transporte le cœur; car plus nos mystères sont obscurs, quel paradoxe! ils me paraissent aujourd'hui d'autant plus croyables. Oui, Théodore, je trouve dans l'obscurité même de nos mystères, reçus comme ils sont aujourd'hui de tant de nations différentes, une preuve invincible de leur vérité.

Comment, par exemple, accorder l'unité avec la Trinité, une société de trois personnes différentes dans la simplicité parfaite de la nature divine ? Cela est incompréhensible : assurément, mais cela n'est pas incroyable. Cela nous passe, il est vrai; mais un peu de bon sens, et nous le croirons, du moins si nous voulons être de la religion des apôtres; car enfin, supposé qu'ils n'aient point connu cet ineffable mystère, ou qu'ils ne l'aient point enseigné à leurs successeurs, je soutiens qu'il n'est pas possible qu'un sentiment si extraordinaire ait pu trouver dans les esprits cette créance universelle qu'on lui donne dans toute l'Église et parmi tant de diverses nations. Plus cet adorable mystère paraît monstrueux, souffrez cette expression des ennemis de la foi, plus il choque la raison humaine, plus il soulève l'imagination, plus il est obscur, incompréhensible, impénétrable; moins est-il croyable qu'il se soit insinué naturellement dans l'esprit et dans le cœur de tous les catholiques de tant de pays si éloignés. Je le comprends, Théodore, jamais les mêmes erreurs ne se répandent

universellement partout, principalement ces sortes d'erreurs qui révoltent étrangement l'imagination, qui n'ont rien de sensible, et qui semblent contredire les notions les plus simples et les plus communes.

Si Jésus-Christ ne veillait point sur son Église, le nombre des unitaires surpasserait bientôt celui des vrais catholiques. Je comprends cela; car il n'y a rien dans les sentiments de ces hérétiques qui n'entre naturellement dans l'esprit. Je conçois bien que des opinions proportionnées à notre intelligence peuvent s'établir avec le temps. Je conçois même que les sentiments les plus bizarres peuvent dominer parmi certains peuples d'un tour d'imagination tout singulier. Mais qu'une vérité aussi sublime, aussi éloignée des sens, aussi opposée à la raison humaine, aussi contraire en un mot à toute la nature qu'est ce grand mystère de notre foi, qu'une vérité, dis-je, de ce caractère se puisse répandre universellement et triompher dans toutes les nations où les apôtres ont prêché l'Évangile, surtout dans la supposition que ces premiers prédicateurs de notre foi n'eussent rien su et rien dit de ce mystère, c'est assurément ce qui ne se peut concevoir, pour peu de connaissance qu'on ait de l'esprit humain.

Qu'il y ait eu des hérétiques qui se soient opposés à un dogme si relevé, je m'en suis nullement surpris. Je le serais étrangement, si jamais personne ne l'eût combattu. Peu s'en est fallu que cette vérité n'ait été opprimée. Cela peut être. On se fera toujours un mérite d'attaquer ce qui semble blesser la raison. Mais qu'enfin le mystère de la Trinité ait prévalu, qu'il se soit établi partout où la religion de Jésus-Christ est reçue, sans qu'il ait été connu et enseigné par les apôtres, sans une autorité et une force divine, il ne faut, ce me semble, qu'un peu de bon sens pour reconnaître que rien n'est moins vraisemblable; car il n'est pas même vraisemblable qu'un dogme si divin, si au dessus de la raison, si éloigné de tout ce qui peut frapper l'imagination et les sens, puisse venir naturellement dans l'esprit de qui que ce soit.

II. Théodore. — Assurément, Ariste, vous devez avoir l'esprit fort en repos, puisque vous savez maintenant tirer de la lumière des ténèbres mêmes, et tourner en preuve évidente de nos mystères l'obscurité impénétrable qui les environne. Que les sociniens blasphèment contre notre sainte religion; qu'ils la tournent en ridicule : leurs blasphèmes et ce ridicule dont ils prétendent la couvrir vous en inspirent du respect. Ce qui ébranle les autres ne peut que vous affermir. Comment ne jouiriez-vous pas d'une paix profonde? Car enfin ce qui peut faire naître en nous quelque frayeur et quelque trouble, ce ne sont pas ces vérités plausibles que tout le monde croit sans peine; c'est la profondeur et l'impénétrabilité de nos mystères. Je comprends donc que vous voilà dans un grand calme. Jouissez-en, mon cher Ariste. Mais, je vous prie, ne jugeons pas de l'Église de Jésus-Christ comme des sociétés purement humaines : elle a un chef qui ne permettra jamais qu'elle devienne la maîtresse de l'erreur; son infaillibilité est appuyée sur la divinité de celui qui la conduit. Il ne faut pas juger, uniquement par les règles du bon sens, que tels et tels de nos mystères ne peuvent être des inventions de l'esprit humain; nous avons une autorité décisive, une voie encore et plus courte et plus sûre que cette espèce d'examen. Suivons humblement cette voie, pour honorer par notre confiance et notre soumission la puissance, la vigilance, la bonté et les autres qualités du souverain pasteur de nos âmes; car c'est en quelque manière blasphémer contre la divinité de Jésus-Christ, ou du moins contre sa charité pour son épouse, que de vouloir absolument d'autres preuves des vérités nécessaires à notre salut, que celles qui se tirent de l'autorité de l'Église.

Si vous croyez, Ariste, tel article de notre foi, parce que vous reconnaissez clairement par l'examen que vous en faites qu'il est de tradition apostolique, vous honorez par votre foi la mission et l'apostolat de Jésus-Christ; car votre foi exprime ce jugement que vous faites, que Dieu a envoyé Jésus-Christ au monde pour l'instruire de la vérité. Mais si vous ne croyez que par cette raison, sans égard à l'autorité infaillible de l'Église, vous n'honorez pas la sagesse et la généralité de la Providence, qui fournit aux simples et aux ignorants un moyen fort sûr et fort naturel de s'instruire des vérités nécessaires au salut. Vous n'honorez pas la puissance ou du moins la vigilance de Jésus-Christ sur son Église; il semble que vous le soupçonniez de vouloir l'abandonner à l'esprit d'erreur; de sorte que la foi de ceux qui se soumettent humblement à l'autorité de l'Église rend beaucoup plus d'honneur à Dieu et à Jésus-Christ que la vôtre, puisqu'elle exprime plus exactement les attributs divins et les qualités de notre médiateur; ajoutez à cela qu'elle se rapporte parfaitement avec le jugement que nous devons former de la faiblesse et de la limitation de notre esprit, et que si d'un côté elle exprime notre confiance en Dieu et en la charité de Jésus-Christ, elle marque clairement de l'autre que nous avons de nous-mêmes une juste et salutaire défiance. Ainsi vous voyez bien que la foi de celui qui se soumet à l'autorité de l'Église est fort agréable à Dieu, puisque, de quel côté qu'on la considère, elle exprime les jugements que Dieu veut que nous portions de ses propres attributs, des qualités de Jésus-Christ et de la limitation de l'esprit humain.

III. Souvenez-vous néanmoins, Ariste, que la foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrette; elle est fondée en raison. Assurément l'infaillibilité est renfermée dans l'idée d'une religion divine, d'une société qui a pour chef une nature subsistante dans la sagesse éternelle, d'une société établie pour le salut des simples et des ignorants. Le bon sens veut qu'on croie l'Église infaillible : cela me paraît ainsi. Il faut donc se rendre aveuglément à son autorité. Mais c'est que la raison fait voir qu'il n'y a nul danger de s'y soumettre, et que le Chrétien qui refuse de le faire dément par son refus le jugement qu'il doit porter des qualités de Jésus-Christ.

Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison : car Jésus-Christ a prouvé d'une manière invincible sa mission et ses qualités; sa résur-

rection glorieuse est tellement attestée, qu'il faut renoncer au sens commun pour la révoquer en doute. Maintenant la vérité ne se fait presque plus respecter par l'éclat et la majesté des miracles : c'est qu'elle est soutenue de l'autorité de Jésus-Christ, qu'on reconnaît pour infaillible, et qui a promis son assistance toute-puissante et sa vigilance pleine de tendresse à la divine société dont il est le chef. Que la foi de l'Église soit combattue par les diverses hérésies des sectes particulières, il faut que cela arrive pour manifester la fidélité des gens de bien. Le vaisseau où repose Jésus-Christ peut être battu de la tempête, mais il ne court aucun danger. C'est manquer de foi que d'appréhender l'orage : il faut que les vents grondent et que la mer enfle ses flots avant que de rendre le calme. On ne peut sans cela faire sentir le pouvoir qu'on a de leur commander. Mais si le Seigneur permet que les puissances de l'enfer....

Théotime. — Souffrez, Théodore, que je vous interrompe. Vous savez que nous n'avons plus à passer avec vous que le reste de la journée. N'en voilà que trop sur l'infaillibilité de l'Église. Ariste en est convaincu. Donnez-nous, je vous prie, quelques principes qui puissent nous conduire à l'intelligence des vérités que nous croyons, qui puissent augmenter en nous le profond respect que nous devons avoir pour la religion et pour la morale chrétienne, ou bien donnez-nous quelque idée de la méthode dont vous vous servez dans une matière si sublime.

IV. Théodore. — Je n'ai point pour cela de méthode particulière. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voilà toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées, et les règles de ma conduite, par rapport à la religion, dans les vérités de la foi. Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire et à ce qui me conduit.

Ariste. — Je ne sais si Théotime conçoit ce que vous nous dites; mais pour moi, je n'y comprends rien. Cela est trop général.

Théodore. — Je crois que Théotime m'entend bien. Mais il faut s'expliquer davantage. Je distingue toujours avec soin les dogmes de la foi, des preuves et des explications qu'on en peut donner. Pour les dogmes, je les cherche dans la tradition et dans le consentement de l'Église universelle, et je les trouve mieux marqués dans les définitions des conciles que partout ailleurs. Je pense que vous en demeurez d'accord, puisque l'Église étant infaillible, il faut s'en tenir à ce qu'elle a décidé.

Ariste. — Mais ne les cherchez-vous pas aussi dans les saintes Écritures?

Théodore. — Je crois, Ariste, que le plus sûr et le plus court est de les chercher dans les saintes Écritures, mais expliquées par la tradition, je veux dire par les conciles généraux, ou reçues généralement partout, expliquées par le même esprit qui les a dictées. Je sais bien que l'Écriture est un livre divin et la règle de notre foi; mais je ne la sépare pas de la tradition, parce que je ne doute pas que les conciles ne l'interprètent mieux que moi. Prenez équitablement ce que je vous dis. Les conciles ne rejettent pas l'Écriture; ils la reçoivent avec respect, et par cela même ils l'autorisent par rapport aux fidèles, qui pourraient bien la confondre avec des livres apocryphes. Mais, outre cela, ils nous apprennent plusieurs vérités que les apôtres ont confiées à l'Église, et que l'on a combattues, lesquelles vérités ne se trouvent pas facilement dans les Écritures canoniques; car combien d'hérétiques y trouvent tout le contraire? En un mot, Ariste, je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence; et alors je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, telle que la foi me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paraît de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière : lorsque j'en trouve, je la contemple; mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence. La moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui, dans la crainte que j'ai de l'erreur, est et sera toujours inévitablement ma règle.

Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience; mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison : ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute : c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre, je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit, et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin, si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches, et par une attention alternative aux idées qui m'éclairent, et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence. Mais pour l'ordinaire, fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me crois pas capable; et toute la récompense que je tire de mon travail, c'est que je sens toujours de mieux en mieux la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise. Hé bien, Ariste, êtes-vous content?

Ariste. — Pas trop. Tout ce que vous dites-là est encore si général, qu'il me semble que vous ne m'apprenez rien. Des exemples, s'il vous plaît; découvrez-moi quelque vérité; que je voie un peu comment vous vous y prenez.

Théodore. — Quelle vérité?

Ariste — La vérité fondamentale de notre religion.

Théodore. — Mais cette vérité vous est déjà connue, et je crois vous l'avoir bien démontrée.

Ariste. — Il n'importe. Voyons. On ne peut pas trop la prouver. C'est par là qu'il faut commencer.

Théotime. — Il est vrai; mais ce sera par là que nous finirons; car bientôt il faudra nous séparer.

Ariste. — J'espère aussi que nous ne serons pas longtemps sans nous rejoindre.

V. Théodore. — C'est ce que je ne sais point; car je le souhaite si fort, que je crains bien que cela n'arrive pas. Mais ne raisonnons point sur l'avenir; profitons du présent; soyez attentifs à ce que je vais vous dire.

Pour découvrir par la raison entre toutes les religions celle que Dieu a établie, il faut consulter attentivement la notion que nous avons de Dieu ou de l'Être infiniment parfait; car il est évident que tout ce que font les causes doit nécessairement avoir avec elles quelque rapport. Consultons-la donc, Ariste, cette notion de l'Être infiniment parfait, et repassons dans notre esprit tout ce que nous savons des attributs divins, puisque c'est de là que nous devons tirer la lumière dont nous avons besoin pour découvrir ce que nous cherchons.

Ariste. — Hé bien! Cela supposé?

Théodore. — Doucement, doucement, je vous prie. Dieu connaît parfaitement ces attributs que je suppose que vous avez présents à l'esprit. Il se glorifie de les posséder. Il en a une complaisance infinie. Il ne peut donc agir que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ces mêmes attributs. Prenez bien garde à cela; car c'est le grand principe que nous devons suivre, lorsque nous prétendons connaître ce que Dieu fait ou ne fait pas. Les hommes n'agissent pas toujours selon ce qu'ils sont, mais c'est qu'ils ont honte d'eux-mêmes. Je connais un avaricieux que vous prendriez pour l'homme du monde le plus libéral. Ainsi ne vous y trompez pas. Les hommes ne prononcent pas toujours par leurs actions, et encore moins par leurs paroles, le jugement qu'ils portent d'eux-mêmes, parce qu'ils ne sont point ce qu'ils devraient être. Mais il n'en est pas de même de Dieu. L'Être infiniment parfait ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, il prononce nécessairement au dehors le jugement éternel et immuable qu'il porte de ses attributs, parce qu'il se complaît en eux et qu'il se glorifie de les posséder.

Ariste. — Cela est évident; mais je ne vois pas où tendent toutes ces généralités.

VI. Théodore. — A cela, Ariste, que Dieu ne prononce parfaitement le jugement qu'il porte de lui-même que par l'incarnation de son fils, que par la consécration de son pontife, que par l'établissement de la religion que nous professons, dans laquelle seule il peut trouver le culte et l'adoration qui expriment ses divines perfections, et qui s'accordent avec le jugement qu'il en porte. Quand Dieu tira du néant le chaos, il prononça: Je suis le Tout-Puissant. Quand il en forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima le jugement qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit à son Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans tous ses attributs, que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que tout est profane par rapport à sa sainteté, à son excellence, à sa souveraine majesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est. Comparez, Ariste, notre religion avec celle des Juifs, des mahométans, et toutes les autres que vous connaissez; et jugez quelle est celle qui prononce plus distinctement le jugement que Dieu porte et que nous devons porter de ses attributs.

Ariste. — Ah! Théodore, je vous entends.

VII. Théodore. — Je le suppose. Mais prenez garde à ceci. Dieu est esprit, et veut être adoré en esprit et en vérité. Le vrai culte ne consiste pas dans l'extérieur, dans telle ou telle situation de nos esprits en présence de la majesté divine, c'est-à-dire dans les jugements et les mouvements de l'âme. Or, celui qui offre le Fils au Père, qui adore Dieu par Jésus-Christ, prononce par son action un jugement pareil à celui que Dieu porte de lui-même. Il prononce, dis-je, de tous les jugements celui qui exprime plus exactement les perfections divines, et surtout cette excellence ou sainteté infinie qui sépare la Divinité de tout le reste, ou qui la relève infiniment au dessus de toutes les créatures. Donc la foi en Jésus-Christ est la véritable religion, l'accès auprès de Dieu par Jésus-Christ le seul vrai culte, la seule voie de mettre nos esprits dans une situation qui adore Dieu, la seule voie par conséquent qui puisse nous attirer les regards de complaisance et de bienveillance de l'auteur de la félicité que nous espérons.

Celui qui fait part aux pauvres de son bien, ou qui expose sa vie pour le salut de sa partie; celui-là même qui la perd généreusement pour ne pas commettre une injustice, sachant bien que Dieu est assez puissant pour le récompenser du sacrifice qu'il en fait, celui-là prononce à la vérité par cette action un jugement qui honore la justice divine, et qui la lui rend favorable; mais cette action, toute méritoire qu'elle est, n'adore point Dieu parfaitement, si celui que je suppose ici capable de la faire refuse de croire en Jésus-Christ et prétend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise. Le jugement que cet homme par son refus porte de lui-même, de valoir quelque chose par rapport à Dieu, étant directement opposé à celui que Dieu prononce par la mission et la consécration de son pontife, ce jugement présomptueux rend inutile à son salut éternel une action d'ailleurs si méritoire. C'est que, pour mériter à juste titre la possession d'un bien infini, il ne suffit pas d'exprimer par quelques bonnes œuvres d'une bonté morale la justice de Dieu, il faut prononcer divinement par la foi en Jésus-Christ un jugement qui honore Dieu selon tout ce qu'il est; car ce n'est que par le mérite de cette foi que nos bonnes œuvres reçoivent cette excellence surnaturelle qui nous donne droit à l'héritage des enfants de Dieu. Ce n'est même que par le mérite de cette foi que nous pouvons obtenir la force de vaincre notre passion dominante, et de sacrifier notre vie par un pur amour pour la justice. Nos actions tirent bien leur moralité du rapport qu'elles ont avec l'ordre immuable, et leur mérite

des jugements que nous prononçons par elles de la puissance et de la justice divine. Mais elles ne tirent leur dignité surnaturelle, et pour ainsi dire leur infinité et leur divinité, que par Jésus-Christ, dont l'incarnation, le sacrifice, le sacerdoce prononçant clairement qu'il n'y a point de rapport entre le créateur et la créature, y met par cela même un si grand rapport, que Dieu se complaît et se glorifie parfaitement dans son ouvrage. Comprenez-vous, Ariste, bien distinctement ce que je ne puis vous exprimer que fort imparfaitement?

VIII. Ariste. — Je le comprends, ce me semble. Il n'y a point de rapport entre l'infini et le fini. Cela peut passer pour une notion commune. L'univers comparé à Dieu n'est rien, et doit être compté pour rien; mais il n'y a que les Chrétiens, que ceux qui croient la divinité de Jésus-Christ, qui comptent véritablement pour rien leur être propre, et ce vaste univers que nous admirons. Peut-être que les philosophes portent ce jugement-là. Mais ils ne le prononcent point. Ils démentent, au contraire, ce jugement spéculatif par leurs actions. Ils osent s'approcher de Dieu, comme s'ils ne savaient plus que la distance de lui à nous est infinie. Ils s'imaginent que Dieu se complaît dans le culte profane qu'ils lui rendent. Ils ont l'insolence, ou si vous voulez, la présomption de l'adorer. Qu'ils se taisent. Leur silence respectueux prononcera mieux que leurs paroles le jugement spéculatif qu'ils forment de ce qu'ils sont par rapport à Dieu. Il n'y a que les Chrétiens à qui il soit permis d'ouvrir la bouche et de louer divinement le Seigneur. Il n'y a qu'eux qui aient accès auprès de sa souveraine majesté. C'est qu'ils se comptent véritablement pour rien, eux et toute le reste de l'univers, par rapport à Dieu, lorsqu'ils protestent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils prétendent avoir avec lui quelque rapport. Cet anéantissement où leur foi les réduit leur donne devant Dieu une véritable réalité. Ce jugement qu'ils prononcent d'accord avec Dieu même donne à tout leur culte un prix infini. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du Fils pour être digne de la sainteté du Père, pour mériter sa complaisance et sa bienveillance. Voilà le fondement inébranlable de notre sainte religion.

IX. Théodore. — Assurément, Ariste, vous comprenez bien ma pensée. Du fini à l'infini, et, qui plus est, du néant profond où le péché nous a réduits, à la sainteté divine, à la droite du Très-haut, la distance est infinie. Nous ne sommes par la nature que des enfants de colère : « Naturâ filii iræ [1]. » Nous étions en ce monde comme les *athées*, sans Dieu, sans bienfaiteur : « Sine Deo in hoc mundo [2]. » Mais par Jésus-Christ nous voilà déjà ressuscités, nous voilà élevés et assis dans le plus haut des cieux : « Convivificavit nos in Christo, et « conressuscitavit, et consedere fecit in cœlestibus in « Christo Jésu [3]? » Maintenant nous ne sentons point notre adoption en Jésus-Christ, notre dignité, notre divinité : « Divinæ consortes naturæ [1]. » Mais c'est que notre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Lorsque Jésus-Christ viendra à paraître, alors nous paraîtrons aussi avec lui dans la gloire : « Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus [2]. » « Vita vestra, dit saint Paul, « est abscondita cum Christo in Deo. Cùm Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso « in gloria [3]. » Il n'y a plus entre nous et la Divinité cette distance infinie qui nous séparait : « Nunc autem « in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longè, facti « estis propè in sanguine Christi : ipse enim est pax « nostra [4]. » C'est que par Jésus-Christ nous avons tous accès auprès du Père. « Quoniam per ipsum habemus « accessum ambo in uno spiritu ad Patrem [5]. » « Ergo (écoutez encore cette conclusion de l'apôtre) jam non « estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum et « domestici Dei, superædificati super fundamentum « Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari « lapide Christo Jesu, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum Domino : in quo et « vos coædificamini in habitaculum Dei in Spiritu [6]. » Pesez, Ariste, toutes ces paroles, et principalement celles-ci : « In quo omnis ædificatio constructa crescit « in templum sanctum Domino. »

Ariste. — Il n'y a, Théodore, que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur, sanctifier des profanes, construire un temple où Dieu habite avec honneur. Je comprends maintenant le sens de ces paroles : « Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi [7]. » C'est une notion commune, qu'entre le fini et l'infini il n'y a point de rapport. Tout dépend de ce principe incontestable. Tout culte qui dément ce principe choque la raison et déshonore la Divinité. La Sagesse éternelle n'en peut être l'auteur. Il n'y a que l'orgueil, que l'ignorance, ou du moins que la stupidité de l'esprit humain qui puisse maintenant l'approuver ; car il n'y a que la religion de Jésus-Christ qui prononce le jugement que Dieu porte, et que nous devons former nous-mêmes de la limitation de la créature et de la souveraine majesté du Créateur.

Théodore. — Que dites-vous donc, Ariste, des sociniens et des ariens, de tous ces faux Chrétiens qui nient la divinité de Jésus-Christ, et qui néanmoins prétendent par lui avoir accès auprès de Dieu?

Ariste. — Ce sont des gens qui trouvent entre l'infini et le fini quelque rapport, et qui, comparés à Dieu, se comptent pour quelque chose.

Théotime. — Nullement, Ariste, puisqu'ils reconnaissent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils ont accès auprès de Dieu.

[1] Eph. 2, 3.
[2] Vers. 12
[3] Vers. 5 et 6.

[1] Petr. 4.
[2] Joann. 3, 2.
[3] Coll. 3, 3.
[4] Eph. 2, 13.
[5] Vers. 18.
[6] Cor. 5, 19.

ARISTE. — Oui, mais leur Jésus n'est qu'une pure créature. Ils trouvent donc quelque rapport entre le fini et l'infini, et ils prononcent ce faux jugement, ce jugement injurieux à la Divinité, lorsqu'ils adorent Dieu par Jésus-Christ. Comment le Jésus de ces hérétiques leur donnera-t-il accès auprès de la divine majesté, lui qui en est infiniment éloigné? Comment établira-t-il un culte qui nous fasse prononcer le jugement que Dieu porte de lui-même, qui exprime la sainteté, la divinité, l'infinité de son essence? Tout culte fondé sur un tel Jésus suppose, Théotime, entre l'infini et le fini quelque rapport, et rabaisse infiniment la divine majesté. C'est un culte faux, injurieux à Dieu, incapable de le réconcilier avec les hommes. Il ne peut y avoir de religion véritable que celle qui est fondée sur le fils unique du Père, sur cet Homme-Dieu qui joint le ciel avec la terre, le fini avec l'infini, par l'accord incompréhensible des deux natures, qui le rendent en même temps égal à son père et semblable à nous. Cela me paraît évident.

X. THÉOTIME. — Cela est clair, je vous l'avoue. Mais que dirons-nous des anges? Ont-ils attendu à glorifier Dieu que Jésus-Christ fût à leur tête?

ARISTE. — N'abandonnons point, Théotime, ce qui nous paraît évident, quelque difficulté que nous ayons à l'accorder avec certaines choses que nous ne connaissons guère. Répondez pour moi, Théodore, je vous en prie.

THÉODORE. — Les anges n'ont point attendu après Jésus-Christ, car Jésus-Christ est avant eux. C'est le premier-né de toutes les créatures. « Primogenitus omnis « creaturæ [1]. » Il n'y a pas deux mille ans qu'il est né à Bethléem, mais il y en a six mille qu'il a été immolé : « Agnus occisus est ab origine mundi [2]. »Comment cela? C'est que le premier des desseins de Dieu, c'est l'incarnation de son fils; parce que ce n'est qu'en lui que Dieu reçoit l'adoration des anges, qu'il a souffert les sacrifices des Juifs, et qu'il reçoit et recevra éternellement nos louanges. « Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in « sæcula [3]. » Tout exprime et figure Jésus-Christ. Tout a rapport à lui, à sa manière, depuis la plus noble des intelligences jusqu'aux insectes les plus méprisés. Quand Jésus-Christ naît en Bethléem, alors les anges glorifient le Seigneur. Ils chantent tous d'un commun accord : « Gloria in altissimis Deo [4]. » Ils déclarent tous c'est par Jésus-Christ que le ciel est plein de gloire. Mais c'est à nous qu'ils le déclarent, à nous à qui le futur n'est point présent. Ils ont toujours protesté devant celui qui est immuable dans ses desseins, et qui voit ses ouvrages avant qu'ils soient exécutés, qu'il leur fallait un pontife pour l'adorer divinement. Ils ont reconnu pour leur chef le Sauveur des hommes, avant même sa naissance temporelle. Ils se sont comptés pour rien par rapport à Dieu : si ce n'est peut-être ces anges superbes qui ont été précipités dans les enfers à cause de leur orgueil.

[1] Coll. I, 15.
[2] Apoc. 13. 2.
[3] Heb. 13, 8.
[4] Luc. 2, 13.

ARISTE. — Vous me faites souvenir, Théodore, de ce que chante l'Église, lorsqu'on est prêt d'offrir à Dieu le sacrifice : « Per quem majestatem tuam laudant angeli, « adorant dominationes, tremunt potestates, « et le reste. Le prêtre hausse sa voix pour élever nos esprits vers le ciel : « Sursum corda, « pour nous apprendre que c'est par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent la divine majesté, et pour nous porter à nous joindre à eux sous ce divin chef, afin de ne faire qu'un même chœur de louanges, et de pouvoir dire à Dieu : « Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt cœli « et terra gloriâ tuâ. « Le ciel et la terre sont pleins de la gloire de Dieu; mais c'est par Jésus-Christ, le pontife du Très-Haut. Ce n'est que par lui que les créatures, quelque excellentes qu'elles soient, peuvent adorer Dieu, le prier, lui rendre des actions de grâces de ses bienfaits.

THÉOTIME. — Assurément c'est en Jésus-Christ que tout subsiste, puisque sans lui le ciel même n'est pas digne de la majesté du Créateur. Les anges par eux-mêmes ne peuvent avoir de rapport, d'accès, de société avec l'Être infini. Il faut que Jésus-Christ s'en mêle, qu'il pacifie le ciel aussi bien que la terre; en un mot, qu'il réconcilie avec Dieu généralement toutes choses. Il est vrai qu'il n'est pas le sauveur des anges, dans le même sens qu'il l'est des hommes. Il ne les a pas délivrés de leurs péchés comme nous, mais il les a délivrés de l'incapacité naturelle à la créature d'avoir avec Dieu quelque rapport, de pouvoir l'honorer divinement. Ainsi, il est leur chef aussi bien que le nôtre, leur médiateur, leur sauveur, puisque ce n'est que par lui qu'ils subsistent, et qu'ils s'approchent de la majesté infinie de Dieu, qu'ils peuvent prononcer d'accord avec Dieu même le jugement qu'ils portent de sa sainteté. Il me semble que saint Paul avait en vue cette vérité, lorsqu'il écrivait aux Colossiens ces paroles toutes divines : « Eripuit nos de « potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii di« lectionis suæ, in quo habemus redemptionem per san« guinem ejus, remissionem peccatorum; qui est imago « Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ, quoniam « in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, vi« sibilia et invisibilia, sive dominationes, sive principa« tus, sive potestates : omnia per ipsum et in ipso crea« ta sunt; et ipse est ante omnes, et omnis in ipso « constant; et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est « principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omni« bus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit « omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconci« liare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis « ejus sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. » Que ces paroles sont excellentes, et qu'elles expriment noblement la grande idée que nous devons avoir de notre religion!

XI. ARISTE. Il est vrai, Théotime, que cet endroit de saint Paul, et peut-être quelques autres, s'accorde parfaitement bien avec ce que nous venons de dire; mais il faut avouer de bonne foi que le grand motif que l'Écriture donne à Dieu de l'incarnation de son fils, c'est sa bonté pour les hommes. « Sic Deus dilexit mundum, « dit saint Jean, « ut filium suum unigenitum daret. » Il y a

quantité d'autres passages que vous savez mieux que moi, qui nous apprennent cette vérité.

Théotime. — Qui doute que le fils de Dieu se soit fait homme par bonté pour les hommes, pour les délivrer de leurs péchés? Mais qui peut aussi douter qu'il nous délivre de nos péchés pour nous consacrer un temple vivant à la gloire de son père; afin que nous, et les anges mêmes, honorions par lui divinement la souveraine majesté? Ces deux motifs ne sont pas contraires; ils sont subordonnés l'un à l'autre. Et puisque Dieu aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, puisqu'il s'aime infiniment plus que nous, il est clair que le plus grand de ces deux motifs, celui à qui tous les autres se rapportent, c'est que ses attributs soient divinement glorifiés par toutes ses créatures en Jésus-Christ notre Seigneur.

Comme l'Écriture n'est pas faite pour les anges, il n'était pas nécessaire qu'elle nous rebattît souvent que Jésus-Christ était venu pour être leur chef aussi bien que le nôtre, et que nous ne ferons avec eux qu'une seule Église et qu'un seul concert de louanges. L'Écriture, faite pour des hommes, et pour des hommes pécheurs, devait parler comme elle a fait, et nous proposer sans cesse le motif le plus capable d'exciter en nous une ardente charité pour notre libérateur. Elle devait nous représenter notre indignité, et la nécessité absolue d'un médiateur pour avoir accès auprès de Dieu : nécessité encore bien mieux fondée sur le néant et l'abomination du péché, que sur l'incapacité naturelle à tous les êtres créés. Toutes les pures créatures ne peuvent par elles-mêmes honorer Dieu divinement; mais aussi ne le déshonorent-elles pas comme le pécheur. Dieu ne met point en elles sa complaisance; mais aussi ne les a-t-il pas en horreur comme le péché et celui qui le commet. Il fallait donc que l'Écriture parlât comme elle a fait de l'incarnation de Jésus-Christ, pour faire sentir aux hommes leurs misères et la miséricorde de Dieu; afin que le sentiment de nos misères nous retînt dans l'humilité, et que la miséricorde de Dieu nous remplît de confiance et de charité.

Théodore. — Vous avez raison, Théotime. L'Écriture-Sainte nous parle selon les desseins de Dieu, qui sont d'humilier la créature, de la lier à Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à lui. Si Dieu a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, c'est afin d'abattre leur orgueil, et de relever la puissance et la dignité de son pontife. Il a voulu que nous dussions à notre divin chef tout ce que nous sommes, pour nous lier avec lui plus étroitement. Il a permis la corruption de son ouvrage, afin que le Père du monde futur, l'auteur de la céleste Jérusalem travaillât sur le néant, non de l'être, mais de la sainteté et de la justice, et que nous devinssions en lui et par lui une nouvelle créature; afin que, remplis de la Divinité, dont la plénitude habite en lui substantiellement, nous pussions uniquement par Jésus-Christ rendre à Dieu des honneurs divins. Que ne devons-nous point à celui qui nous élève à la dignité d'enfants de Dieu, après nous avoir tirés d'un état pire que le néant même, et qui, pour nous en tirer, s'anéantit jusqu'à se rendre semblable à nous, afin d'être la victime de nos péchés? Pourquoi donc l'Écriture, qui n'est pas faite pour les anges, qui n'est pas tant faite pour les philosophes que pour les simples, qui n'est faite que pour nous faire aimer Dieu, et nous lier avec Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à lui; pourquoi, dis-je, l'Écriture nous expliquerait-elle les desseins de l'incarnation par rapport aux anges; pourquoi appuierait-elle sur l'indignité naturelle à toutes les créatures; l'indignité du péché étant infiniment plus sensible, et la vue de cette indignité beaucoup plus capable de nous humilier et de nous anéantir devant Dieu?

Les anges qui sont dans le ciel n'ont jamais offensé Dieu. Cependant saint Paul nous apprend que Jésus-Christ pacifie ce qui est dans le ciel aussi bien que ce qui est sur la terre : « Pacificans per sanguinem crucis « ejus sive quæ in terris sunt, sive quæ in cœlis [1]; » que Dieu rétablit, qu'il soutient, ou selon le grec, qu'il réunit toutes choses sous un même chef, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre : « Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt ipso [2]; » que Jésus-Christ, en un mot, est chef de toute l'Église : « Et « ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam [3]. » Cela ne suffit-il pas pour nous faire comprendre que ce n'est que par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent Dieu divinement, et qu'ils n'ont de société, d'accès, de rapport avec lui que par ce fils bien aimé, en qui le Père se plaît uniquement, par qui il se complaît parfaitement en lui-même? « Dilectus meus in quo benè complacuit ani- « mæ meæ [4]. »

Ariste. — Cela me paraît évident. Il n'y a point deux Églises différentes, deux saintes Sion. « Accessistis, dit « saint Paul, ad Sion montem et civitatem Dei viventis, « Jerusalem cœlestem, et multorum angelorum frequen- « tiam [5]. » Et puisque Dieu a établi Jésus-Christ sur toute l'Église, je crois que ce n'est que par lui que les anges mêmes rendent à Dieu leurs devoirs, et qu'ils en sont et ont toujours été reçus favorablement. Mais j'ai une difficulté à vous proposer contre le principe que vous avez établi d'abord.

XII. Vous nous avez dit, Théodore, que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité, c'est-à-dire par des jugements et des mouvements de l'âme; et que notre culte et même nos bonnes œuvres tirent leur bonté morale des jugements qu'elles prononcent, lesquels jugements sont conformes aux attributs divins ou à l'ordre immuable des perfections divines. Vous m'entendez bien. Mais, je vous prie, pensez-vous que les simples y entendent tant de finesse? Pensez-vous qu'ils forment de ces jugements qui adorent Dieu en esprit et en vérité? Cependant si le commun des hommes ne porte point des attributs ou des perfections divines le jugement qu'ils en doivent porter, ils ne prononceront point ces jugements

[1] Coll. 1.
[2] Eph. 1, 10.
[3] Vers. 22.
[4] Math. 12, 18.
[5] Hebr. 12, 22.

par leurs actions. Ainsi, ils ne feront point de bonnes œuvres. Ils n'adoreront point aussi en esprit et en vérité par leur foi en Jésus-Christ, s'ils ne savent bien qu'offrir le Fils au Père c'est déclarer que la créature et que les pécheurs ne peuvent avoir directement de rapport à Dieu. Et c'est à quoi il me semble que beaucoup de Chrétiens ne pensent point. Bons Chrétiens toutefois, et que je ne crois pas que vous osiez condamner.

Théodore. — Prenez bien garde, Ariste. Il n'est pas absolument nécessaire, pour faire une bonne action, de savoir distinctement qu'on prononce par elle un jugement qui honore les attributs divins, ou qui soit conforme à l'ordre immuable des perfections que renferme l'essence divine. Mais, afin que nos actions soient bonnes, il faut nécessairement qu'elles prononcent par elles-mêmes de tels jugements; et que celui qui agit ait du moins confusément l'idée de l'ordre, et qu'il l'aime, quoiqu'il ne sache pas trop ce que c'est. Je m'explique. Quand un homme fait l'aumône, il se peut faire qu'il ne pense point alors que Dieu est juste. Bien loin de porter ce jugement, qu'il rend honneur par son aumône à la justice divine et qu'il se la rend favorable, il se peut faire qu'il ne pense point à la récompense. Il se peut faire aussi qu'il ne sache point que Dieu renferme en lui-même cet ordre immuable dont la beauté le frappe actuellement, ni que c'est la conformité qu'a son action avec cet ordre qui la rend essentiellement bonne et agréable à celui dont la loi inviolable n'est que ce même ordre. Cependant il est vrai de dire que celui qui fait quelque aumône prononce par sa libéralité ce jugement, que Dieu est juste; et qu'il le prononce d'autant plus distinctement, que le bien dont il se prive par sa charité lui serait plus nécessaire pour satisfaire ses passions; et que plus enfin il le prononce distinctement, il rend d'autant plus d'honneur à la justice divine, il l'engage d'autant plus à le récompenser, il acquiert devant Dieu de plus grands mérites. De même, quoiqu'il ne sache point précisément ce que c'est que l'ordre immuable, et que la bonté de son action consiste dans la conformité qu'elle a avec ce même ordre, il est vrai néanmoins qu'elle n'est et qu'elle ne peut être juste que par cette conformité.

Depuis le péché, nos idées sont si confuses et la loi naturelle est tellement éteinte, que nous avons besoin d'une loi écrite pour nous apprendre sensiblement ce que nous devons faire ou ne faire pas. Comme la plupart des hommes ne rentrent point en eux-mêmes, ils n'entendent point cette voix intérieure qui leur crie : *Non concupisces.* Il a fallu que cette voix se prononçât au dehors, et qu'elle entrât dans leur esprit par leurs sens. Néanmoins ils n'ont jamais pu effacer entièrement l'idée de l'ordre, cette idée générale qui répond à ces mots : *Il faut, on doit, il est juste de.* Car le moindre signe réveille cette idée ineffaçable dans les enfants mêmes qui sont encore pendus à la mamelle. Sans cela, les hommes seraient tout à fait incorrigibles, ou plutôt absolument incapables de bien et de mal. Or, pourvu que l'on agisse par dépendance de cette idée confuse et générale de l'ordre, et que ce que l'on fait y soit d'ailleurs parfaitement conforme, il est certain que le mouvement du cœur est réglé, quoique l'esprit ne soit point fort éclairé. Il est vrai que c'est l'obéissance à l'autorité divine qui fait les fidèles et les gens de bien. Mais comme Dieu ne peut commander que selon sa loi inviolable, l'ordre immuable que selon le jugement éternel et invariable qu'il porte de lui-même et des perfections qu'il renferme dans son essence, il est clair que toutes nos œuvres ne sont essentiellement bonnes que parce qu'elles expriment et qu'elles prononcent, pour ainsi dire, ce jugement. Venons maintenant à l'objection de ces bons Chrétiens qui adorent Dieu dans la simplicité de leur foi.

XIII. Il est évident que l'incarnation de Jésus-Christ prononce, pour ainsi dire, au dehors ce jugement que Dieu porte de lui-même, que rien de fini ne peut avoir de rapport à lui. Celui qui reconnaît la nécessité d'un médiateur prononce sur son indignité; et s'il croit en même temps que ce médiateur ne peut être une pure créature, quelque excellente qu'on veuille la supposer, il relève infiniment la divine majesté. Sa foi en elle-même est donc conforme au jugement que Dieu porte de nous et de ses divines perfections. Ainsi elle adore Dieu parfaitement, puisque par ces jugements véritables et conformes à ceux que Dieu porte de lui-même elle met l'esprit dans la situation la plus respectueuse où il puisse être en présence de son infinie majesté. Mais, dites-vous, la plupart des Chrétiens n'y entendent point tant de finesse. Ils vont à Dieu tout simplement. Ils ne s'aperçoivent seulement pas qu'ils sont dans cette situation si respectueuse. Je vous l'avoue, ils ne le savent pas tous de la manière dont vous le savez. Mais ils ne laissent pas d'y être. Et Dieu voit fort bien qu'ils y sont, du moins dans la disposition de leur cœur. Ils abandonnent à Jésus-Christ, qui est à leur tête et qui porte la parole, de les présenter à Dieu dans l'état qui leur convient. Et Jésus-Christ, qui les regarde comme son peuple, comme les membres de son propre corps, comme unis à lui par leur charité et par leur foi, ne manque pas de parler pour eux et de prononcer hautement ce qu'ils ne sauraient exprimer. Ainsi tous les Chrétiens, dans la simplicité de leur foi et la préparation de leur cœur, adorent incessamment par Jésus-Christ, d'une adoration très-parfaite et très-agréable à Dieu, tous ses attributs divins. Il n'est pas nécessaire, Ariste, que nous sachions exactement les raisons de notre foi, j'entends les raisons que la métaphysique peut nous fournir. Mais il est absolument nécessaire que nous la professions; de même qu'il n'est pas nécessaire que nous concevions distinctement ce qui fait la moralité de nos œuvres, quoiqu'il soit absolument nécessaire que nous en fassions de bonnes. Je ne crois pas cependant que ceux qui se mêlent de philosopher puissent employer leur temps plus utilement que de tâcher d'obtenir quelque intelligence des vérités que la foi nous enseigne.

Ariste. — Assurément, Théodore, il n'y a point de plaisir ou du moins de joie plus solide que celle que produit en nous l'intelligence des vérités de la foi.

Théotime. — Oui, dans ceux qui ont beaucoup d'amour pour la religion et dont le cœur n'est point cor-

rompu; car il y a des gens à qui la lumière fait de la peine. Ils se fâchent de voir ce qu'ils voudraient peut-être qoi ne fût point.

Théodore. — Il y a peu de ces gens-là, Théotime; mais il y en s beaucoup qui appréhendent, et avec raison, qu'on ne tombe dans quelque erreur et qu'on n'y entralne les autres. Ils seraient bien aises qo'on éclaircit les matières et qo'on défendit la religion. Mais comme on se défie naturellement de ceux qu'on ne connalt point, on craint, on s'effraie, on s'anime, et on prononce ensuite des jugements de passion, toujours injustes et contraires à la charité. Cela fait taire bien des gens, qui devraient peut-être parler, et de qui j'aurais appris de meilleurs principes que ceux que je vous ai proposés. Mais souvent cela n'oblige point au silence ces auteurs étourdis et téméraires, qui publient hardiment tout ce qui leur vient dans l'esprit. Pour moi, quand un homme a pour principe de ne se rendre qu'à l'évidence et à l'autorité; quand je m'apperçois qu'il ne travaille qu'à chercher de bonnes preuves drs dogmes reçus, je ne cralus point qu'il puisse s'égarer dangereusement. Prut-être tombera-t-il dans quelque erreur. Mais que voulez-vous? Cela est attaché à notre misérable condition. C'est bannir la raison de ce monde, s'il faut être infaillible pour avoir droit de raisonner.

Ariste. — Il faut, Théodore, que je vous avoue de bonne foi ma prévention. Avant notre entrevue, j'étais dans ce sentiment, qu'il fallait absolumrnt bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à bout et décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maltre des esprits; car enfin nous sommes tous raisonnables, et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un babit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. Aussi, dans le temps que je décidais qu'il ne fallait jamais raisonner en théologie, je sentais bien que j'exigeais des théologiens ce qu'ils ne m'accorderaient jamais. Je comprends maintenant, Théodore, que je donnais dans on excès bien dangereux, et qui ne faisait pas beaucoup d'honneur à notre sainte religion, fondée par la souveraine raison, qui s'est accommodée à nous, afin de nous rendre plus raisonnables. Il vaut mieux s'en tenir au tempérament que vous avrz pris, d'appuyer les dogmes sor l'autorité de l'Église, et de chercher des preuves de ces dogmes dans les principes les plus simples et les plus clairs que la raison nous fournisse. Il faut ainsi faire servir la métaphysiqur à la religion (car de toutes les parties de la philosophie, il n'y a guère que crlle-là qui puisse lui êtrc utlie), et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur. Nous conserverons par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'autorité de l'Église.

Théodore. — Demeurez ferme, Ariste, dans cette pensée: toujours soumis à l'autorité de l'Église, toujours prêt de vous rendre à la raison. Mais ne prenez pas les opinions de quelques docteurs, de quelques communautés, et même d'une nation entière, pour des vérités certaines. Ne les condamnez pas non plus trop légèrement. A l'égard des sentiments des philosophes, ne vous y rendez jamais entièrement qne lorsque l'évidence vous y oblige et vous y force. Je vous donne cet avis, afin de guérir le mal que je pourrais avoir fait; et que si j'ai eu le malhrur de vous proposer comme véritables drs sentiments peu certains, vous puissiez en reconnaître la fausseté en suivant ce bon avis, cet avis si nécessaire et que je crains fort d'avoir souvent négligé.

MÉDITATIONS CHRÉTIENNES.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Comme je suis convaincu que le Verbe éternel est la *Raison* [1] universelle des esprits, et que ce même Verbe, fait chair, est *l'auteur et le consommateur de notre foi*, je crois devoir le faire parler dans ces Méditations comme le véritable *Maître* [2], qui enseigne tous les hommes par l'autorité de sa parole et par l'évidence de ses lumières. Mais j'appréhende extrêmement de ne pas rendre ses réponses telles que je les reçois et de ne pas même les discerner toujours de mes préjugés, ou de ces sentiments obscurs et confus qu'inspirent les sens, l'imagination et les passions. Je sais que je suis homme, et que si le *Verbe*, auquel je suis uni comme le reste des intelligences, me parle clairement dans le plus secret de ma raison, j'ai un corps insolent et rebelle que je ne puis faire taire et qui parle souvent plus haut que Dieu même; j'ai un corps qui me paraît faire plus de la moitié de mon être: je ne puis séparer mes intérêts des siens: Ses biens et ses maux sont actuellement ma félicité et ma misère. De sorte que je ne puis l'entendre sans émotion, lui imposer silence sans inquiétude, lui contredire sans peine et sans douleur; en un mot, le maltraiter ou le frapper sans me blesser.

Il ne faut donc pas attribuer à notre maître commun toutes les réponses que je donne dans cet ouvrage comme de sa part. Les vérités qui y sont répandues sont de lui, les erreurs sont de moi. Car je ne doute nullement que mon imagination ne m'ait séduit, quelqu'effort que j'aie fait pour l'obliger à se taire et pour rejeter ses réponses. Ceux qui aiment uniquement la vérité ne doivent jamais croire personne sur sa parole. Si je leur parle comme de la part du Verbe éternel, ce n'est point que je veuille surprendre leur piété; c'est, encore un coup, que je ne reconnais point d'autre maître que lui et que je n'en veux point proposer d'autres à personne. Que les lecteurs l'interrogent fidèlement; qu'ils écoutent attentivement ses réponses; qu'ils ne se rendent qu'à l'évidence, et ils discerneront assez si c'est un homme trompeur qui leur parle, ou si c'est leur maître qui les instruit. Au reste, je soumets toutes mes réflexions non-seulement à l'autorité de l'Église, qui conserve le sacré dépôt de la tradition, mais encore au jugement des personnes éclairées qui savent mieux que moi consulter la raison et faire taire leurs sens, leur imagination, et leurs passions. Je crois néanmoins devoir avertir que, pour comprendre clairement ces Méditations, il est comme nécessaire d'avoir lu la *Recherche de la Vérité*, ou du moins de s'appliquer à cette lecture avec une attention sérieuse et sans aucune préoccupation d'esprit. Ces conditions sont un peu dures. Mais comme je n'ai pas écrit ceci pour toute sorte de personnes, ce ne sont point tant là des conditions que j'exige que des avis nécessaires pour ne pas perdre son temps et condamner la vérité sans l'entendre. Il est permis aux auteurs de supposer pour connues des vérités déjà prouvées. Les jugements peu équitables que quelques personnes ont porté sur le *Traité de la Nature et de la Grâce* m'obligent à donner encore ici cet avis.

[1] Joan. 1, 9.
[2] Hébr. 12, 2.
[3] Math. 23, 10; Aug., *de Magistro*.

PRIÈRE.

O Sagesse éternelle, je ne suis point ma lumière à moi-même; et les corps qui m'environnent ne peuvent m'éclairer; les intelligences mêmes, ne contenant point dans leur être la raison qui les rend sages, ne peuvent communiquer cette raison à mon esprit. Vous êtes seul la lumière des anges et des hommes; vous êtes seul la raison universelle des esprits; vous êtes même la sagesse du Père [1], sagesse éternelle, immuable, nécessaire, qui rendez sages les créatures et même le Créateur, quoique d'une manière bien différente. O mon véritable et unique maître, montrez-vous à moi, faites-moi voir la lumière en votre lumière. Je ne m'adresse qu'à vous; je ne veux consulter que vous. Parlez, Verbe éternel, parole du Père, parole qui a toujours été dite, qui se dit, et qui se dira toujours; parlez, et parlez assez haut pour vous faire entendre malgré le bruit confus que mes sens et mes passions excitent sans cesse dans mon esprit.

Mais, ô Jésus, je vous prie de ne parler en moi que pour votre gloire, et de ne me faire connaître que vos grandeurs; car tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu même sont renfermés en vous [1]. Celui qui vous connaît connaît votre Père [2], et celui qui vous connaît et votre Père est parfaitement heureux. Faites-moi donc connaître, ô Jésus, ce que vous êtes, et comment toutes choses subsistent en vous [3]. Pénétrez mon esprit de l'éclat de votre lumière; brûlez mon cœur de l'ardeur de votre amour; et donnez-moi dans le cours de cet ouvrage, que je compose uniquement pour votre gloire, des expressions claires et véritables, vives et animées, en un mot dignes de vous, et telles qu'elles puissent augmenter en moi, et dans ceux qui voudront bien méditer avec moi, la connaissance de vos grandeurs et le sentiment de vos bienfaits.

[1] Prov. 8.

[1] Col. 2, 3.
[2] Joan. 14, 9, et 17, 3.
[3] Col. 1, 16, 17, 18, 19, 20.

MÉDITATIONS.

PREMIERE MEDITATION.

Les corps ne nous éclairent pas, et nous ne sommes point à nous-mêmes notre raison et notre lumière.

1. Il me semble que le plus grand bien que je possède présentement, c'est ma raison, et que si j'étais à moi-même la cause de mes lumières et de mes connaissances, je serais en même temps la cause de la *perfection* de mon être. Je pourrais même être la cause de ma *félicité*: car comme c'est le plaisir et la joie qui me rendent heureux et content, je trouve tant de satisfaction lorsque la lumière de la vérité se répand dans mon esprit, que celui qui m'éclaire est celui-là même qui me rend heureux.

2. Je sens que la lumière se répand dans mon esprit à proportion que je le désire, et que je fais pour cela un certain *effort* que j'appelle *attention*. Cet effort, qui certainement est de moi, est donc cause de la production de mes idées : ainsi je suis à moi-même ma raison et ma lumière. Et puisque les nouvelles découvertes produisent en moi du plaisir et de la joie, je suis la véritable cause de ma perfection et de mon bonheur.

3. Mais prends garde, mon esprit, ne te trompes-tu point ? La lumière se répand en toi, lorsque tu le désires, et tu en conclus que tu la produis. Mais penses-tu que tes souhaits soient capables de produire quelque chose ? Le vois-tu clairement? Y a-t-il une liaison nécessaire entre tes désirs et leur accomplissement ?

4. Tu cours un peu trop vite. Il y a peut-être un *soleil*[1] pour les esprits, comme tu en vois un pour les corps. Il y a peut-être une *lumière*[2] et une sagesse éternelle, une raison universelle, immuable, nécessaire, qui éclaire tous les hommes et qui les rend raisonnables. Si c'était une telle lumière qui t'éclairât, si celui qui renferme les idées de tous les êtres t'aimait tant que de se vouloir bien communiquer à toi à proportion de tes désirs, ne serais-tu pas bien misérable de tirer de sa bonté des raisons de ton ingratitude? Ne serais-tu pas bien déraisonnable de juger que tes souhaits sont la cause véritable de tes lumières, à cause de la fidélité et de l'exactitude avec laquelle cette souveraine raison te donnerait ce que tu souhaites dans le moment que tu le souhaites?

5. Dès que tu veux penser à quelque objet, l'idée de cet objet se présente à ton esprit : mais c'est peut-être une faveur que tu dois reconnaître d'autant plus volontiers qu'elle t'est plus promptement accordée. c'est peut-être que les volontés de ton Dieu, qui sont immuables et toujours efficaces, s'accordent avec les tiennes, et qu'en cela elles font ce que tu veux et ce que tu penses faire. Tu fais véritablement un *effort* pour te représenter tes idées : ou plutôt tu veux, malgré la peine et la résistance que tu trouves, te les représenter. Mais cet *effort* que tu fais est accompagné d'un *sentiment* par lequel Dieu te marque ton impuissance et te fait mériter ses dons. Vois-tu clairement que cet effort soit une marque certaine de l'efficace de tes volontés ? Prends-y garde ? cet effort est souvent inefficace, et tu ne vois point clairement qu'il soit efficace par lui-même.

6. Pourquoi juges-tu que tu es la cause de tes idées ? Sais-tu bien seulement ce que c'est qu'une idée ? Sais-tu de quoi elle est faite? Sais-tu même si elle est faite? Rentre-t-elle dans le néant dès que tu n'y penses plus, ou bien si elle s'éloigne de toi? La fais-tu renaître, ou la rappelles-tu lorsque désirant de la revoir, elle se représente à toi? Si tu la rappelles, par quelle puissance l'obliges-tu de revenir? Et si tu la produis de nouveau, par quelle puissance, par quelle adresse, sur quel modèle la rends-tu si semblable à elle-même ?

7. Voici seulement ce qu'il y a de certain. Tu veux penser, par exemple, à un carré, et l'idée de ce carré se présente à toi : tout le reste t'est encore incertain. Tu peux donc juger que tes volontés sont ordinairement accompagnées de certaines idées, tu en es convaincu par le sentiment intérieur que tu as de ce qui passe en toi. Mais par quelle raison jugeras-tu que tu en es véritablement la cause? Prends-garde! de quoi formeras-tu l'idée du carré, la formeras-tu du néant ou des corps qui t'environnent ? Si du néant, tu peux donc créer. Mais sur quel modèle? Mais d'où as tu ce modèle ? Mais si tu as un modèle que tu n'as pas fait, à quoi te servira ton idée que tu prétends avoir faite? Le modèle suffira, car c'est véritablement ton modèle, et non ton idée, qui t'éclaire et que tu consultes. Laisse donc là ton idée prétendue, et reconnais que l'auteur de tes modèles est l'auteur de tes connaissances.

8. Tu penses, peut-être, que tu reçois ou que tu formes des corps qui t'environnent les idées que tu en as? Mais n'écoute pas tes sens. Consulte ce que tu reconnais en toi de plus éclairé et de moins sujet à l'erreur. Penses-tu que ces corps soient visibles par eux-mêmes; qu'ils puissent agir en toi, et se représenter à toi ? Penses-tu qu'une figure puisse produire une idée, et un mouvement local un sentiment agréable ou désagréable?

[1] Sap. 5, 6.
[2] Joan. 1, 9.

9. Le corps le plus capable d'agir en toi est apparemment celui auquel ton esprit est immédiatement uni : car si ceux qui t'environnent agissent en toi, ils n'agissent que par lui. Dis-moi donc quelle est sa figure, sa grosseur, sa situation? Est-ce cette glande qu'on appelle *pinéale*, ou quelqu'autre partie voisine? Si ton corps ou la partie principale que tu animes dans ton corps ne peut se représenter à toi, comment cette partie pourra-t-elle par elle-même te représenter les corps qui t'environnent?

10. Mais peut-être diras-tu que c'est toi-même qui t'appliques aux corps de dehors; que tu te répands sur eux; que tu les pénètres, ou celui qui en a reçu l'impression, et que tu en extrais tes idées : car il n'y a point de chimères que tu ne formes, d'extravagances que tu ne soutiennes, de galimatias que tu ne sois prêt de dire pour défendre l'honneur de tes puissances imaginaires. Courage donc! répands-toi jusques dans les cieux par tes *rayons visuels* : ou si tu crains de te dissiper dans ces grands espaces, et de quitter le corps que tu animes, reçois avec soin l'impression ou l'éclat des étoiles : multiplie tes facultés et range-les par ordre pour la recevoir; divise-toi encore toi-même en deux parties, dont l'une spiritualise les images de ces corps introduites et conduites jusqu'à elle par le premier des sens, et l'autre les reçoive parfaitement transformées en idées. Courage! te voilà ta lumière à toi-même par ton adresse et par ta puissance : tu n'as besoin que de la présence des corps pour les voir. Te voilà philosophe parfait : car tu n'as point recours à Dieu pour expliquer les choses les plus difficiles. Mais, pauvre et superbe esprit, ton imagination te séduit. Ne sens-tu pas la faiblesse et la vanité de tes puissances ? ne vois-tu pas que ces deux *intellects* tant vantés ne sont que de pures fictions, et que les philosophes ne les ont imaginés que pour flatter leur orgueil et couvrir leur ignorance ?

11. Interroge ta raison, consulte ta science, rentre en toi-même. As-tu quelque idée ou quelque sentiment intérieur de ces deux puissances et de ces autres facultés que tu te donnes si libéralement? Tu dois les sentir, si tu te les attribues : tu dois les connaître, si tu t'en sers. Veux-tu juger sans examen : veux-tu sans raison te distinguer de toi-même? Il ne faut dire que ce qu'on voit clairement; il ne faut s'attribuer que ce qu'on sent intérieurement. Autrement on devine au hasard, on s'élève en idée, on se grossit de vent, et l'orgueil et l'amour-propre fait de l'être de l'homme un composé fantastique de grandeurs et de puissances imaginaires.

12. Je te prie donc, quelle action produis-tu lorsqu'ayant les yeux ouverts tu vois ce qui t'environne? As-tu sentiment intérieur de l'action de ton *intellect agissant*? Quoi! tu ne sais et tu ne sens rien de ce que tu fais? Mais n'est-ce pas là une preuve évidente que tu ne fais rien? Tu exprimes du carré que tu vois ou de son image corporelle l'idée qui le représente, et tu ne connais ni ne sens l'action par laquelle tu fais cett expression merveilleuse? Qui t'apprend donc que tu agis dans cette opération?

13. Mais, je te demande, quand t'aviseras-tu de faire tes expressions? car les images corporelles des objets, supposé qu'il y ait de telles images, ne sont point intelligibles : elles ne peuvent se représenter à toi. Agiras-tu sur ce qui t'est inconnu? Mais qui t'avertira d'agir, qui réglera ton action? Multiplie donc encore tes facultés, si tu veux défendre ton pouvoir et ton indépendance.

14. Lorsque tu vois proche de toi un carré ou un cercle en différentes situations, les *projections* qui se font de ces figures sur ton nerf *optique* sont toutes différentes, et par conséquent les images corporelles qui s'en forment dans ton cerveau ne peuvent pas être les mêmes : elles doivent ressembler à des parallélogrammes ou à des ellipses de toutes façons, et cependant tu ne vois toujours qu'un même carré ou un même cercle [1]. Par quelle adresse exprimes-tu des idées semblables à ces figures, et tout à fait dissemblables aux images dont tu assures toutefois que tu les exprimes?

15. Au contraire, lorsque tu vois sur un tableau certaines figures, tu t'en représentes qui leur sont tout-à-fait dissemblables; lorsque tu vois des ellipses, tu te représentes des cercles, et tu formes des idées intellectuelles de carrés sur des images corporelles de parallélogrammes. Comment te laisses-tu tromper par tes propres puissances, malgré toutes tes connaissances et tous les efforts de ta volonté? Et comment exprimes-tu des idées qui ne ressemblent ni aux images dont tu les exprimes, ni même à l'objet qui envoie ces images prétendues?

16. Puisque ces puissances te trompent, ne t'en glorifie pas; et puisqu'elles sont contraires à tes volontés, ne les appelle point tes puissances. Elles ne sont point en ton pouvoir, si elles agissent en toi malgré toi. Ce n'est point toi qui agis par elles, puisqu'elles résistent à ton action, puisqu'elles agissent contre tes efforts; ou puisqu'elles agissent sans que tu y penses.

17. Tu demeureras peut-être d'accord que les idées des objets qui t'environnent se produisent en toi par une puissance que tu ne connais pas et qui ne t'appartient pas, pourvu que l'on t'accorde aussi que cette puissance ne produise tes idées que de ta propre substance; car tu veux trouver en toi toutes choses, et si tu sens bien que tu ne les renfermes pas toutes actuellement, tu prétends du moins les renfermer en puissance et dans leurs idées.

18. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce, les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires, dans l'inconstance de tes volontés des lois incapables de changement, dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

19. Tu pénètres les cieux, tu perces les abîmes; tu découvres le mouvement et la situation des astres, tu devines la qualité et la formation des métaux : tu te répands même au delà des cieux, car tu passes les bornes du monde que tu considères, et cependant tu t'imagines que tu renfermes en toi-même tout ce que tu vois. Quoi! penses-tu être assez grand pour renfermer en toi les es-

[1] *Voyez* le deuxième *Entretien sur la métaphysique.*

paces immenses que tu spperçois? Penses-tu que tou être puisse recevoir des modifications qui te représentent srtuellement l'infini? Penses-tu même avoir assez d'étendue pour contenir en toi l'idée de tout ce que tu peux concevuir dans ce qu'ou appelle un atôme; car tu conçois clairement que la plus petite psrtie de la matière que tu imsgines, se pouvsnt diviser à l'infini, elle renferme en puissance nne infinité de figures et de rapports tous différents.

20. Je t'accordcs cependant que tu puisses recevoir actuellemrnt en toi des modifications infinies; mais, quand tu penses à des espaces immenses, tu ne vois pss seulement des modifications infinies, tu vois une substance infinie; tu ne la vois donc pas en toi.

21. Réponds-moi. Tu vois elairement que l'hyperbole et ses asymptotes, et une infinité de lignes semblables, prolongées à l'infini, s'approchent toujours sans jamais se joindre: tu vois évidemment qu'on peut approcher à l'infini de la racine de 5, de 6, de 7, de 8, de 10, et d'une infinité de nombres semblables, sans pouvoir jamsis la rencontrer; comment, je te prie, te modifieras-tu pour te représenter ces ehoses?

22. Comment, toi, qui es un être psrtieulier, te modifierais-tu pour te représenter une figurr en général? Comment, toi qui n'es pss tout être, mais seulement esprit, pourrais-tu voir en toi les corps? Comment pourrais-tu voir en toi cent ou un centième; en toi qui ne peut ni te multiplier par rent, ni te diviser en rent? Conçois-tu que la modification d'un être particulier puisse être nue modification universelle; qu'on puisse découvrir des corps et les modifications des eorps dans des êtres qui ne renferment que les propriétés des esprits; qu'on puisse diviser à l'infini les esprits, comme les corps, afin d'en multiplier les parties?

23. Ne conçois-tu pas qu'un cerrle en général ne peut être fait, et qu'il peut être connu? Ne sens-tu pas que les corps que tu vois sont entièrement distingués de toi? Et ne comprends-tu pas que les nombres que tu compares entre eux et dont tu reconnais les rapports sont bien différents de tes modificatinns, que tu ne peux comparer entre elles, et dont tu ne peux dérouvrir aucun rspport?

24. Tu t'imagines qu'il est nécessaire que tes idées soient des manièrrs d'être de toi, afin que tu les apprçoive aussi rlairement que tu fais: rt tu ne prends pas garde que tu ne comprends rien dans tes propres sensations qui, certainement, sunt des modifications de ta substance.

25. Sais-tu elairement ee que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse? Peux-tu eumparer ces choses entre elles pour en reconnsitre les rapports aussi clairement que tu connais que 6 est double de 3, et que le esrré de la soutendante d'un sngle droit est égsl sux carrés des deux eôtés? Si tu ne connsis tes modifications que d'une manière fort impsrfaite, pourquoi mets-tu tes idées de leur nombre, comme si sans cela tu ne pouvais les appercevoir aussi elairement que tu fais?

26. Tu sens tes modifications, et tu ne les ronnsis pas: tu connais tes idées et les choses psr leurs idées, et tu ne les sens pas: dès que tu veux t'appliquer à quelque idée, elle se représente à toi, et quoique tu veuilles sentir du plsisir ou de la joie, tes volontés ne produisent rien en toi. Comment donc ne vois-tu pas la différence qu'il y a entre tes modifications et tes idées?

27. Tu ne te modifies pas comme tu veux, et tu penses à ce que tu veux. D'où vient eels, si ce n'est que tu n'es pas fait pour te sentir ni pour te connaître, mais pour connaître la vérité qui ne se trouve pas en toi? Tu ne connsis point clsirement tes sensations, quoiqu'elles soient en toi et une même ehose avec toi. D'où vient cela? si tu es ta lumière à toi-même, si ta substance est intelligible, si ts substance est lumière *illuminante*, car je t'accorde qu'elle est lumière, msis lumière *illuminée*[1].

28. Sache donc que tu n'es que ténèbres, que tu ne peux te connaître elairement en te considérsnt, et que jusqu'à ee que tu te voies dans ton idée ou dans celui qui te renfermes toi et tous les êtres d'une msnière intelligible, tu seras inintelligible à toi-même. Tu reconnsîtras peut-être dans les méditations la vérité de ee que je te dis présentement: convaine-toi seulement que les idées par lesquelles tu apperçois les objets ne sont point des modifications de ta substance, puisque tu connais elsirement tes idées, et que tu ne connais que par sentiment intérieur, et d'une manière fort confuse et fort imparfaite, tes propres modifications, et encore pour les autres rsisons que je t'ai proposées.

DEUXIÈME MÉDITATION.

Les anges peuvent aussi nous éclairer par eux-mêmes. Il n'y a que le Verbe de Dieu qui soit la raison universelle des esprits.

1. Je suis convaincu que les corps qui m'environnent ne peuvent m'éclairer, et que celui-là même auquel je suis le plus étroitement uni m'est entièrement invisible. Je ne connais ni sa grandeur, ni sa situation, ni sa figure: ainsi je ne crois pas qu'il puisse par lui-même se faire sentir ou se représenter à mon esprit.

2. Je demeure d'accord que je ne suis point ma lumière à moi-même; que je ne puis former en moi mes idées, et que quand j'aurais ce pouvoir, il me serait absolument impossible de m'en servir.

3. Enfin, je suis convaincu que celui qui m'instruit me montre autre chose que ma substance, lorsqu'il me représente l'infini, lorsqu'il me fait connaître l'ordre, lorsqu'il me fait penser aux corps.

3. La connaissance même que j'ai de mon être et de ses modifications est si confuse et si imparfaite, qu'il me semble aussi que je ne puis être intelligible à moi-même; et que tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis: car je ne vois en moi que ténèbres; et peut-être que ma substance n'est pas plus intelligible par elle-même que celle des corps qui m'environnent. Il est vrai que je me sens, mais je ne me vois pas, je ne me connais pas. Et si je me sens, c'est qu'on

[1] S. Aug, *Tract.* 14, *in Joan.*

me touche, car je ne puis agir en moi. Mais quand je me sentirais par moi-même, quand je pourrais agir en moi et produire en ma substance toutes les modifications de plaisir et de douleur dont elle est capable et par lesquelles je me sens, je découvre tant de différence entre se sentir et se connaître, qu'il me semble que je puis me sentir et que je ne puis me connaître; qu'il est nécessaire que je ne me sente qu'en moi-même lorsqu'on me touche, et qu'il n'est pas vraisemblable que je me puisse voir en moi-même, quoiqu'on m'éclaire.

5. Si je ne puis agir en moi ni m'éclairer, si je ne puis produire ni mes plaisirs, ni mes lumières, qui sera capable de m'instruire et de me rendre heureux? N'ai-je point quelque démon familier qui me gouverne, qui pénètre mon esprit et qui lui communique sa lumière? Pures intelligences, si vous êtes capables d'éclairer les hommes, faites-vous connaître à eux? Êtes-vous? Qu'êtes-vous? Êtes-vous véritablement lumière et puissance à notre égard? Si cela est, que les hommes vous rendent les honneurs qui vous sont dûs, et qu'ils aient tous les sentiments de reconnaissance pour les obligations qu'ils vous ont. Nos pères ont adoré le soleil, à cause qu'ils étaient persuadés qu'il répandait cette lumière qui éclaire les corps et cette chaleur qui leur donne la vie; et vous donnez peut-être la lumière et le mouvement aux esprits. Peut-être que c'est vous aussi qui gouvernez les astres, qui leur communiquez leurs influences et qui donnez par eux la vie et la fécondité à toutes choses. Mais je ne veux pas vous révérer pour des bienfaits qui n'ont rapport qu'à la vie du corps. Je veux vous rendre un culte tout spirituel pour les faveurs toutes spirituelles que je reçois de vous. Je crois que vous êtes, car je ne vois que vous qui soyez capable d'agir en moi, et je sens bien qu'on agit en moi. Je veux donc.

6. Doucement, pauvre esprit. Suspends ton jugement. Tu es plus raisonnable que les païens : tes pensées sont plus relevées que les leurs. Tu as raison de t'élever au-dessus de toi-même et des corps; mais ne t'arrête pas encore; passe les intelligences même les plus pures et les plus parfaites, si tu veux rencontrer celui que tu dois adorer pour la grandeur de ses bienfaits et pour la souveraineté de sa puissance. Je vais tâcher de te conduire jusqu'à lui; fais quelque effort pour me suivre.

7. Lorsque tu t'entretiens avec les autres hommes, ils comprennent et approuvent tes sentiments; lorsque des marchands se rendent leurs comptes et que des géomètres raisonnent entre eux, ils se convainquent les uns les autres. Prends garde! Comment se peut-il faire que tous les hommes s'entendent et conviennent entre eux, si la raison qu'ils consultent est une raison particulière? Peux-tu concevoir que le génie que tu penses t'éclairer soit capable de répandre la même lumière généralement dans tous les esprits, et qu'une intelligence particulière puisse être la raison universelle qui rend raisonnables toutes les nations du monde?

8. Tu sais que les autres voient ce que tu vois, s'ils s'y appliquent comme toi; tu sais même qu'ils ne peuvent voir les choses autrement que tu les vois; tu expérimentes, au contraire, qu'ils peuvent juger des choses que tu vois autrement que tu en juges. D'où vient cela, si ce n'est que tes idées ou l'objet immédiat de ton esprit est celui de tous les esprits, et que le principe de tes jugements n'appartient qu'à toi; si ce n'est que ta raison est universelle, immuable, nécessaire, et que ton esprit est borné et tes volontés changeantes et particulières? N'adore donc pas les anges ni les démons : ce sont aussi bien que toi des êtres particuliers et des intelligences bornées. Tu ne dépends point d'eux, tu n'as point immédiatement de rapport à eux, tu ne reçois d'eux ni la lumière qui t'éclaire, ni le mouvement qui t'anime.

9. Je vois que ton imagination te veut encore séduire dans la subordination des causes. Tu es porté à croire que la lumière, qui éclaire tous les esprits, se répand d'abord dans les intelligences les plus pures; que de là elle réfléchit ou s'écoule dans celle du second ordre, et qu'elle se communique ainsi comme par degrés jusqu'à toi. Mais l'origine de ton système est que ton esprit aime la proportion et l'ordre; tu te plais beaucoup plus à considérer la chute des eaux et les cascades des fontaines que le cours uniforme des rivières; car tu découvres avec plaisir plusieurs rapports dans le grand nombre des bassins, qui reçoivent l'eau d'un côté et qui la regorgent de l'autre. Ainsi tu te formes avec plaisir certains ordres d'intelligences pour recevoir et pour répandre successivement la lumière.

10. Tu n'es pas seul dans cette pensée, ce sentiment est devenu fort commun; mais c'est que les opinions les plus agréables paraissent souvent les plus solides; elles entrent facilement dans l'esprit, lorsqu'elles ont gagné le cœur. On aime naturellement ce qui plaît, et l'imagination est bien plus contente lorsqu'elle se représente Dieu comme un souverain qui donne ses ordres à ses ministres et qui les instruit de ses pouvoirs, que lorsque l'esprit le considère comme une cause universelle qui fait tout en toutes choses immédiatement et par lui-même.

11. Ne sens-tu pas que la lumière de ta raison t'est toujours présente, qu'elle habite en toi, et que lorsque tu rentres en toi-même tu en deviens tout éclairé? N'entends-tu pas qu'elle te répond par elle-même d'abord que tu l'interroges, lorsque tu sais l'interroger par une attention sérieuse, lorsque tes sens et tes passions sont dans le respect et dans le silence? Ainsi quel besoin as-tu de te rendre les démons favorables? Ce ne sont point eux qui t'éclairent, puisque, sans que tu les consultes, tu entends bien qu'on te répond.

12. Rentre en toi-même et écoute-moi, et compare ce que je te vais dire avec ce que t'apprend la religion que tu professes. Voici comment la vérité parle à tous ceux qui l'aiment, et qui par des désirs ardents la prient de les nourrir de sa substance :

13. Je ne suis point comme le pain qui entretient la vie du corps; on ne me divise point en parties pour me distribuer aux hommes. Je nourris et j'engraisse par moi-même les esprits; mais ils ne me changent point en leur substance. Je me donne tout entier à tous, et tout entier à chacun d'eux. Je les ai créés pour les rendre semblables à moi et les nourrir de ma substance, et ils sont d'autant plus raisonnables, qu'ils me goûtent mieux

et qu'ils me possèdent plus parfaitement. Je suis la sagesse de Dieu même[1], la vérité éternelle, immuable, nécessaire. Et quoiqu'il n'y ait que mon père qui me possède entièrement, je fais néanmoins mes délices d'être avec les enfants des hommes. Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables; et par la raison que je leur donne, je les unis entre eux et même avec mon père; car ce n'est que par moi que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce.

14. Mais les hommes sont si misérables, qu'au lieu de rentrer en eux-mêmes pour m'écouter, ils se répandent au dehors par leurs sens et par leurs passions. Comme ils ne me consultent plus, ils deviennent déraisonnables; ils ne peuvent plus avoir de société avec personne, et principalement avec mon père : car les hommes peuvent par les mêmes passions se lier entre eux pour quelque temps; mais on ne peut avoir de société durable, on ne peut avoir de société avec Dieu que par mon moyen. Cependant j'ai eu pitié d'eux. Comme ils sont devenus sensibles, grossiers, charnels, je me suis rendu visible pour les instruire par ma parole et par les exemples de ma vie; et comme ils ne veulent plus rentrer en eux-mêmes, je me suis présenté devant eux, et par des miracles qui ont frappé leurs sens et qui les ont surpris, je les ai obligés de m'écouter; je leur ai enseigné par ma patience à conserver la société parmi les hommes, et je leur ai fait comprendre, par les maux que j'ai soufferts, que le pécheur ne peut rentrer en grâce avec Dieu que par une sérieuse pénitence. C'est ainsi que j'ai appris d'une manière sensible, et qui est à la portée des plus simples et des plus stupides, comment les hommes doivent établir entre eux et avec Dieu une société éternelle; et je leur ai encore mérité par la dignité de ma personne un oubli général de leurs péchés : car je suis le sauveur des hommes, et je les délivre sans cesse, non de leurs maux présents, qui leur sont nécessaires, afin que, étant pécheurs, ils rentrent dans l'ordre, mais de leurs péchés qui les empêchent d'avoir accès auprès de Dieu et de se réconcilier avec leur père.

15. Quoi! mon Jésus, c'est donc vous-même qui me parlez dans le plus secret de ma raison? c'est donc votre voix que j'entends? Que vous venez de répandre en un instant de lumières dans mon esprit! Quoi! c'est vous seul qui éclairez tous les hommes? Hélas! que j'étais stupide, lorsque je pensais que vos créatures me parlaient, quand vous me répondiez! Que j'étais superbe, lorsque je m'imaginais que j'étais ma lumière à moi-même, quand vous m'éclairiez! Que j'étais insensé, lorsque je voulais rendre aux intelligences le culte et la reconnaissance que je ne dois qu'à vous! O mon unique maître! que les anges mêmes vous adorent avec tout ce qu'il y a d'esprits, puisque vous êtes seul leur raison et leur lumière, et que les hommes sachent que vous les pénétrez de telle manière, que, lorsqu'ils croient se répondre à eux-mêmes et s'entretenir avec eux-mêmes, c'est vous qui leur parlez et qui les entretenez! Oui, lumière du monde, je le comprends maintenant; c'est vous qui nous éclairez, lorsque nous découvrons quelque vérité que ce puisse être[1]; c'est vous qui nous exhortez, lorsque nous voyons la beauté de l'ordre; c'est vous qui nous corrigez, lorsque nous entendons les reproches secrets de la raison; c'est vous qui nous punissez ou nous consolez, lorsque nous sentons intérieurement des remords qui nous déchirent les entrailles ou ces paroles de paix qui nous remplissent de joie. Vous venez tout d'un coup de m'éclairer l'esprit, et je comprends clairement qu'il n'y a que vous qui soyez notre maître, que vous êtes seul le vrai pasteur de nos âmes; que vous êtes non-seulement la sagesse de Dieu, mais encore la véritable lumière qui éclaire seule tous les hommes. J'avais lu autrefois ces vérités dans vos saintes Écritures[2], mais je ne les entendais que d'une manière fort imparfaite. Je vous comparais aux hommes que nous appelons nos *maîtres*[3], et dont les plus sages et les plus savants ne sont au plus que de fidèles moniteurs; car je ne pensais pas que vous parlassiez incessamment à l'esprit dans le plus secret de la raison; et quoique je susse que vous êtes la sagesse du Père, je ne m'avisais pas de penser que vous êtes aussi la nôtre, ou la raison universelle à laquelle tous les esprits sont unis et par laquelle seule ils sont raisonnables.

16. Hélas! à quoi pensent les hommes de ne point reconnaître celui qui leur donne la vie! Ils se mettent en peine de savoir quelles sont les viandes dont on nourrit le corps, et ils négligent d'apprendre quelle est la substance qui nourrit l'esprit; ils recherchent même avec assez de curiosité quelle est la nourriture des Chinois ou des Tartares; ils en parlent avec plaisir; ils voudraient peut-être en goûter, et ils ne s'entretiennent jamais de la manne véritable des esprits, de la raison universelle, qui les rend tous raisonnables, et dans laquelle on se repaît de la vérité; enfin ils vivent sans savoir qui les nourrit, et leur ingratitude est telle qu'ils ne veulent pas seulement connaître celui qui les comble de biens.

17. Il est vrai que vous vous cachez aux yeux des hommes, et que vous ne laissez point paraître la main qui leur fait tant de bien; mais cela ne justifie pas leur ingratitude. Quoique vous n'ayez pas besoin de nos reconnaissances, et que vous le témoigniez assez par la manière dont vous répandez insensiblement vos faveurs, néanmoins nous devons vous en rendre grâces; et si nous ne vous les rendons pas, comment pourrons-nous mériter la continuation de vos bienfaits?

18. Les Athéniens, qui ne connaissaient point le vrai Dieu, avaient dressé un autel au *Dieu inconnu*[4]. Mais, hélas! entre les hommes qui ne connaissent point celui qui est la vie et la lumière de l'esprit, les uns regardent les corps qui les environnent comme le principe de leurs connaissances et comme la cause véritable des plaisirs

[1] Prov. 8, 29, 31.
[2] Math. 1, 21.

[1] Jac. 1, 17.
[2] Math. 23, 10.
[3] S. Aug., lib. *de Magistro*.
[4] Act. 17, 23.

dont ils jouissent; et les autres, moins stupides et plus superbes, s'imaginent pouvoir être à eux-mêmes le principe de leur félicité et de leur lumière. O Dieu! que d'orgueil, que d'aveuglement, que d'ingratitude!

19. Que ceux qui vous connaissent comme un Dieu incessamment appliqué à eux, agissant en eux, les éclairant, les exhortant, les corrigeant, les consolant, vous rendent grâces incessamment des faveurs que vous leur faites, afin qu'ils en méritent de nouvelles et que vous les rendiez enfin dignes de vous posséder éternellement. Que ceux qui, ne sentant point l'opération secrette par laquelle vous agissez en nous, ne connaissent point l'auteur de leur être, ni celui qui leur donne à tous moments le mouvement et la vie, recherchent leur bienfaiteur de toutes leurs forces, avec amour, empressement, persévérance, et qu'ils dressent un autel au *Dieu inconnu*, jusqu'à ce que vous vous découvriez à eux. Mais malheur aux insensés qui recherchent la perfection de leur être dans ce qui est au dessous d'eux, la lumière de leur esprit dans les objets visibles, la cause de leur félicité dans les corps, le mouvement et la vie dans des créatures mortes et incapables d'aucune action! Malheur encore aux superbes qui se contentent d'eux-mêmes, qui pensent pouvoir se rendre sages et heureux par leurs propres forces, et qui s'imaginent produire en eux-mêmes les plaisirs dont ils jouissent à l'occasion des corps, et les idées qui les éclairent à la présence des objets, ou selon les différents désirs que la curiosité excite en eux!

TROISIEME MÉDITATION.

La vérité parle aux hommes en deux manières; comment on l'interroge, et sur quels sujets on la doit interroger, afin de recevoir ses réponses.

1. O Jésus, ma lumière et ma vie, nourrissez-moi de votre substance, faites-moi part de ce pain céleste qui donne aux esprits la force et la santé. Je ne puis vivre pour vous, si je ne vis de vous: je ne serai jamais animé de votre esprit, si je ne suis éclairé de votre lumière; et si je ne suis étroitement uni à vous, je ne serai jamais parfaitement raisonnable. Mon unique maître, mettez-moi, je vous prie, au nombre de vos fidèles disciples, et donnez-moi les règles que je dois observer pour comprendre votre doctrine et pour en profiter; car je me trouve souvent fort embarrassé. Je ne puis souvent discerner votre voix d'avec les inspirations secrettes que mes passions forment en moi. Je ne sais comment vous interroger pour vous obliger à me répondre. Je ne vois pas même encore de quoi je dois d'abord souhaiter d'être instruit.

2. Afin que tu puisses discerner les réponses de la vérité d'avec celles de l'erreur, tu dois savoir, mon cher disciple, que je ne parle aux hommes qu'en deux manières: ou bien je parle à leur esprit immédiatement et par moi-même, ou bien je parle à leur esprit par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, j'éclaire intérieurement tous les esprits par l'évidence et la clarté de ma doctrine; comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, je les instruis par la foi, c'est-à-dire par les Écritures saintes et l'autorité visible de l'Église universelle. Ainsi, lorsque tu entends quelque réponse qui n'est point accompagnée d'évidence, ni confirmée par la foi, prends garde à ne te pas laisser séduire: ce n'est point moi qui te parle. Les pensées que tu as alors sont des sentiments confus que tes passions t'inspirent, ou de vains fantômes que ton imagination se forme, ou enfin des impressions ou des préjugés que tu dois à l'opinion et à la coutume.

3. Mais il faut que tu remarques que je n'instruis point les hommes par la foi, ou par une autorité qui frappe les sens, lorsque je leur parle des vérités qui n'ont point de rapport à la religion; car, comme les hommes peuvent être sages et heureux sans les sciences humaines, je n'ai pas dû leur apprendre ces sciences par une autorité visible. Le travail de la méditation est encore aujourd'hui absolument nécessaire pour mériter la vue claire de la vérité; et je ne suis point venu sur la terre pour épargner aux hommes ce travail. Comme je ne les délivre pas entièrement de leur concupiscence, lorsque je répands la charité dans leurs cœurs, je ne dissipe pas aussi leurs ténèbres, lorsque j'instruis leurs esprits par l'infaillibilité de ma doctrine; car, outre que la foi ne s'étend qu'à un certain nombre de vérités, l'évidence seule éclaire parfaitement l'esprit.

4. Cependant, quoique je n'enseigne jamais d'une manière sensible les vérités qu'il n'est pas nécessaire de savoir pour honorer mon père, et se régler l'esprit et le cœur, je montre souvent à l'esprit d'une manière purement intelligible plusieurs vérités qui appartiennent à la foi. Car, lorsque mes disciples rentrent en eux-mêmes, et me consultent avec tout le respect et toute l'application nécessaire, je découvre à leur esprit avec évidence plusieurs vérités qu'ils savaient seulement avec certitude, à cause de l'infaillibilité de ma parole.

5. Mais, parce que la religion renferme des mystères tout à fait incompréhensibles à l'esprit humain, et que souvent les vérités de la morale sont si composées, qu'il faut avoir une application très-grande pour les connaître avec évidence, la manière la plus courte et la plus sûre pour apprendre la religion et la morale est de lire l'Écriture et d'écouter l'Église, qui conserve le dépôt de la tradition, et par laquelle je parle encore à présent aux fidèles. Cependant, les vérités de la foi supposées incontestables, l'on peut et même l'on doit méditer ma loi jour et nuit, et me demander humblement la lumière et l'intelligence.

6. Sache donc que l'évidence et la foi ne peuvent jamais tromper; mais ne prends pas la vraisemblance pour l'évidence, ni l'opinion de quelques docteurs pour la foi. L'évidence exclut de l'esprit toute incertitude; la vraisemblance laisse quelque obscurité. Ainsi tu dois suspendre ton jugement à l'égard de la vraisemblance; car il t'est encore libre de le suspendre, et la règle que tu dois observer dans la recherche des connaissances naturelles, c'est de faire un usage continuel de ta liberté; c'est de retenir ton consentement jusqu'à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité.

7. Comme la foi comprend ma parole écrite ou non écrite, et que cette foi est de tous les siècles et de toutes les nations, auxquelles l'Évangile a été annoncé, tu ne dois point craindre d'y assujétir ton esprit; car il n'est pas possible que les Chrétiens de différents siècles et de pays fort éloignés se soient accordés pour corrompre la pureté de leur foi, pour laquelle plusieurs d'entre eux ont répandu leur sang; outre que je gouverne invisiblement mon Église, et que je n'ai garde de lui ôter son universalité, qui est le caractère sensible de la véritable Église, et la voie la plus courte que puissent avoir les personnes simples et grossières pour la distinguer de toutes les sectes particulières.

8. Cependant ne méprise point absolument les vraisemblances ni les opinions communes des docteurs, quoique ces opinions ne passent point les limites de ton pays et qu'elles aient été inconnues dans les siècles passés. Mets chaque chose en son rang : ce qui ne te paraît que vraisemblable, estime-le comme tel; car en cela du moins porte-t-il l'image de la vérité, du moins est-il vrai en quelque sens. Et comme la foi n'apprend pas toutes choses, si tu rejetais comme fausses des opinions reçues, peut-être que tu condamnerais la vérité. Tu ne dois point rejeter comme contraires à la foi des sentiments que l'Église permet d'enseigner. Tu dois me consulter sur cela; et si tu sais bien m'interroger, je te ferai comprendre qu'il y a des opinions particulières à quelques docteurs, lesquelles sont très-certaines et très-évidentes.

9. Je vous rends grâces, ô mon unique maître, de l'instruction importante que vous venez de me donner. Il me semble que maintenant je discernerai bien votre parole d'avec celles qui m'ont trompé jusqu'ici. C'est vous seul qui parlez par l'évidence lorsque vous nous enseignez les sciences humaines, par la foi lorsque vous nous instruisez de la religion; et quoique vous n'enseignez point par la foi les vérités qui n'ont aucun rapport à la religion, vous promettez de me découvrir avec évidence beaucoup de vérités de foi, pourvu que je sache bien vous interroger pour vous obliger à me répondre. Je vous prie donc de m'apprendre quelle est cette manière de vous consulter qui est toujours récompensée d'une connaissance claire et évidente de la vérité.

10. Tu sais déjà en partie ce que tu me demandes, mon cher disciple, je te l'ai déjà dit ; mais tu n'y fais pas de réflexion. Ne te souviens-tu pas que je t'ai répondu souvent dès que tu l'as désiré? Tes souhaits suffisent donc pour m'obliger à te répondre. Il est vrai que je veux être prié, avant que de répandre mes grâces. Mais ton désir est une prière naturelle que mon esprit forme en toi. C'est l'amour actuel de la vérité qui prie, et qui obtient la vue de la vérité; car je fais du bien à ceux qui m'aiment : je me découvre à eux, et je les nourris par la manifestation de ma substance. Leur prière est donc toujours exaucée, pourvu qu'elle soit faite avec attention et avec persévérance, pourvu qu'ils me demandent ce qu'ils sont en état de recevoir de moi, ou enfin, pourvu qu'ils me demandent ce que je possède en qualité de sagesse et de vérité éternelle.

11. Par exemple, si tu me demandes sans attention si l'âme est immortelle, je ne te répondrai point; car si tu demandes sans attention, c'est faute d'amour.

12. Si tu me demandes avec attention, mais sans persévérance, si ton âme remue ton corps, je te répondrai, mais si bas, que tu n'entendras pas clairement ma réponse; car ton amour est trop faible pour obtenir ce que tu demandes.

13. Si tu désires de découvrir le rapport de la diagonale d'un carré à sa racine, ton désir, bien que violent et persévérant, sera vain et inutile; car tu demandes par ce désir déréglé plus que tu ne peux recevoir.

14. Si tu me pries de t'apprendre à doubler un cube avec la règle et le compas, tu ne sais toi-même ce que tu me demandes : je ne t'écouterai donc point. Si néanmoins tu persévères, je te répondrai que tu demandes une chose impossible; et afin que tu demeures en repos, je t'en ferai voir l'impossibilité.

15. Enfin, si tu veux que je t'apprenne ce que pense ton ennemi, le succès que doit avoir une affaire, ou quelque secret de la nature, je ne te répondrai point encore, car c'est me prier de te donner ce que je ne possède point précisément en qualité de sagesse et de vérité éternelle, ou en qualité de raison universelle des esprits. Ce que tu me demandes aussi ne t'est pas nécessaire pour devenir sage et heureux. Ce n'est pas la connaissance de ces vérités qui te rend juste et raisonnable : ce ne sont point là des vérités dont tu te puisses nourrir. Ce sont des faits qui seront peut-être nécessaires à la conservation de ton corps; mais ce n'est pas moi que tu dois consulter dans ces occasions. Interroge les sens que je t'ai donnés, regarde ton ennemi au visage; prends garde à son air et à ses manières; enquiers toi de ceux qui conversent avec lui, et peut-être que tu apprendras ce que tu désires.

16. Comme les événements futurs et plusieurs autres vérités dépendent de la volonté de Dieu, et même quelquefois de celle des hommes, comme ce ne sont point des vérités éternelles, je ne les renferme point dans ma substance. Ainsi, les esprits qui me contemplent ne les découvrent point en moi; car encore que je sois la règle immuable de toutes les volontés divines par lesquelles toutes choses ont été produites, ces volontés n'étant point des émanations nécessaires de ma substance, on ne peut les reconnaître avec évidence en me contemplant comme la raison universelle des intelligences. Cependant, comme Dieu ne veut que selon l'ordre que lui prescrit sa sagesse, on peut en me consultant s'instruire non des êtres que Dieu a créés, mais de la manière dont il les a créés, ou du moins éviter beaucoup d'erreurs communes aux philosophes qui se consultent eux-mêmes au lieu de m'interroger [1].

17. Voici maintenant, non ce que tu dois, mais ce que tu peux me demander : voici ce que je suis toujours prêt de te donner, et même ce que je me suis obligé de te donner, si tu me le demandes avec assez d'attention et de persévérance. Je suis prêt de te découvrir tous les rapports qui sont entre les idées claires que tu as des

[1] *Voyez* le premier chapitre du *Traité de Morale*.

choses, pourvu que ces rapports ne soient point trop composés; car, lorsque tu m'interroges, tu dois savoir ce que tu me demandes, afin de pouvoir le reconnaître, lorsque je te le présente. Tu dois aussi avoir assez de capacité pour le recevoir; car ton esprit est fort limité, et la dépendance où il est de ton corps le partage extrêmement.

18. Lorsque tu as recherché les rapports des nombres, ne les as-tu pas toujours découverts? Lorsque tu as comparé avec l'attention nécessaire des lignes entre elles, des surfaces, des solides, des sursolides même entre eux, n'a tu pas appris un grand nombre de vérités? Je t'ai répondu clairement sur ces questions, parce que tu savais exactement ce que tu me demandais, et que je possède, en qualité de sagesse éternelle ou de raison universelle, ce que tu désirais de moi.

19. Cependant, mon cher disciple, ne continue pas de me faire de semblables questions. Je ne me plais pas à ces interrogations qui ne vont point à honorer mon père. Je renferme en moi-même ces sortes de vérités, et je les découvre à ceux qui souhaitent de les voir. Mais, comme je suis la vie des esprits, aussi bien que leur lumière, j'aime beaucoup mieux leur enseigner les vérités qui nourrissent l'âme, et qui, en même temps qu'elles éclairent l'esprit, pénètrent, agitent et animent le cœur. Quand je suis venu sur la terre pour instruire les hommes, je ne leur ai point appris la géométrie, l'astronomie, ni tout ce que les savants de ce siècle font gloire de savoir, parce que ce sont des sciences qui enflent ordinairement l'esprit de ceux dont le cœur est corrompu. La lumière que je répands volontiers, c'est une lumière qui échauffe la volonté et qui produit l'amour de Dieu; car, comme j'aime mon père d'un amour infini, je me plais à envoyer cet amour pour remplir de charité tous les esprits que j'éclaire.

20. Tu ne peux, mon fils, acquérir la perfection de ton esprit qu'en contemplant ma substance; tu ne peux devenir parfaitement sage et raisonnable qu'en t'unissant avec la raison; mais il y a des manières de s'y unir qui sont assez vaines et inutiles. On peut me consulter, écouter mes réponses, et demeurer fou et insensé. Sache que tous les esprits sont unis à moi, que les philosophes, que les impies, que les démons mêmes ne peuvent être entièrement séparés de moi; car, s'ils voient quelque vérité nécessaire, c'est en moi qu'ils la découvrent, puisqu'il n'y a point hors de moi de vérité éternelle, immuable, nécessaire. Je pénètre donc et j'éclaire tous les esprits. Mais que sert à un démon de savoir que deux et deux font quatre, ou même de connaître exactement le rapport de la circonférence d'un cercle à son diamètre? S'il en est plus savant, il n'en est ni plus sage ni plus heureux; et tu ne voudrais pas sans doute être uni à moi comme l'est le plus savant des impies et le plus éclairé des malins esprits.

21. Apprends donc aujourd'hui que je ne suis pas seulement la vérité éternelle [1], mais encore l'ordre immuable et nécessaire; que comme vérité j'éclaire ceux qui me consultent pour devenir plus savants, et que comme ordre je règle ceux qui me suivent pour devenir plus parfaits. Sache que je suis la loi éternelle, loi que Dieu même consulte sans cesse et qu'il suit inviolablement; car je suis la sagesse de mon père, il m'aime non comme un homme qui aime son enfant, à cause que son enfant lui ressemble, mais il m'aime par la nécessité de sa nature comme un fils qui lui est consubstantiel, et auquel il communique toute sa substance.

22. Ne me consultes donc pas seulement comme vérité, mais comme ordre, ou comme la loi immuable des esprits, et je réglerai ton amour, je te communiquerai la vie, je te donnerai la force de vaincre tes passions, et pour récompense de tes victoires, je te ferai part de ma gloire et de mes plaisirs pendant toute l'éternité. Mais si tu me consultes seulement comme vérité, tu passeras pour savant dans l'esprit de ceux qui vivent dans les ténèbres. Mais enfin je me lasserai de tes importunités, je t'abandonnerai à toi-même, tu seras esclave de tes passions pendant ta vie et la victime de ma justice pendant toute l'éternité.

23. Pourquoi penses-tu que j'ai laissé [1] périr les anciens philosophes, que je les ai livrés à des passions honteuses, qu'ils sont tombés dans les derniers désordres? C'est qu'ils abusaient de ma facilité à leur répondre, qu'ils me faisaient servir à leur ambition, qu'ils se couvraient de mes lumières pour se rendre tout éclatants aux yeux des hommes. Ainsi, prends garde à toi. Je suis l'ordre aussi bien que la vérité; car si la beauté de l'ordre te gagne le cœur, elle te rendra plus parfait. Mais quoique l'évidence de la vérité t'éclaire l'esprit, elle ne te délivrera pas de tes misères. Est-il juste que je te réponde selon tes désirs? N'est-ce pas à moi à décider du sujet de nos entretiens? Ne dois-tu pas faire quelque effort pour me rendre le respect qui m'est dû? Enfin veux-tu être semblable aux impies qui me contemplent avec plaisir, lorsque je les éclaire de la lumière de la vérité, et qui ont horreur de moi, lorsque je les reprends et que je les condamne par la manifestation de l'ordre?

24. O Jésus, mon unique maître, que m'apprenez vous maintenant! Hélas que deviendrais-je, si vous me punissiez pour toutes les fautes que votre lumière découvre en moi? Quoi! j'ai été assez malheureux de vous entretenir pour satisfaire mes passions, de vous consulter pour vous trahir, de vous obliger à m'éclairer de votre lumière pour m'attirer l'estime de ceux que vous ne créez et ne conservez que pour vous. O Dieu! j'ai horreur de moi-même, quand vous me découvrez mon orgueil, mon ingratitude, mon insolence. Je me vois tout rempli de péchés, quand je me regarde à votre lumière. J'ai honte de ma laideur, quand je découvre en vous la beauté de l'ordre; car si la beauté de l'ordre m'a autrefois fait horreur, elle me couvre aujourd'hui de confusion et de honte.

25. O Jésus! faites voir votre beauté aux esprits superbes, afin qu'ils s'humilient devant vous, afin qu'ils

[1] Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata æterna. (Eccl. c. 1.)

[1] Rom. 1, 18.

se haïssent et qu'ils vous aiment; et n'attendez pas le jour auquel votre présence les remplira de honte et de désespoir; lorsque, ne pouvant supporter l'éclat de votre beauté, ils chercheront les ténèbres et se précipiteront dans les enfers. Pour moi, je vous confesse maintenant mes désordres, afin que vous me fassiez rentrer dans l'ordre, et que votre beauté efface ma laideur, comme vos lumières dissipent mes ténèbres. O Jésus, continuez donc de me montrer la beauté de l'ordre : je la préfère infiniment à l'évidence de la vérité, puisque je ne puis aimer cette beauté sans vous plaire, et que je ne puis voir l'évidence de la vérité sans vous contenter.

QUATRIÈME MÉDITATION.

Des vérités nécessaires, de l'ordre immuable, et des lois éternelles en général.

1. O Dieu, que d'obscurités et de ténèbres dans mon esprit! Je ne puis comprendre ce que c'est que l'ordre, et j'en veux faire la règle de mes volontés. Je conçois bien que la beauté de l'ordre est plus aimable que toutes les beautés sensibles. Oui, je le connais; mais en quoi consiste cette beauté, c'est ce que je ne puis découvrir. Plus je pense à elle, plus elle s'éloigne de moi, et lorsque je fais quelque effort pour la retenir, elle m'échappe et s'évanouit comme un fantôme qui disparaît à la lumière. Hélas! n'est-ce point que mes désordres blessent la beauté de l'ordre? n'est-ce point que la laideur de mes péchés lui fait horreur? Mais, si cela est, d'où vient que cette beauté qui m'échappe, lorsque je m'applique à la regarder, se présente à moi lorsque je la néglige, et que je voudrais même qu'elle m'oubliât? D'où vient qu'elle me représente mes désordres, qu'elle me montre ses charmes, qu'elle m'exhorte à l'aimer? O beauté que je sens toujours en moi-même, et que je ne puis contempler selon mes désirs! je sais que vous êtes la première des beautés, qu'il n'y a rien de beau que par rapport à vous, et que je suis tout difforme lorsque je ne suis point formé sur vous. Mais quoique votre lumière me pénètre, je ne puis découvrir qui vous êtes. Il me semble que je vous connais, quand je ne pense point à vous; mais quand je m'applique à vous contempler, je ne comprends rien du tout en vous.

2. O Jésus! vous m'avez dit que vous êtes l'ordre aussi bien que la vérité, et je l'ai cru. Mais qu'ai-je conçu alors? Vérité, ordre, que conçois-je quand je pense à vous? Lorsque les pensées des hommes sont conformes à la vérité, elles sont vraies; lorsque leurs actions sont dans l'ordre, elles sont justes. Chose étrange! Je sais quand des pensées sont vraies, je sais quand des actions sont justes, et je ne comprends pas ce que c'est que la vérité et l'ordre qui règlent tout. O mon unique maître, je ne fais que me troubler moi-même, lorsque vous ne m'éclairez pas. Je veux passer toutes les beautés sensibles pour m'élever jusqu'à vous. Mais hélas! je ne trouve point de prise dans tout ce qui n'a point de corps. Je ne suis point accoutumé à contempler les beautés purement intelligibles. Le poids de mon corps appesantit mon esprit, je retombe et je me laisse conduire par mon imagination, qui me rassure et me délasse en me représentant des proportions de figures, des beautés sensibles, ombres et faibles rayons de la beauté que je désire. O Jésus, faites-moi comprendre comment vous êtes la vérité et l'ordre : découvrez-vous à moi, et que je sache précisément ce que c'est que j'aime avec tant d'ardeur, afin que mon amour pour vous augmente à proportion de mes connaissances!

3. Il y a, mon fils, beaucoup plus de sentiment que de lumière dans toutes les pensées que tu as sur la vérité et sur l'ordre. Tu t'arrêtes trop aux expressions sensibles, avec lesquelles on parle ordinairement de ces choses, et ces expressions réveillent plutôt en toi des sentiments confus que des idées claires. Rentre donc en toi-même, et n'écoute que moi.

4. Lorsque tu vois que 2 fois 2 font 4, et que 2 fois 2 ne font pas 5, tu vois des vérités; car c'est une vérité que 2 fois 2 font 4, ou que 2 fois 2 ne font pas 5. Mais que vois-tu alors, sinon un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, ou un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 5? Ainsi les vérités ne sont que des rapports, mais des rapports réels et intelligibles. Car si un homme s'imaginait voir un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 5, ou un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 4, il verrait une fausseté; il verrait un rapport qui ne serait point, ou plutôt il croirait voir ce qu'effectivement il ne voit point.

5. Or, tous les rapports se réduisent à trois genres : aux rapports entre les êtres créés, aux rapports entre les idées intelligibles, et aux rapports entre les êtres et leurs idées. Mais comme je renferme seulement en ma substance les idées purement intelligibles, il n'y a que les rapports qui sont entre ces idées qui soient des vérités éternelles, immuables, nécessaires. Le rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4 est une vérité éternelle, immuable, nécessaire; mais les rapports qui sont entre les êtres créés ou entre ces êtres et leurs idées n'ont pu commencer avant que ces êtres fussent produits; car il n'y a point de rapport entre des choses qui ne sont point : un néant considéré comme tel ne peut être double ou triple d'un autre néant, ni même lui être positivement égal.

6. Ainsi je suis la vérité éternelle, parce que je renferme en moi-même toutes les vérités nécessaires. Je suis la vérité, parce qu'il n'y a rien d'intelligible hors de moi : ce n'est point que je répande la lumière dans les esprits comme une qualité qui les éclaire, mais c'est que je leur découvre ma substance comme la vérité ou la réalité intelligible dont ils se nourrissent; c'est que je les unis immédiatement à moi-même comme à la raison qui les rend raisonnables; c'est que je me donne tout entier à chacun d'eux, que je les pénètre et que je remplis toute la capacité qu'ils ont de me recevoir; mais tu n'es pas en état de comprendre clairement comment je me communique aux hommes.

7. Afin que tu conçoives maintenant comment je suis l'ordre, la règle, la loi immuable et nécessaire de Dieu mon père et de tous les esprits créés, tu dois savoir

qu'entre les idées intelligibles que je renferme, il y a des rapports de grandeur et des rapports de perfection. Les rapports de grandeur sont entre les idées des êtres de même natnre, comme entre l'idée d'nne toise et l'idée d'un pied; et les idées des nombres mesurent ou expriment exactement res rapports, s'ils ne sont incommensurables. Les rapports dr perfection sont entre les idées des êtres ou des manières d'êtres de différente nature, comme entre le corps et l'esprit, entre la rondeur et le plaisir. Mais tu ne peux mesurer exartement ces rapports. Il suffit seulement que tu comprennes que l'esprit, par exemple, est plus parfait on plus noble qne le corps, sans savuir exactement de combieu; et tu n'en douteras pas, si tu sais bien distinguer l'âme du corps, et si tu compares re qui arrive à ton corps avec les propriétés admirables de ton esprit.

8. Or, il y a cette différence entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection, que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfertion sont des vérités et en même temps des lois immuables et nécessaires; ce sont les règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit. Ainsi res vérités font l'ordre, que Dieu même consulte dans toutes ses opérations; car, aimant toujonrs toutes rhoses à proportiou qu'elles sont aimables, les différents degrés de perfection règlent les différents degrés de son amour et la subordination qu'il établit entre ses créatures. Il est vrai qne maintenant tont est dans le désordre; mais r'est nne suite du péché qui a tont corrompu par la nécessité même de l'ordre; rar l'ordre même veut le désordre pour punir le péchenr, n'étant pas juste que le pécheur commande à son corps. Mais je ne veux pas t'expliquer à présent pourquoi Dieu qui aime l'ordre a permis le péché, qni a tout jeté dans la coufusion et dans le désordre; je t'eu entretiendrai une autre fois [1].

9. Afin qne tu comprennes rlairement que je suis l'ordre immuable et la loi éternelle, il snffit que tu sois persuadé de deux vérités incontestables: la première, que mon père m'aime par un amour nécessaire, à cause qu'il m'engendre par la nécessité de sa nature et qn'il me communique toute sa substance; la seconde, qne je renferme nécessairement dans la simplicité de mon être drs perfections différentes, puisqne je sais qu'il y a différentes perfections dans les créatnres, et que je ne les puis connaître que par la différence de lrurs idées qui sont en moi. Car enfin si ce qui est en moi représentant corps était en tout sens la même perfection qne ce qui est en moi représentant esprit, tu vois bien que je ne pourrais pas savoir la différence qu'il y a entre un esprit et un corps, puisque je ne puis découvrir les différentes perfections des créatures que par les différences qui se trouvent dans leurs idées.

10. S'il est donc vrai que mon père m'aime par la nécessité de sa nature, et que je renferme dans l'infinité de ma substance et dans la simplirité de mon être des perfectiona différentes, car c'est une des propriétés de l'infini de comprendre tout et de demeurer simple, il est évident que mon père a nécrssairement plus d'amour pour ce qu'il y a rn moi de plus parfait, que pour re qn'il y a de moins parfait, je veux dire pour ma substance, en tant que participable par un être plus noble que par un être moins noble; et supposé que l'idée que j'al de l'esprit de l'homme renferme rent fois plns de prrfection que celle que j'ai de son corps, il est nécessaire qne Dieu, qui aime toutes rhoses à proportion qu'elles sont aimables, aime rent fois plus l'esprit intelligible que le corps intelligible. Cependant il n'y a rien en moi que Dieu n'aime infiniment; car Dieu n'aime aurnne chose d'un amonr fini, et même il n'y a rien en ma substance que d'infinimrnt aimable.

11. Tu es surpris de ce que d'un côté je dis que Dieu aime inégalement les perfections inégales que je renferme, et que de l'autre je t'assnre que mes diverses perfections, et les différents degrés d'amonr selou lesquels Dieu les aime, sont effectivement infinis. Mais tn dois savoir qu'il y a les mêmes rapports entre les infinis qu'entre les finis, et que tous les infiuis ne sont pas égaux. Il y a des infinis doubles, triples, centuples les uns des autres; rt quoique le plus petit des infinis soit infiniment plus grand qu'aucune grandeur finie, quelque grande qu'nn la veuille imaginer, et qu'ainsi entre le fini et l'infini il ne puisse y avoir de rapport fini et que l'esprit bumain puisse comprendre, néanmoins tu peux mesurer rxartement lrs rapports de grandeur que lrs infinis unt entre enx; de même qne tu peux souvrnt découvrir les rapports qui sont entre les nombres incommensurables, sans pouvoir jamais détermioer lrs rapports que rrs nombres ont avec l'unité, ni avec aucune partie de l'unité. Lorsque Dieu conçoit une infinité de dizaines et une infinité d'unités, il conçoit un infini dix fois plus grand qu'un autre. Dieu conçoit sans doute que drux corps se peuvent monvoir durant toute l'étrrnité; il sait à présent toutes lrs lignes que décriront les corps qu'il a créés, et que tu peux prnser devoir être en mouvement des sièrles infinis. Si tu supposes donr qu'un de ces corps se menve une, deux, ou trois fois plus vite que quelqne antre, la ligne de son mouvement sera une, deux, trois fois plus grande que celle que ret autre corps décrira. Ainsi tu vois clairement que les infinis peuvent avoir entre eux des rapports finis; ils peuvent même avoir entre enx des rapports infinis; car l'esprit se représente drs infinis infiniment plus grands les uns que lrs autres [1]. Mais il n'est pas nécessaire que je m'arrête à te le faire comprrndre.

12. Si tu conçois rlairrment qne mon père, par la nécessité de sa nature, aime inégalement, quoique infinimrnt, les perfections inégales, quoique infinies, que je renferme dans l'immensité de ma substance infiniment infinie, tu u'auras pas de peine à comprendre que tous les rapports de perfection qni sont en moi sont l'ordre

[1] *Voyez* les *Conversations chrétiennes*, deuxième entretien, de l'édition de 1695, ou le deuxième Entretien sur la Mort.

[1] Comme si un corps se remuait en augmentant son mouvement selon quelque progression durant toute l'éternité, et que l'on comparât ce mouvement avec un autre qui serait uniforme.

nécessaire, la loi éternelle, la règle immuable de tous les mouvements des esprits créés; car, Dieu aimant par la nécessité de sa nature toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, il ne peut pas créer des volontés ou imprimer dans les esprits des mouvements pour aimer sans ordre, ou pour aimer davantage ce qui est le moins aimable. Ainsi tout amour naturel est nécessairement conforme à la volonté de Dieu, qui ne peut jamais s'éloigner de l'ordre.

13. Pourquoi penses-tu que tous les hommes aiment naturellement la beauté? C'est que toute beauté, du moins celle qui est l'objet de l'esprit, est visiblement une imitation de l'ordre. Si un peintre habile dans son art a disposé de telle manière toutes les figures d'un tableau, que le principal personnage y soit le plus en vue, que les couleurs de son vêtement soient les plus vives, que l'air du visage et la posture du corps de tous ceux qui l'environnent portent à le considérer, et marquent les mouvements de l'âme dont ils doivent être agités à son occasion, tout plaira dans l'ouvrage de ce peintre, à cause de l'ordre qui s'y rencontre. Lorsque dans une assemblée chacun prend la place qui lui est due, et observe avec soin de plaire et de rendre honneur à la personne qui a le plus de qualité ou de mérite connu, rien ne choque; mais si un malhonnête homme, ou par ses manières, ou par ses discours, veut s'attirer l'attention ou le respect qu'il doit lui-même à quelqu'autre, il déplaira nécessairement à ceux-mêmes qui n'y ont point d'intérêt, parce qu'il blesse l'ordre. On doit remarquer l'ordre en toutes choses, car il se rencontre partout, et ceux qui le connaissent et qui en font la règle de leurs actions se rendent toujours aimables, parce qu'ils sont conformes à ce que l'on aime par une impression naturelle et invincible.

14. L'ordre et la vérité se rencontrent même dans les beautés sensibles, quoiqu'il soit extrêmement difficile de l'y découvrir; car ces sortes de beautés ne sont que des proportions, c'est-à-dire des vérités ordonnées ou des rapports justes et réglés. Par exemple, une voix est belle, lorsque les vibrations ou les secousses que cette voix produit dans l'air sont commensurables entre elles. Une voix est rude au contraire et chante mal, lorsqu'elle ébranle l'air par des secousses ou des vibrations dont les rapports sont incommensurables; et plus ces rapports approchent de l'égalité, plus les consonnances en sont douces, quoiqu'elles ne continuent pas toujours d'être les plus agréables, à cause que l'oreille, sentant des rapports trop simples, s'en dégoûte par la même raison que l'esprit se lasse de contempler des vérités trop faciles à découvrir. Ce n'est pas néanmoins que l'âme découvre ces rapports entre les vibrations qui causent différents sons, ni qu'elle s'en afflige ou s'en réjouisse par elle-même; mais c'est qu'elle est tellement faite pour connaître la vérité, que, pourvu que les mouvements qui arrivent à son corps ne le blessent point ou ne lui soient point utiles, Dieu a dû faire sentir à l'âme du plaisir, lorsque les rapports de ces mouvements se pourraient mesurer par quelque chose de fini; et au contraire, il a voulu lui faire sentir quelque peine, lorsque ces mouvements sont incommensurables et par conséquent incompréhensibles à l'esprit humain. Car tu dois savoir que Dieu imprime dans l'âme tous les sentiments agréables ou désagréables qu'elle se donnerait à elle-même, si, ayant beaucoup d'amour pour la vérité et pour l'ordre, elle pouvait agir en elle et connaître exactement tous les mouvements qui se produisent dans son corps. Je t'instruirai quelque jour plus particulièrement de ces vérités.

15. Cependant prends bien garde à ne pas aimer les beautés sensibles, ni à te rendre le goût trop fin et trop délicat pour les discerner. Il n'y a rien qui affaiblisse tant l'esprit et qui corrompe tant le cœur. Comme les rapports sensibles se découvrent avec plaisir, tu négligerais bientôt la recherche des rapports intelligibles, qui peuvent seuls éclairer ton esprit. Lorsqu'on aime une beauté qui touche les sens, ne t'imagine pas qu'on l'aime à cause de l'ordre qui s'y peut rencontrer, car le plus souvent on ne l'y découvre pas: c'est soi-même que l'on aime, c'est son propre plaisir; et si l'on aimait alors quelque chose de distingué de soi, ce ne serait point Dieu que l'on aimerait, mais l'objet sensible; ce ne serait point la véritable cause de son plaisir, mais celle qui en est l'occasion. Cependant le mouvement d'amour que Dieu imprime en l'homme ne lui est pas donné afin que l'homme s'arrête à s'aimer. L'homme n'est pas son bien à soi-même; il ne peut se rendre ni plus heureux, ni plus parfait; Dieu lui imprime du mouvement afin qu'il s'élève au dessus de soi-même et des objets sensibles, afin qu'il recherche la vérité et qu'il aime la beauté de l'ordre. Ainsi il doit être toujours en action, jusqu'à ce qu'il ait rencontré celui qu'il aime par l'amour naturel, dont il abuse pour aimer les créatures.

O Jésus! ordre, vérité, lumière, nourriture solide des esprits, je vous dois mille actions de grâces pour tous les biens que vous me faites! O pasteur de nos âmes! qui habitez dans le plus secret de notre raison, et qui nous nourrissez sans cesse de la substance intelligible de la vérité, que tous les esprits vous adorent et vous rendent grâces de vos bienfaits!

Hélas! à quoi pensent les hommes? Ils chantent vos louanges, lorsque vous avez nourri leur corps de la chair des animaux et des fruits de la terre; et ils oublient de vous rendre grâces, après que vous avez nourri leur esprit de votre substance; ils s'imaginent quelquefois n'avoir rien reçu de vous, et souvent même ils se glorifient de vos dons. Cependant, ô bonté infinie! vous continuez de vous offrir à eux, afin que, vivant de vous, ils se conservent la vie; mais, insensibles à vos bienfaits, ils vous rejettent avec mépris, ou du moins sans vous connaître pour leur bienfaiteur.

O manne céleste! vous êtes le pain des anges, et les hommes charnels vous regardent comme une viande creuse et légère; ils ne peuvent penser à vous sans dégoût et sans une espèce d'horreur. Vous renfermez en vous tout ce qu'il y a de délicatesse et de substance dans les mets les plus exquis, et ils vous préfèrent les poireaux, les oignons et les choux, des aliments terrestres et grossiers qui les remplissent de vapeurs et de fumée,

à vous, ô vérité intelligible, qui pénétrez tous les esprits de votre lumière!

O Dieu, pardonnez-nous notre ingratitude ou notre ignorance! Nous sommes tous des ingrats et des insensés, ou plutôt des stupides et des misérables; le péché nous assujettit au corps, et par le corps il nous frappe d'un aveuglement et d'une insensibilité effroyable. Ayez donc pitié de nous, et nous délivrez de la tyrannie de ce corps qui jette le trouble de la confusion dans toutes les facultés de notre âme.

O Jésus! quand sera-ce qu'étant assis à votre table dans votre royaume, nous goûterons paisiblement la douceur infinie de la vérité? Quand sera-ce que vivant de votre substance, tout remplis et pénétrés de vous, nous n'aimerons que vous et votre père dans l'unité de votre esprit?

O Jésus! je me console présentement par la nourriture sacrée de votre corps, car je sais que vous en voulez nourrir les hommes pour leur apprendre d'une manière sensible que vous êtes réellement leur vie et leur aliment, et qu'un jour ils vivront de votre substance par la contemplation paisible et continuelle de la vérité. Je me console donc par la part qui m'est donnée au sacrifice pacifique de votre corps et de votre sang Mais ma consolation n'est pas entière. Votre sacrement ne fait qu'augmenter mes désirs, et quoique je vous reçoive réellement, comme je vous possède sans vous reconnaître, je sens que je ne vous possède que d'une manière très-imparfaite. Car, hélas! est-ce posséder la vérité, est-ce vivre de sa substance que de ne la pas contempler? Est-on rempli et pénétré de la splendeur du père, lorsqu'on vous a reçu sous les apparences sensibles de la nourriture ordinaire? Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence, que maintenant nous vous possédons sans le savoir; mais que le jour heureux viendra auquel nous connaîtrons clairement en combien de manières vous êtes la vie et la nourriture de notre esprit?

CINQUIÈME MÉDITATION.

Dieu seul est la cause véritable de tout ce qui se fait dans le monde. Il agit régulièrement selon certaines lois, en conséquence desquelles on peut dire que les causes secondes ont la puissance de faire ce que Dieu fait par elles.

I. O mon Jésus! vous êtes la raison universelle des esprits et leur loi inviolable; vous êtes la lumière et la sagesse éternelle; vous êtes l'ordre immuable et nécessaire. Dieu n'éclaire les hommes que par vous, qui êtes son Verbe; il ne les règle que sur vous, qui êtes sa loi. L'homme n'est à lui-même ni sa loi, ni sa lumière. Sa substance n'est que ténèbres; il ne peut rien voir en se contemplant; et comme il dépend de Dieu, il n'est point le maître de ses actions. C'est à vous à lui donner la loi: vous êtes son modèle et son exemplaire; c'est sur vous qu'il a été formé, c'est aussi sur vous qu'il doit être réformé. Continuez donc, mon unique maître, de m'apprendre les vérités qui doivent régler ma conduite, et me porter à rendre à mon créateur les devoirs d'une créature raisonnable et reconnaissante.

II. Je sens en moi une infinité de changements, et je juge par eux que toute la nature est dans un mouvement continuel; et comme il ne peut y avoir d'effet ou de changement sans cause ou sans l'action actuelle de quelque puissance, je m'imagine que tous les objets qui m'environnent ont en eux-mêmes quelque force, puisqu'ils agissent effectivement les uns sur les autres, et que souvent même ils agissent sur moi malgré toute ma résistance. Je suis aussi fort porté à croire que j'ai moi-même une force ou une puissance véritable, puisque je produis dans mon corps du moins les mouvements qu'on appelle volontaires; car pour ceux qui servent à la digestion, à la respiration, ou d'autres semblables, il me semble qu'ils se font en moi sans moi. Néanmoins, quand je rentre en moi-même pour y trouver quelque idée claire de force ou de puissance; quand je pense aux forces mouvantes par lesquelles les corps se mettent en mouvement, à la force qu'a le feu de mettre en moi la douleur, ou à celle que j'ai moi-même pour m'unir aux corps qui m'environnent ou pour m'en séparer; quand je fais, dis-je, une sérieuse réflexion à toutes ces choses, je me trouve dans un embarras étrange.

III. Mes sens me disent que les objets sensibles agissent en moi: je me dis à moi-même que c'est moi qui remue mon bras; mais quand je pense que je me dis à moi-même que c'est moi qui produis mes idées, et qu'en cela je me trompe; quand je pense que mes idées se présentent devant moi, dès que je le veux, aussi promptement que mon bras se remue, dès que je le désire, et que cependant mes volontés n'ont point la puissance de les produire [1]; quand je pense enfin aux préceptes que vous m'avez donnés pour ne point tomber dans l'erreur, je crois devoir suspendre mon jugement jusqu'à ce que votre lumière paraisse et me détermine. Augmentez donc mon amour pour la vérité, afin que mon attention se renouvelle, et que vous exauciez cette prière naturelle après que vous l'aurez formée en moi.

IV. Ecoute, écoute, mon fils: tiens tes sens dans le silence; oublie tes préjugés et tout ce qui n'est qu'opinion. Vide ton esprit de tout ce que ton corps y a introduit: du moins n'y aie point d'égard pour quelque temps. Ecoute-moi. Un corps petit ou grand, carré ou rond, ou, si tu le veux, blanc ou noir, froid ou chaud, peut-il se mouvoir par lui-même? Ne dis que ce que tu conçois. Il n'y a dans le monde qu'un pied de matière; je te le suppose ainsi, afin que ton esprit ne soit point partagé. Ce corps pourra-t-il se mouvoir? Dans l'idée que tu as de la matière, y découvres-tu quelque puissance? Tu ne réponds point. Mais supposé que ce corps ait véritablement le pouvoir de se remuer, de quel côté ira-t-il? selon quel degré de vitesse se remuera-t-il? Tu te tais encore? Je veux même que ce corps ait assez de

[1] Troisième Méditation, art. 6.

liberté et de connaissance pour déterminer son mouvement et le degré de sa vitesse : je veux qu'il soit maître de lui-même. Mais prends garde! tu vas encore t'embarrasser; car supposé que ce corps se trouve environné d'une infinité d'autres, que deviendra-t-il lorsqu'il en rencontrera quelqu'un dont il ne connaît ni la solidité ni la grosseur? Il lui donnera, diras-tu, une partie de sa force mouvante? Mais qui te l'a appris? Qui t'a dit que l'autre le recevra? Quelle partie de cette sorte lui donnera-t-il? et comment pourra-t-il la communiquer ou la répandre? Conçois-tu clairement tout ceci?

V. Ferme, mon fils, les yeux du corps, et ouvre ceux de l'esprit: ou du moins ne crois en cela que ce que tes sens te disent. Tes yeux, à la vérité, te disent que lorsqu'un corps en repos est choqué il cesse d'être en repos. Crois ce que tu vois, c'est là un fait; et les sens à l'égard des faits sont d'assez bons témoins. Mais ne juge pas que les corps aient en eux-mêmes une force mouvante, ni qu'ils puissent la répandre dans ceux qu'ils rencontrent, car tu n'en vois rien. Tu te trompais, mon fils, lorsque tu jugeais que tes désirs produisaient tes idées, à cause que tes idées ne manquaient jamais d'accompagner tes désirs. Tu tombes aujourd'hui dans une semblable faute; car tu juges que les corps se meuvent les uns les autres, à cause qu'un corps n'est jamais choqué sans être mu. Tu cours un peu trop vite. De ce que tu vois arriver, juges-en que le choc des corps est nécessaire, en conséquence de l'ordre de la nature, afin que les mouvements se communiquent; mais demeures-en là, si tu ne veux tomber dans l'erreur. Que si tu veux augmenter tes connaissances, consulte ta raison et écoute-moi.

VI. Dieu est un être infiniment parfait : ses volontés sont donc efficaces par elles-mêmes; car c'est une grande perfection que tout ce qu'on veut se fasse par l'efficace même de sa volonté. Si Dieu a donc la volonté qu'un corps soit mu, cela seul le mettra en mouvement, et l'action de la volonté de Dieu sera la force mouvante de ce corps. Dieu ne doit donc point créer des êtres pour en faire les forces mouvantes des corps; car ces êtres seraient inutiles. Un être sage fait-il par des voies composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples? Si tes volontés étaient efficaces, t'aviserais-tu de forger des instruments pour exécuter tes desseins? Mais, mon fils, conçois-tu que cette entité que Dieu créerait pour servir au corps de force mouvante pût se mouvoir elle-même? Serait-ce un corps ou un esprit? Si c'était un corps, il y aurait donc des corps qui pourraient se mouvoir eux-mêmes et en mouvoir d'autres? Si c'était un esprit, quel ordre dans l'univers! des esprits créés pour mouvoir des corps! Mais je veux t'apprendre qu'il n'y a que celui-là seul qui crée les corps qui puisse les mouvoir, et que le plus puissant des esprits n'a point véritablement la force de remuer ce qu'on appelle un atôme. Renouvelle ton attention.

VII. Lorsque Dieu a créé un corps, tu t'imagines qu'afin qu'il continue d'être, il suffit que Dieu le laisse là, et qu'étant fait il subsistera assez par lui-même. Lorsque tu as fait un ouvrage, il subsiste sans que tu y travailles davantage : tu ne peux même le détruire sans quelque action; mais, mon fils, ne juge pas de Dieu par toi-même. Les hommes ne donnent point l'être à la matière qu'ils travaillent; ils la supposent toute faite. Mais Dieu fait tout et ne suppose rien. Un corps existe, parce Dieu veut qu'il soit; il continue d'être, parce que Dieu continue de vouloir qu'il soit; et si Dieu cessait seulement de vouloir que ce corps fût, dès ce moment il ne serait plus. Car si ce corps continuait d'être, quoique Dieu eût cessé de vouloir qu'il fût, il serait indépendant; mais tellement indépendant, que Dieu ne pourrait plus l'anéantir. Afin que Dieu pût anéantir ce corps, il faudrait que Dieu pût vouloir que ce corps ne fût point, il faudrait que Dieu fût capable d'avoir une volonté dont le néant serait le terme. Or, le néant n'a rien de bon ni rien d'aimable. Dieu ne peut donc l'aimer ou le vouloir d'une manière positive. Dieu peut anéantir son ouvrage, parce qu'il peut cesser de vouloir que cet ouvrage subsiste; car les volontés de Dieu, quoiqu'éternelles et immuables, ne sont point nécessaires; elles sont arbitraires à l'égard des êtres créés. Le monde n'est point un émanation nécessaire de la Divinité. Dieu peut d'une volonté éternelle et immuable le créer pour un temps. Mais Dieu ne peut avoir une volonté positive et pratique de le détruire; il ne peut point agir, pour ne rien faire; son action ne peut tendre au néant. Cela est clair. Ainsi, puisque les corps existent à cause que Dieu veut qu'ils soient, puisqu'ils ne cessent point d'être, à cause que Dieu ne cesse point de vouloir qu'ils soient, il est évident que la création et la conservation ne sont en Dieu qu'une même action. Cela supposé :

VIII. Dieu ne peut créer de corps qu'en repos ou en mouvement. Or, un corps est en repos, parce que Dieu le crée ou le conserve toujours dans le même lieu; il est en mouvement, parce que Dieu le crée ou le conserve toujours successivement en différents lieux. Ainsi, afin qu'un esprit remue un corps en repos, ou arrête un corps en mouvement, il faut qu'il oblige Dieu à changer de conduite ou d'action; car, si Dieu ne cesse point de vouloir, et par conséquent de conserver un corps en tel lieu, ce corps ne cessera point d'y être; il sera donc immobile. Et si Dieu ne cesse point de conserver un corps successivement en différents lieux, nulle puissance ne pourra l'arrêter ou le fixer dans le même. La force mouvante des corps est l'action toute puissante de Dieu, qui les conserve successivement en différents lieux; nul esprit n'est le maître de l'action de Dieu, nulle puissance ne peut la changer, il n'y a donc que Dieu seul qui puisse remuer les corps. Un corps en mouvement ne peut donc aussi par lui-même ébranler celui qu'il rencontre; car il ne peut le mouvoir sans lui communiquer quelque force mouvante. Or, la force mouvante n'est point dans les corps mus, mais uniquement en Dieu, puisque ce n'est que l'action de Dieu qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux; les corps ne peuvent donc communiquer une force qu'ils n'ont point, mais une force qu'ils ne pourrraient même communiquer quand ils l'auraient; car les corps qui se choquent se com-

[1] Voyez les *Entretiens sur la Métaphysique*, septième entret.

muniquent leur mouvement avec une régularité, une promptitude, une proportion digne d'une sagesse et d'une puissance infinie, cela n'est que trop évident.

IX. Mais, mon fils, si Dieu seul remue la matière, lui seul produit, comme cause véritable, tous ces effets naturels que certains philosophes attribuent à une nature aveugle, à des formes, des facultés, des vertus dont ils n'ont nulle idée; car rien ne se fait dans le monde matériel que par le mouvement de quelques parties visibles ou invisibles. Si le feu brûle, si l'air réjouit, si le soleil éclaire, c'est par le mouvement de leurs parties. La terre ne produit des fleurs et des fruits que parce que l'eau de la pluie s'insinue par les racines dans les fibres des plantes, et en s'y figeant les fait croître; et si le soleil, par le mouvement de ses parties, n'élevait de dessus les mers les vapeurs qui se condensent en pluies, la terre n'étant plus arrosée n'aurait nulle fécondité. Je ne veux pas t'apprendre ici la physique, mais je t'assure que tu ne concevras jamais clairement d'autres principes des changements qui arrivent dans le monde que ceux qui dépendent du mouvement, car la figure même des corps en dépend. Que s'il y en avait d'autres, il ne serait pas difficile de te démontrer que Dieu seul en serait la cause; mais il ne faut pas attribuer à Dieu des effets imaginaires. Reconnais donc, mon fils, que Dieu fait tout. N'aime et ne crains que lui; nulle créature ne peut agir en toi ni dans ce qui t'environne. Méprise toutes ces puissances imaginaires d'une nature aveugle que les philosophes païens ont inventées ou pour couvrir leur ignorance, ou pour justifier leur idolâtrie, ou pour s'accommoder à la faiblesse de l'imagination du commun des hommes.

X. O mon unique maître, je comprends bien que les corps n'ont point en eux-mêmes la force mouvante qui les transporte, et que, quand ils l'auraient, ils ne pourraient pas la répandre avec autant de justesse, d'uniformité et de promptitude qu'ils communiquent leur mouvement à ceux qu'ils rencontrent. Mais que tout se fasse par le mouvement, c'est ce que j'ai peine à comprendre. Quoi! le feu, par exemple, n'a-t-il pas la vertu de produire la chaleur, et par la chaleur la sécheresse? Si je présente au feu un linge humide, je vois qu'il l'échauffe, et que par la chaleur il le sèche. Ce sont là des faits, et mes sens à l'égard des faits sont des témoins irréprochables; pourquoi donc ne puis-je pas juger, sur leur témoignage, qu'il y a dans le feu un principe de chaleur et de sécheresse?

XI. Que tu es grossier, mon cher fils; mais que tu es prompt et téméraire dans tes jugements. Tu peux juger qu'il y a dans le feu un principe de chaleur et de sécheresse; cela est vrai en un sens. Mais *principe*, *chaleur* et *sécheresse* sont trois termes dont tu n'en entends aucun et auxquels tu attaches de fausses idées. Tu t'imagines que cela est clair; mais c'est que tu crois clairement comprendre les choses que tu as dites ou ouï dire cent fois, quoique tu ne les aies jamais conçues. Encore un coup, je ne veux pas t'apprendre maintenant la physique ni l'usage que tu dois faire de tes sens. Mais pour ne te pas laisser sans réponse, prends garde à ceci. Un linge mouillé est un linge dans lequel il y a de l'eau. Ce linge, exposé au feu, devient sec; c'est donc que l'eau en est chassée. Mais qui peut chasser un corps d'un lieu où il est? Sera-ce la chaleur? Conçois-tu clairement que la chaleur puisse pousser un corps, et le chasser de sa place? Tu hésites, et tu as quelque raison. Si quelques corps invisibles, à cause de leur petitesse, sortaient du feu en grand nombre et venaient heurter les parties d'eau qui sont dans le linge, tu vois clairement qu'ils pourraient les en chasser. Mais peux-tu douter que le feu ne pousse sans cesse de ces petits corps? Rien, mon fils, ne s'anéantit : on jette tous les jours beaucoup de bois dans une cheminée, et on ne l'y trouve plus; il faut donc qu'il en sorte. On ne l'en voit point sortir, c'est donc qu'il en sort divisé en parties, qui sont invisibles à cause de leur petitesse. Or, mon fils, ce sont ces parties invisibles qui excitent, par leur mouvement, la chaleur que tu attribues au feu et la sécheresse qu'il communique au linge qu'on lui expose, et il y a dans le feu un principe de tout ceci; mais tu ne peux voir clairement que ce principe n'est qu'une communication continuelle du mouvement d'une matière très-subtile et très-agitée, que tu ne saches bien la physique.

XII. O vérité intérieure! ô lumière pure et intelligible des esprits! qu'on découvre de choses, lorsqu'on rentre en soi-même et qu'on regarde où vous éclairez! Que nos sens sont trompeurs, que leur action est bornée, que leur témoignage est équivoque et confus! Vous avez bien raison de me dire sans cesse que je les tienne dans le silence, si je veux écouter votre voix et comprendre clairement ce que vous me dites. La difficulté que j'avais à me convaincre venait de ce que j'ouvrais les yeux pour voir des parties invisibles, et que je suis porté naturellement à croire que ce que je ne vois point n'est point. Il y a si longtemps que je juge de toutes choses sur le rapport de mes sens, que je vois bien que j'ai l'esprit rempli d'un nombre infini d'erreurs et de préjugés. Seigneur, pourquoi m'avez vous donné un corps qui me remplit de ténèbres, et qui me tire à tous moments hors de votre présence pour me répandre et me dissiper parmi les corps? Lorsque vous voyez, Seigneur, qu'on m'entraîne, arrêtez-moi à vos pieds. Apprenez-moi l'usage que je dois faire de mes sens, et continuez de me faire comprendre comment Dieu seul est la cause de tous ces effets, que j'attribuais à des vertus occultes d'une nature imaginaire.

XIII. Ton attention est encore trop faible et trop partagée pour mériter de comprendre clairement quel est précisément l'usage que tu dois faire de tes sens [1]. Sache néanmoins que tout ce qui ne passe à l'esprit que par le corps n'est que pour le corps; que les sens ne parlent juste que pour leur intérêt; et que si tu veux te servir de leur témoignage pour t'assurer de la vérité en elle-même, tu ne manqueras jamais de te tromper. Voilà ce que je te puis dire; mais tu n'es pas encore en état de le bien comprendre. A l'égard de la cause des effets naturels, si

[1] Cela est expliqué fort au long dans le premier livre de la *Recherche de la Vérité*.

tu continues de te rendre attentif, tu seras bientôt satisfait.

XIV. Tu es pleinement convaincu que Dieu seul meut les corps par la même action par laquelle il les produit ou les conserve successivement en différents lieux; et tu commences à croire qu'il ne se fait point de changement dans le monde matériel que par le mouvement des parties qui le composent. Ainsi, tu vois bien que Dieu fait tout comme cause véritable et comme cause générale; mais, outre la cause générale, il y en a une infinité de particulières; outre la cause véritable, il y en a de naturelles, et que tu dois appeler occasionnelles, pour ôter l'équivoque dangereux qui naît de la fausse idée que les philosophes ont de la nature. Écoute-moi attentivement.

XV. Dieu, pour former ou conserver le monde matériel, a établi certaines lois générales des communications des mouvements; je ne te dis point quelles elles sont, parce que cela ne t'est pas nécessaire; et il agit constamment selon ces lois. Si un corps en choque un autre selon un certain degré de vitesse, le choqué sera toujours mu de la même manière. Tu te peux assurer de cette vérité par mille et mille expériences. Tu pourrais même l'apprendre en consultant attentivement l'idée que tu as d'un Dieu infiniment sage, d'une cause générale, d'une nature immuable; car la conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs. Mais les principes abstraits t'embarrassent, car d'ordinaire il est plus facile de juger de la cause par les effets, que des effets par la nature de la cause. Cela supposé, lorsqu'un corps est en mouvement, il a certainement la force d'en mouvoir un autre, en conséquence des lois des communications des mouvements que Dieu suit constamment. On peut dire que ce corps est cause physique ou *naturelle* du mouvement qu'il communique, parce qu'il agit en conséquence des lois *naturelles*. Mais il n'en est nullement cause véritable. Ce n'est point une cause naturelle dans le sens de la philosophie des païens; ce n'est absolument qu'une cause *occasionnelle* qui détermine par le choc l'efficace de la loi générale selon laquelle doit agir une cause générale, une nature immuable, une sagesse infinie, qui prévoit toutes les suites de toutes les lois possibles, et qui sait former ses desseins sur le plus grand rapport de sagesse, de simplicité et de fécondité qu'il découvre entre les lois et l'ouvrage qu'elles doivent produire. Mais un jour je t'expliquerai cela plus au long.

XVI. De même on peut dire que le feu a la vertu d'échauffer, de brûler, de vitrifier, de blanchir certains corps et d'en noircir d'autres, de durcir la terre, et d'amollir et rendre fluide la cire, les minéraux, les métaux. Cela se peut dire: non qu'il y ait dans le feu quelque vertu ou quelque puissance véritable, mais parce qu'en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements, c'est une nécessité que le feu, dont les parties sont dans un mouvement continuel, ébranle celles du corps qui lui est exposé et par là l'échauffe; qu'il en fasse sortir d'abord les parties de l'eau comme les plus faciles à mouvoir, et par là le sèche; qu'il sépare ensuite et enlève les parties mêmes de ce corps, et par là le brûle; qu'il fasse glisser et polir les parties de la cendre, en laissant en tout sens passage à la matière subtile, et par là le vitrifie; qu'il durcisse la terre, en chassant l'eau qui la rendait molle, et rende la cire et les métaux mous, et même fluides, en séparant chaque partie de sa voisine, et les faisant toutes glisser les unes sur les autres en mille manières différentes.

XVII. Enfin, on peut dire que le soleil est la cause générale d'un nombre infini de biens que Dieu nous fait; car par sa chaleur il rend la terre féconde, et tous les animaux; et par sa lumière il nous met en état de pouvoir jouir en mille manières des objets qui nous environnent; mais il n'a de lui-même aucune vertu. Ce n'est que de la matière qui n'a de force que par le mouvement qui l'anime, et Dieu seul est la véritable cause de ce mouvement. Le soleil est cause de mille et mille effets admirables, mais cause occasionnelle, ou bien cause naturelle, *en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements*; car, mon fils, retiens bien ceci; Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples, les plus dignes de sa sagesse et de ses autres attributs.

XVIII. Les philosophes païens et presque tous les hommes s'imaginent que la lumière vient du soleil, et que le feu est la véritable cause de la chaleur qu'ils sentent dans son approche. L'action de mon père ne tombe point sous les sens, sa main toute-puissante est invisible; mais on ne peut regarder le soleil sans en être ébloui; et le feu qui se fait sentir par la chaleur se fait aussi voir par la lumière. Il ne peut y avoir d'effet sans cause, c'est une notion commune. Un homme tient un fruit entre ses mains; il le voit, il le goûte, et le trouve doux et agréable: à quoi attribuera-t-il cette douceur qu'au fruit? Que prendra-t-il pour la cause du bonheur dont il jouit en s'en nourrissant? Dieu ne paraît point devant lui, son opération n'a rien de sensible. Il ne pense point actuellement à Dieu; s'il y pense, ce n'est point pour chercher la cause du plaisir actuel dont il jouit, car il n'en est nullement en peine; ce fruit parle à tous ses sens, et ses sens satisfaits le séduisent; car qu'importe aux sens d'où viennent les plaisirs, pourvu qu'ils en goûtent? Cet homme a cru enfant, il a cru toute sa vie que la douceur et l'amertume étaient dans les fruits, et qu'ils avaient la force de se faire sentir à l'âme. Il a vécu avec des gens qui ont cru la même chose, ou du moins qui ont toujours parlé comme s'ils le croyaient véritablement. Pourra-t-il quitter ses préjugés, pourra-t-il les examiner, pourra-t-il seulement en douter? Cette pensée, mon fils, ne lui viendra pas seulement dans l'esprit. Et si, par piété ou par un principe de religion, il se croit obligé de dire que Dieu fait tout, il le dira de bouche, et même de bonne foi, mais sans savoir nettement ce qu'il dit. Il ne laissera pas d'attribuer aux créatures une force véritable pour agir. Dieu fera tout par un concours inintelligible, et les créatures par une force toute naturelle. Dieu fera tout; mais si tu examines de près son sentiment, ou tu

n'y comprendras rien, ou tu verras bien que Dieu a tout fait, mais que maintenant il laisse tout faire, et ne fait plus rien.

XIX. Je comprends, mon unique maître, qu'il n'y a rien de plus vrai que ce que vous me dites : j'en ai en moi-même des preuves personnelles. Jusqu'ici mes sens m'ont conduit ; jusqu'ici mes sens m'ont séduit. Nous ne sommes point de nous-mêmes capables de former, comme de nous-mêmes, aucune bonne pensée ; votre apôtre l'a dit, notre force, notre capacité vient de vous : vous nous éclairez ; mais hélas nos sens nous aveuglent ! Vous nous parlez dans le plus secret de nous-mêmes ; mais nos sens de leur côté nous tirent hors de nous et crient si haut, ils parlent si vivement et si agréablement, que nous n'entendons point votre voix ou que nous ne discernons point vos réponses. Dès que j'ouvre les yeux du corps, mon âme se répand au dehors, et tous les objets qui m'environnent me forcent à croire qu'ils ont véritablement la force d'agir les uns sur les autres et sur moi-même ; et j'ai toujours cru que, pour m'instruire sur ce sujet, je devais m'en tenir à de fausses et de trompeuses expériences. Seigneur, qui me délivrera de ce corps qui m'aveugle, mais de ce corps qui m'entraîne et qui me rend esclave des derniers des êtres ? de ce corps de péché qui non-seulement me représente les objets sensibles comme de vrais biens, mais qui me force encore à les aimer et à les rechercher ? Car enfin je crois bien maintenant que vous seul pouvez agir en moi ; mais je sens encore que j'ai de l'attachement pour ces objets que votre lumière me fait mépriser ; je sens que je les aime. Hélas ! les aimerais-je autant que vous, les aimerais-je plus que vous, pures et chastes délices des esprits, unique et véritable cause de mes biens, source féconde de mes lumières et de mes plaisirs ? aimerais-je plus que vous tous ces vains objets ? Je ne le crois pas ; mais quand je rentre en moi-même, je me trouve devant vous si corrompu, si infidèle, si misérable, que tout ce que je puis dire, c'est que je ne me connais pas. Sauveur des pécheurs, en quelque état que je sois, je ne puis rien sans vous ; ne m'oubliez pas.

SIXIÈME MÉDITATION.

C'est Dieu seul qui fait, comme cause véritable, par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, ce que les hommes font comme causes occasionnelles ou naturelles. En quoi consiste la puissance que les hommes ont de vouloir ou d'aimer le bien.

I. Mon unique maître, que la lumière intelligible est différente de cette lumière sensible qui se répand sur le corps ; et que les objets changent de face, de mérite et de prix, lorsqu'on les regarde successivement à l'une et à l'autre de ces deux lumières. Seigneur, il me semble que je vois maintenant deux mondes différents ; car lorsque j'ouvre les yeux du corps pour contempler l'univers, je découvre mille et mille beautés, et je trouve, pour ainsi dire, dans les parties qui le composent un nombre infini de petites divinités, qui, par leurs propres forces, font tous ces effets merveilleux qui m'éblouissent et qui m'enchantent. Mais lorsque je ferme les yeux et que je rentre en moi-même, alors votre lumière fait tout disparaître. Je ne vois plus qu'une matière impuissante : la terre devient tout stérile et sans beauté, toutes les couleurs et les autres qualités sensibles s'évanouissent, et le soleil même perd en un moment son éclat et sa chaleur.

II. Que les objets de nos sens sont vains et méprisables ! Comment peut-on les aimer ? Quel sujet a-t-on de les craindre ? C'est la puissance de la Divinité qu'il faut craindre et qu'il faut aimer, puisque rien ne se fait que par l'efficace de cette puissance. Mais on voit ces objets et on ne voit point cette puissance. Ainsi, on emploie tout le mouvement que Dieu donne à l'âme pour l'aimer, à courir vers ces vains objets et à les embrasser. Ce qu'on embrasse est un fantôme ; mais on l'embrasse avec plaisir quoiqu'il s'évanouisse incontinent ; et parce qu'on veut être heureux, et que le plaisir actuel rend actuellement heureux, on court sans cesse, on embrasse et on ne tient rien : toujours séduit, et toujours plein d'espérance ; toujours en action, et jamais content.

III. O vérité intérieure, que votre lumière rend les hommes ridicules ! Il me semble que je vois une troupe d'aveugles qui se sont mis en tête de chercher un trésor dans de vieilles ruines. Ardents, jaloux, inquiets, pleins d'espérance, privés de sens et de raison, ils fouillent sous des pierres qu'on a déjà remuées inutilement depuis six mille ans. Cependant lorsque votre lumière cesse de m'éclairer, je fais aussitôt comme eux, leur mouvement m'ébranle, leur ardeur m'agite : je cours, je m'inquiète, je me fatigue ; mais je me console par leur exemple et par la douceur que je goûte en faisant comme eux. Je sens même, tout persuadé que je suis de la vanité des biens qui passent, je sens, dis-je, qu'il faut autre chose que votre lumière pour me retenir dans l'empressement où je vois les autres. Seigneur, détournez ma vue de dessus la conduite et les actions des hommes, et faites disparaître les fantômes qui charment mes sens. Ma raison est faible : je vis trop d'opinion : je suis trop porté à l'imitation ; je ne puis vous consulter sans peine, et j'ouvre toujours les yeux avec plaisir.

IV. Il faut pourtant, mon fils, que tu surmontes ta paresse et tes plaisirs, si tu veux que je te réponde et que je t'instruise. Il faut que tu me consultes : la lumière que je répands mérite bien qu'on la demande ; et si tu ne renouvelles ton attention, tu ne comprendras rien de ce que je te vas dire, et tu oublieras même bientôt ce que je t'ai déjà appris ; fais donc quelque effort pour me suivre et pour mériter mes dons.

V. Tu es assez persuadé que la matière est une nature impuissante, qu'elle n'agit que par l'efficace du mouvement que je lui imprime ; mais je vois bien que tu n'es pas encore assez convaincu que les esprits n'ont nul pouvoir sur les corps ou sur les esprits inférieurs. Tu es toujours porté à croire que ton âme anime ton corps en ce sens que c'est d'elle qu'il reçoit tous les mouvements qui s'y produisent, ou du moins ceux qu'on appelle volontaires,

et qui dépendent effectivement de tes volontés. Renonce, mon fils, à tes préjugés, et ne juge jamais à l'égard des effets naturels qu'une chose soit l'effet d'une autre, à cause que l'expérience t'apprend qu'elle ne manque jamais de la suivre; car de tous les faux principes, c'est celui qui est le plus dangereux et le plus fécond en erreurs. Comme l'action de Dieu est toujours uniforme et constante, à cause que ses volontés sont immuables et ses lois inviolables, si tu suis ce faux principe, quoique Dieu fasse tout, tu en concluras qu'il ne fait rien. Tu jugeais autrefois que tes volontés produisaient tes idées à cause de la fidélité avec laquelle je les rends présentes à l'esprit selon ses désirs. Tu pensais que les corps qui se choquent sont la véritable cause du mouvement qu'ils se communiquent, parce que jamais les corps ne sont choqués sans être mus, et qu'ils ne sont jamais mus sans être choqués. Enfin, c'est par le même principe que tu jugeais que le feu produisait la chaleur, le soleil la lumière, et tous les objets qui t'environnent les changements que tu remarques en eux, et les sentiments agréables et désagréables, que tu as à leur occasion. Tu es encore aujourd'hui porté à croire que c'est l'âme qui communique au corps le mouvement et la vie, à cause que tu t'imagines que ce corps devient froid et immobile par l'absence de son âme; et tu penses être la véritable cause du mouvement de ton bras et de ta langue, parce que le mouvement de ces parties suit immédiatement tes désirs. Défais-toi entièrement de ce faux principe, ou ajoute aux fausses conséquences que tu en tires que les poireaux, les oignons et les choux sont ton bien. Manges-tu du pain, des confitures, des perdrix sans plaisir? mais le plaisir actuel rend actuellement heureux: regarde donc ces vains objets comme les véritables causes de ton bonheur. Justifie le dérèglement des voluptueux, aime les corps. Mais crains le feu, la peste, la fièvre : ce sont des divinités terribles; ils ont une véritable puissance de te rendre malheureux, et peut-être de t'anéantir. Ah! mon fils, autre est le principe qui doit régler le jugement des sens et les mouvements du corps par rapport aux biens nécessaires à la conservation de la vie; autre celui qui doit régler les jugements de l'esprit dans la recherche de la vérité, et les mouvements du cœur par rapport aux vrais biens, par rapport à la cause véritable du bien, et du mal. Tu ne peux trop t'appliquer à reconnaître la différence de ces deux principes. Écoute-moi donc avec toute l'attention dont tu es capable.

VI. Il est inutile d'ouvrir les yeux pour juger de l'efficace des créatures : toutes les expériences qu'on peut faire sur ce sujet sont trompeuses; la raison en est que Dieu agit toujours d'une manière uniforme et constante, et qu'il a dû établir dans le corps même les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ses lois. Les corps impénétrables, c'était leur choc qui devait servir de fondement aux lois générales des communications des mouvements, afin que l'action de Dieu, dans la nécessité du changement, changeât le moins qu'il était possible, afin qu'elle suivît constamment des lois simples et générales, afin qu'elle portât le caractère des attributs divins. Pour juger de l'efficace des créatures, il faut rentrer en soi-même et consulter leurs idées; et si l'on peut découvrir dans leurs idées quelque force ou quelque vertu, il faut la leur attribuer : car il faut attribuer aux êtres ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans les idées qui les représentent. Voilà le principe sur lequel tu dois examiner les objets qui t'environnent. Voilà le principe qui doit régler les jugements de ton esprit et les mouvements de ton cœur. L'autre principe ne doit régler que les jugements des sens et la conduite qui est nécessaire à la conservation de la vie. Il est indifférent pour le bien du corps de savoir si le feu contient ou ne contient pas, produit ou ne produit pas la chaleur. Ce n'est pas la raison qui doit régler les mouvements du corps; c'est l'expérience, c'est le sentiment, c'est l'instinct. On peut s'approcher du feu, si l'on se sent mieux lorsqu'on s'en approche; mais on ne doit aimer que par raison. Tout mouvement du cœur excité par les sens est déréglé; tout amour des corps est brutal, parce que tout jugement appuyé sur le principe que tu as suivi jusqu'à présent est extrêmement sujet à l'erreur.

VII. Si tu veux donc t'éclaircir, si ton âme donne à ton corps le mouvement et la vie, ou si tu remues ton bras ou ta langue comme cause véritable, tâche de découvrir dans l'idée de ton être s'il y a un rapport naturel et nécessaire entre tes volontés et le mouvement des parties de ton corps; ou du moins puisque l'idée que tu as de toi-même n'est pas claire, ainsi que je te le démontrerai quelque jour, juge de cette question par le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi : je te le permets. Car quoique tes sens te trompent toujours, ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi ne te trompe jamais. Ouvre les yeux de l'esprit, je vas t'éclairer et te délivrer de tes préjugés.

VIII. Lorsqu'on croit que l'âme donne au corps le mouvement et la vie, que c'est elle qui répand la chaleur dans tous les membres, qu'elle digère les aliments dans l'estomac et les distribue à toutes les autres parties; lorsqu'on croit toutes ces choses ou de semblables, à cause que tout cela cesse de se faire lorsque l'âme quitte le corps, on se trompe en deux manières, et dans le principe et dans les conclusions qu'on en tire. Car il est faux que l'absence de l'âme soit la cause de ce que le corps perd le mouvement et la chaleur. C'est au contraire à cause que le corps n'est plus propre à faire ses fonctions, que l'âme l'abandonne. A-t-on jamais vu que l'âme ait quitté un corps sain et entier? Qui t'a dit même que l'âme quitte le corps incontinent après qu'il est mort, ou sans mouvement. Les Égyptiens qui embaumaient les corps et les rendaient incorruptibles pour y fixer par là les âmes n'étaient pas de ton sentiment. Ils n'avaient pas raison; mais si tu concevais plus clairement qu'eux ce que c'est qu'une âme quitter un corps, tu verrais bien aussi que tu te trompes.

IX. Prends garde! Vois-tu quelque rapport entre les désirs d'une âme et la chaleur de son corps? D'où vient qu'un homme meurt de froid et demeure immobile, il n'est jamais sans son âme, principe de chaleur et de mouvement? Mais d'où vient que l'ardeur de la fièvre le dessèche et le brûle? Que n'arrête-t-il le mouvement de

son sang, s'il en est le maître? L'âme, diras-tu, n'est pas la cause de la chaleur étrangère; mais conçois-tu bien la différence de ces deux chaleurs étrangère et naturelle, et que l'âme, qui ne peut diminuer la première, puisse produire la seconde? Ne te donne pas, mon fils, la liberté d'assurer positivement ce que tu ne conçois nullement.

X. Mais je veux bien supposer que l'âme fasse tout dans le corps jusqu'à la digestion et à la distribution de la nourriture; je veux que tout dépende de son action, autant que le mouvement des mains, des pieds, de la langue en dépend : comment pourras-tu en conclure qu'elle a une véritable puissance sur son corps? La volonté que tu as de remuer le bras est toujours suivie de son effet; donc tu es la cause véritable de son mouvement. Ne vois-tu pas, mon fils, que tu supposes toujours comme vrai le principe que tu viens de reconnaître faux? Le feu ne te brûle jamais sans que tu souffres de la douleur; le feu n'est pas néanmoins la cause véritable de cette douleur: car tu demeures d'accord que Dieu seul est capable d'agir dans l'âme et de la rendre malheureuse.

XI. Écoute, mon fils; l'homme ne peut remuer le bras que les esprits animaux ne se répandent de certains muscles dans leurs *antagonistes;* qu'ils ne les gonflent et les raccourcissent, et ne tirent à eux les parties qui sont attachées par les tendons; en un mot, le bras ne peut se remuer sans qu'il arrive quelque changement dans les parties dont il est composé. Mais un paysan ou un joueur de gobelets qui ne sait point s'il a des muscles, des esprits animaux, ni ce qu'il faut faire pour remuer le bras, ne laisse pas de le remuer aussi savamment que le plus habile anatomiste. Peut-on faire, peut-on même vouloir ce qu'on ne sait point faire? Peut-on vouloir que les esprits animaux se répandent dans certains muscles, sans savoir si on a des esprits et des muscles? On peut vouloir remuer les doigts, parce qu'on voit et qu'on sait qu'on en a; mais peut-on vouloir pousser des esprits qu'on ne voit point et qu'on ne connaît point? Peut-on les transporter dans des muscles également inconnus, par les tuyaux des nerfs également invisibles, et choisir promptement et immanquablement celui qui répond au doigt qu'on veut remuer? Mais qu'on le veuille, mon fils : Ces esprits sont des corps. Souviens-toi de ce que je t'ai déjà dit : leur force mouvante, c'est l'action de Dieu, qui les crée et qui les conserve successivement en différents lieux; la volonté de l'homme ne peut vaincre l'action de Dieu; elle ne peut donc faire changer de place le plus petit de ces esprits; elle ne peut le mettre où Dieu ne le met pas, où Dieu ne le crée, où Dieu ne le conserve pas. Tes désirs ou tes efforts ne sont donc point les causes véritables qui produisent par leur efficace le mouvement de tes membres, puisque tes membres ne se remuent que par le moyen de ces esprits. Ce ne sont donc que des causes occasionnelles que Dieu a établies pour déterminer l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles tu as la puissance de remuer les membres de ton corps; et Dieu a établi ces lois pour plusieurs raisons considérables qui toutes néanmoins ont rapport à son grand ouvrage; il les a établies pour unir les esprits à des corps, et par leurs corps à ceux qui les environnent, et par là les unir tous entre eux et former des états et des sociétés particulières, et par là les rendre capables des sciences, de discipline, de religion, et par là fournir à Jésus-Christ et à ses membres mille moyens d'étendre la foi, d'instruire et de sanctifier les hommes, et de construire ainsi son grand ouvrage, l'Église future, laquelle, supposant la diversité des mérites et des sacrifices, il fallait que les hommes eussent une victime à sacrifier à Dieu, et qu'ils pussent par elle s'immoler eux-mêmes en mille manières différentes. Tout cela s'exécute, comme tu vois, en conséquence de ces lois par des voies simples, générales, uniformes et constantes, dignes de la sagesse de l'immutabilité et des autres attributs divins. Rien, mon fils, n'est plus digne de ton application et de tes recherches que la connaissance particulière de ces lois; leur simplicité et leur fécondité est admirable; mais je veux t'instruire des vérités de la religion qui te sont encore plus nécessaires : quelque jour tu contempleras à loisir la conduite de Dieu et la sagesse qu'il a répandue sur tous ses ouvrages.

XII. Prends donc garde, mon fils: puisque tu ne remues ton bras qu'en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, tes volontés sont par elles-mêmes entièrement inefficaces; car, puisque ton bras ne se remue que parce que Dieu a voulu qu'il se remuât toutes les fois que tu le voudrais toi-même, supposé que ton corps fût disposé à cela; lorsque tu remues le bras, il y a deux volontés qui concourent à son mouvement, celle de Dieu et la tienne. Or, il y a contradiction que Dieu veuille que ton bras soit remué et qu'il demeure immobile; tu es sûr qu'il y a une liaison nécessaire entre les volontés d'un être tout-puissant et leurs effets, et tu ne vois nul rapport entre tes désirs et leur exécution. Donc la force qui produit le mouvement vient de Dieu, en conséquence néanmoins de ta volonté par elle-même inefficace.

XIII. Si Dieu avait établi cette loi d'exécuter généralement tous tes désirs, alors la toute-puissance te serait donnée. Tu tirerais du néant des substances, lorsque tu le voudrais; mais tu serais bien vain et bien ridicule, si tu t'imaginais produire ces effets par l'efficace de tes volontés; tu aurais néanmoins les mêmes raisons de te dire créateur, que tu en as de croire que tu es véritablement moteur. Mais prends garde à ceci, supposé que Dieu, pour punir ton orgueil, ait établi cette loi, de faire toujours tout le contraire de ce que tu souhaites; je pense que, dans cette supposition, tu ne serais pas assez ridicule pour te glorifier de ta puissance. Néanmoins tes volontés, comme causes occasionnelles, détermineraient l'efficace de cette loi. Quoi! mon fils, à cause que Dieu est fidèle à exécuter tes volontés, et que par là il te communique sa puissance autant que tu en es capable, faut-il que tu t'en glorifies, faut-il que tu t'attribues une efficace qui n'est due qu'à lui?

XIV. Mais je vois bien ce qui te trompe encore, c'est que, pour remuer ton bras, il ne suffit pas que tu le veuilles, il faut pour cela que tu fasses quelque effort; et tu t'imagines que cet effort, dont tu as sentiment in-

térieur, est la cause véritable du mouvement qui le suit, parce que ce mouvement est fort et violent à proportion de la grandeur de ton effort. Mais, mon fils, vois-tu clairement qu'il y ait quelque rapport entre ce que tu appelles effort et la détermination des esprit animaux dans les tuyaux des nerfs qui servent aux mouvements que tu veux produire? Ne t'arrête plus au principe de tes erreurs, dont je t'ai déjà montré la fausseté en tant de manières. Crois ce que tu conçois clairement, et non pas ce que tu sens confusément; mais ne sens-tu pas même que souvent tes efforts sont impuissants? Autre chose est donc *effort* et autre chose *efficace*. Cela est assez étrange que ton effort, par lequel Dieu te marque ton impuissance et te fait mériter qu'il agisse en ta faveur soit la cause de ton orgueil et de ton ingratitude. Saches, mon fils, que tes efforts ne diffèrent de tes autres volontés pratiques que par les sentiments pénibles qui les accompagnent, et que Dieu, qui règle seul, selon certaines lois générales, les sentiments de l'âme par rapport à la conservation de la vie, doit faire sentir à l'âme de la faiblesse ou de la douleur et de la peine, lorsqu'il y a très-peu d'esprits animaux dans le corps, ou que les chairs des muscles sont incommodées par le travail.

XV. S'il est donc vrai que l'homme n'a point de puissance ni sur son corps ni sur ceux qui l'environnent; s'il est certain qu'il n'est point sa lumière à lui-même, et qu'il ne peut ni produire ni se représenter ses idées; en un mot, s'il n'a nul pouvoir véritable sur le monde matériel, ni sur le monde intelligible, de quoi pourra-t-il se glorifier? Voilà bien des sujets de vanité retranchés; mais il en reste encore. L'homme croit être le maître absolu de ses volontés, et il se trompe à cet égard en bien des manières. Je vais te marquer précisément en quoi consiste son pouvoir, afin que tu ne t'attribues rien qui ne t'appartienne. Écoute-moi sérieusement, ceci est encore de très-grande conséquence.

XVI. Il faut, mon fils, que tu saches que Dieu n'agit que pour lui, qu'il ne fait et ne conserve ton esprit que pour lui, et qu'ainsi il te transporte vers lui tant qu'il te conserve l'être[1]; que c'est ce mouvement naturel que Dieu imprime en toi sans cesse pour le bien en général, c'est-à-dire pour lui, qui est proprement ta volonté; car c'est ce qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Or, ce mouvement naturel est absolument invincible, tu n'en es nullement le maître. Il ne dépend pas de toi de vouloir être heureux et d'aimer le bien en général. Ainsi tu vois déjà bien qu'à cet égard tu n'es point le maître de ta volonté.

XVII. Dieu te porte invinciblement à aimer le bien en général, mais il ne te porte point invinciblement à aimer les biens particuliers. Ainsi tu es le maître de ta volonté à l'égard de ces biens. Ne t'imagine pas néanmoins que tu puisses comme cause véritable changer les déterminations de tes volontés à leur égard. Je vais t'expliquer en quoi consiste le pouvoir que tu as d'aimer différents biens, pouvoir misérable, pouvoir de pécher, car on ne doit aimer que Dieu comme son bien, ou la cause de sa perfection et de son bonheur.

XVIII. Dieu te porte sans cesse vers le bien en général; ce mouvement par lui-même est indéterminé. Tu découvres par la vue de l'esprit, ou tu goûtes par les sens un bien particulier; ou plutôt, séduit par tes sens ou par une lumière confuse, tu juges que tel objet est un bien: aussitôt ce mouvement indéterminé se détermine naturellement vers ce bien que tu connais ou que tu sens, et cela sans attendre que tu l'ordonnes; car ce mouvement est purement naturel. Ainsi tu ne peux être le maître de ton amour que tu ne le sois de tes sentiments ou de tes lumières; tu ne peux changer les mouvements de ton cœur qu'en changeant les idées du bien, car tu ne peux aimer que par l'amour naturel du bien.

XIX. Lorsque deux biens se présentent à ton esprit dans le même temps, et que l'un paraît meilleur que l'autre, si dans ce moment tu choisis et te détermines, tu aimeras nécessairement celui qui te paraîtra le meilleur, supposé que tu n'aies point d'autres vues et que tu veuilles absolument choisir; mais tu peux toujours suspendre ton consentement à l'égard des faux biens, ou les abandonner; tu peux toujours examiner et suspendre le jugement qui doit régler ton choix. Je suppose qu'alors la capacité que tu as de penser ne soit point toute remplie par des passions ou des sentiments trop vifs. Or, c'est ce pouvoir de suspendre ton consentement à l'égard des faux biens et de l'erreur qui dépend proprement de toi. Mais, prends garde! tu n'as ce pouvoir que par l'amour que Dieu t'imprime sans cesse pour le bien en général; car si tu peux ne point t'arrêter au faux bien et à l'erreur, c'est que tu as du mouvement pour aller plus loin. Mais, mon fils, tu ne suis pas toujours ce mouvement; tu t'arrêtes avant le temps[1]. Ainsi, les consentements qui ne sont qu'erreur et que péché sont uniquement de toi; car les consentements positifs qui tendent au bien ne sont point tant des consentements que des mouvements qui continuent, et que tu ne dissipes point par ta paresse et ta négligence; il n'est pas nécessaire que je t'explique ces choses plus au long.

XX. Comme tu peux suspendre ton consentement à l'égard des faux biens ou des idées confuses, il est visible que tu peux changer la situation ou la face que les choses ont prises dans ton esprit, et par là changer toutes les déterminations de tes volontés, parce que le bien qui paraissait le meilleur paraîtra le moindre, et ce qui était vraisemblable se trouvera faux. C'est la lumière et le sentiment qui déterminent positivement et naturellement l'amour. Or, tes volontés sont causes occasionnelles de tes lumières, et les objets qui frappent tes sens et le cours des esprits animaux sont causes occasionnelles de tes sentiments (par sentiments, j'entends ici généralement toutes les pensées où le corps a quelque part). Donc si tu suspens ton consentement, et que par ton attention tu examines les faces différentes des objets qui te sont présentés; ou même si tu le suspens

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, troisième discours.

[1] *Voyez* la *Réponse* à la deuxième objection du troisième chap. de la *Réponse* à la Diss. de M. A.

longtemps, et que la présence des objets on le cours fortuit des esprits change tes sentiments, tu te trouveras en tel état que tu n'auras que du mépris et de l'aversion pour un objet qui s'était rendu le maître de ton cœur.

XXI. Je ne te parle point, mon fils, du secours de ma grâce, quoique sans elle tu ne puisses rétablir ta liberté extrêmement affaiblie par les efforts continuels de la concupiscence. Humilie-toi de ton impuissance générale; reconnais que le pouvoir que tu as d'aimer et de faire le bien ne vient que du mouvement que je t'imprime, et tâche de suivre ce mouvement afin qu'il te conduise jusqu'au vrai bien pour lequel Dieu te l'a donné. Tu peux ne pas suivre ce mouvement; c'est là proprement ton pouvoir; mais l'effet de ce pouvoir ne peut être que l'erreur et le péché. Ne te glorifie donc pas de ce pouvoir, afin que ma grâce t'en délivre et que je te donne cette heureuse impuissance qui produit dans mes saints une joie incompréhensible.

XXII. Oui, mon Sauveur, je reconnais volontiers mon impuissance. Vous avez créé l'homme dans une liberté parfaite; vous lui avez donné le pouvoir de consentir au bien et au mal; mais, depuis sa chute, la concupiscence le rend impuissant au bien, si vous ne le fortifiez par le secours de votre grâce. Sauveur des pécheurs, venez me délivrer de cette fatale liberté que j'ai de mal faire, de la servitude du péché, de ce pouvoir que je n'ai que trop d'abuser du mouvement que Dieu ne me donne que pour m'élever jusqu'à lui. Mais, si je ne suis que faiblesse et qu'impuissance; si je ne suis point le maître absolu de mes volontés, comment pourrais je l'être des mouvements corporels qui en dépendent? Comment les objets sensibles auraient-ils la puissance d'agir en moi et sur les corps qui m'environnent? Non, Seigneur, la puissance qui donne l'être et le mouvement aux corps et aux esprits ne se trouve qu'en vous. Je ne reconnais point d'autre cause véritable que l'efficace de vos volontés. Toutes les créatures sont impuissantes: je ne les crains point, je ne les aime point. Soyez l'unique objet de mes pensées et la fin générale de tous les mouvements de mon cœur.

SEPTIÈME MÉDITATION.

DE LA SAGESSE, DE LA CONDUITE DE DIEU.

La sagesse de Dieu ne paraît pas seulement dans ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la manière dont il les exécute. D'où vient qu'il y a tant de monstres et d'irrégularités dans le monde. Comment Dieu permet le mal. Ce que c'est que la Providence. Il n'est pas permis de tenter Dieu. De la combinaison du naturel avec le moral, du moins dans les événements les plus généraux.

I. O mon unique maître, que mes sens me séduisent, et que le commerce du monde me remplit l'esprit de fausses idées! Que de fantômes, que d'illusions, que de chimères mon imagination me représente! O vérité éternelle, faites disparaître par l'éclat de votre lumière tout ce qui n'a point de corps ni de solidité; montrez-moi des objets réels; dissipez mes ténèbres; délivrez-moi de mes préjugés.

II. Lorsque j'ouvre les yeux pour considérer le monde visible, il me semble que j'y découvre tant de défauts, que je suis encore porté à croire ce que j'ai ouï dire tant de fois, que c'est l'ouvrage d'une nature aveugle, et qui agit sans dessein; car si elle agit quelquefois d'une manière qui marque une intelligence infinie, elle néglige aussi quelquefois de telle manière tout ce qu'elle fait, qu'il semble que c'est le hasard qui règle tout.

III. Certainement Dieu n'a pas fait le monde pour les poissons; et il y a plus de mers dans le monde que de terres habitables. A quoi servent à l'homme ces montagnes inaccessibles, ces sablons de l'Afrique et tant de terres stériles? Lorsque je considère nos *mappemondes* qui représentent la terre à peu près telle qu'elle est, je ne vois rien qui marque intelligence dans celui qui l'a formée. Je m'imagine, ou que ce n'est que le débris d'un ouvrage régulier, ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hasard ou d'une nature aveugle. Car enfin il n'y a nulle uniformité dans la situation des terres et des mers, et si j'examine seulement le cours des rivières, tout m'y paraît si irrégulier, que je ne puis croire qu'il soit réglé par quelque intelligence, ni que les eaux soient créées pour la commodité des hommes. Je vois des pays inhabitables faute d'eau, et tous les jours on corrige par des aquéducs les défauts de la nature, sans que vous croyiez qu'on insulte à votre sagesse. O Raison universelle des esprits, quel mystère cachez-vous sous une conduite qui paraît si peu régulière à ceux-mêmes qui vous consultent avec quelque attention!

IV. Prends garde, mon fils, tu proposes de ces difficultés qui sautent aux yeux de tout le monde, et dont néanmoins peu de personnes sont en état de comprendre la résolution. Tâche de te rendre extrêmement attentif à ce que je te vas dire.

V. Pour juger de la beauté d'un ouvrage et par là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut pas seulement considérer l'ouvrage en lui-même, il faut le comparer avec les voies par lesquelles on l'a formé. Un peintre a cru autrefois donner des marques suffisantes de son habileté, en traçant seulement un cercle, sans se servir du compas. C'est qu'en effet un tel cercle, quoiqu'imparfait en lui-même, fait plus d'honneur à celui qui le marque légèrement sur le papier, qu'une figure fort composée et fort régulière, décrite par le secours des instruments de mathématique. Pour juger de l'ouvrier par l'ouvrage, il ne faut donc pas tant considérer l'ouvrage que la manière d'agir de l'ouvrier. Or, comme les hommes grossiers et stupides ne voient que l'ouvrage de Dieu, et ne savent point la manière dont Dieu s'est servi pour la construire, les défauts visibles de l'ouvrage les frappent, et la sagesse incompréhensible des voies ne les porte point à en admirer l'auteur.

VI. A ne considérer que l'ouvrage en lui-même, il paraît y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moindre des insectes et des corps organisés que dans le reste du

monde. Mais à considérer et l'ouvrage et les voies de l'exécuter, apparemment il y a bien plus de sagesse dans la construction du monde que dans la formation d'un insecte.

VII. Lorsqu'on considère les corps organisés, la fin de l'ouvrier et sa sagesse paraissent en partie par la construction de la machine. On voit clairement que ce n'est point l'ouvrage du hasard. Tout y est formé dans un dessein déterminé et par des volontés particulières. Tout y est formé dans un dessein déterminé; car il est évident, par la situation et par la construction des yeux, qu'ils sont faits pour voir, et que toutes les parties qui composent le corps des animaux sont destinées à certains usages. Et tout y est formé par des volontés particulières; car les corps organisés ne peuvent être produits par les seules lois des communications des mouvements. Les lois de la nature ne peuvent que leur donner peu à peu leur accroissement ordinaire.

VIII Les lois générales des communications des mouvements se réduisent à ces deux-ci : la première, que les corps mus tendent à continuer leur mouvement en ligne droite; la seconde, que les corps qui se choquent se meuvent toujours du côté qu'ils sont moins pressés, et qu'ils seraient mus avec des vitesses réciproquement proportionnelles à leurs masses, si le ressort n'y changeait rien. Or, tu vois bien que ces deux lois, ou même d'autres semblables, ne peuvent pas former une machine dont les ressorts sont infinis, et dont chacun a ses usages. Ces lois ne peuvent produire d'un œuf informe un poulet ou un perdreau. Ces animaux doivent être déjà formés dans les œufs dont ils éclosent. Quand tu auras bien examiné ce que je te dis, tu en demeureras convaincu.

IX. Mais tout ce monde visible se conserve depuis tant d'années, et aurait pu même se former précisément tel qu'il est par les lois générales des communications des mouvements; supposé que les premières impressions du mouvement eussent eu certaines déterminations et certaine quantité de force que Dieu seul connaît. Il ne faut point d'intelligence dans les cieux pour en régler les mouvements. Il n'y a point dans les nues de divinité qui forme les orages et répande les pluies selon le besoin des laboureurs. Tout ce monde subsiste par l'efficace et la fécondité des lois de la nature que Dieu a établies, et selon lesquelles il agit sans cesse. Si les pluies rendent la terre féconde et si les grêles la ravagent; si la gelée et le soleil brûlent les plantes, et si la rosée les humecte et les rafraîchit, ne t'imagine pas que Dieu change de conduite. Tous ces effets opposés ne sont que des suites des mêmes lois naturelles; lois qui détruisent, qui renversent, qui dissipent, à cause de leur simplicité; mais en même temps si fécondes, qu'elles rétablissent ce qu'elles ont renversé; si fécondes, qu'elles couvrent de fruits et de fleurs les terres mêmes qu'elles ont ravagées par la gelée et par la grêle. Les sablons de l'Afrique, les déserts de l'Arabie, les vastes mers de l'Océan, les rochers inaccessibles, et ces montagnes toujours couvertes de neige, qui te paraissent être l'effet du hasard, sont des suites nécessaires de ces lois. Dieu, néanmoins, n'a point établi les lois de la nature à cause qu'elles devaient produire de semblables effets; il les a établies parce qu'étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former et de composer des ouvrages admirables.

X. Il y a plus de mers que de terres habitables; mais il y a assez de terres pour les hommes dont j'ai besoin pour former mon Église; car, mon fils, je te dirai quelque jour que tout a été fait et par moi et pour moi; et que tous les hommes qui viennent au monde ne sont que des matériaux que mon père me fournit, afin que je les sanctifie par ma grâce, et que j'en élève ce temple spirituel dans lequel Dieu habitera éternellement, et qui a été l'objet de son amour avant même la création du monde [1]. Mais l'ordre naturel me fournit assez de matériaux, et il y en a même beaucoup que je ne mettrai point en œuvre; car combien de païens, de mahométans et d'hérétiques dans le monde qui pourraient entrer dans l'Église, si l'ordre que je suis dans la construction de mon ouvrage me permettait de m'en servir! Sache donc qu'il n'y a que trop de terres habitables pour les hommes dont j'ai besoin pour construire mon ouvrage.

XI. Il est vrai que le monde visible serait plus parfait, si les terres et les mers faisaient des figures plus justes; si, étant plus petit, il pouvait entretenir autant d'hommes; si les pluies étaient plus régulières et les terres plus fécondes; en un mot, s'il n'y avait point tant de monstres et de désordres. Mais Dieu voulait nous apprendre que c'est le monde futur qui sera proprement son ouvrage ou l'objet de sa complaisance et le sujet de sa gloire.

XII. Le monde présent est un ouvrage négligé. C'est la demeure des pécheurs; il fallait que le désordre s'y rencontrât. L'homme n'est point tel que Dieu l'a fait; il fallait donc qu'il habitât des ruines, et que la terre qu'il cultive ne fût que le débris d'un monde plus parfait. Ces pointes de rochers au milieu des mers, et ces côtes escarpées qui les environnent, marquent assez que maintenant l'Océan inonde des terres écroulées. Il a fallu que l'irrégularité des saisons abrégeât la vie de ceux qui ne pensaient plus qu'au mal; et que la terre, ruinée et submergée par les eaux, portât jusqu'à la fin des siècles des marques sensibles de la vengeance divine. Ainsi le monde présent, considéré en lui-même, n'est point un ouvrage où la sagesse de Dieu paraisse telle qu'elle est, mais le monde présent, considéré par rapport à la simplicité des voies par lesquelles Dieu le conserve, considéré par rapport aux pécheurs qu'il punit et aux justes qu'il exerce et qu'il éprouve en mille manières, considéré par rapport au monde futur, dont il est la figure expresse par les événements les plus considérables; en un mot, le monde présent, considéré par rapport à toutes ses circonstances, est tel qu'il n'y a qu'une sagesse infinie qui en puisse comprendre toutes les beautés.

XIII. Que les philosophes païens attribuent à une nature aveugle les effets qui dépendent de l'action uniforme et constante de mon père; que les impies critiquent l'auteur d'un ouvrage sur des défauts accidentels; que les superstitieux ou les païens imaginent partout de fausses

[1] Ephés. 1, 4; Petr. 1, 20.

divinités qui se combattent incessamment, ce sont tous des ignorants et des insensés. Si la grêle brise des fruits avant qu'ils soient mûrs, ce n'est point l'effet ni d'une nature aveugle, ni d'un Dieu inconstant, ni enfin d'un méchant Dieu qui s'oppose aux desseins d'un Dieu bienfaisant. C'est uniquement que la simplicité des lois que Dieu a établies, et qu'il suit constamment, a nécessairement des suites fâcheuses à l'égard des hommes. Dieu a prévu ces suites, car il est sage; mais comme il est bon, il n'a pas établi ses lois pour de semblables effets. Il a établi les lois de la nature à cause de leur fécondité, et non point à cause de leur stérilité. Je te le répète encore, il les a établies, à cause qu'étant en très-petit nombre, elles ne laissent pas d'être assez fécondes pour fournir tout ce qui est nécessaire à son grand dessein, à la structure de ce temple spirituel, dont les fondements sont inébranlables, et dont je suis le souverain prêtre pour l'éternité, selon l'ordre irrévocable de Melchisédech [1].

XIV. O mon Sauveur! je vois bien que le principal des desseins de Dieu n'est point le monde présent; cet ouvrage paraît trop négligé, mille défauts le défigurent. Il y a trop d'irrégularités et de monstres parmi les corps, trop de malice et de désordre dans les esprits. Ce ne peut être là l'objet de la complaisance de celui qui n'aime que ce qui est conforme à l'ordre. Mais la providence de Dieu ne s'étend-elle pas jusqu'aux derniers des êtres? N'est-ce pas Dieu qui conduit tout, qui règle tout, qui dispose et arrange tout dans le monde présent comme dans le monde futur? Comment donc...

XV. Quoi! mon fils, tu ne comprends pas encore ce que je viens de t'exposer? Oui, c'est Dieu, et Dieu seul qui fait et qui règle tout; mais il suit constamment les mêmes lois; il agit toujours par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs; et comme les voies les plus simples sont les plus sages, il les suit toujours dans l'exécution de ses desseins, et il ne forme même ses desseins que sur la comparaison qu'il fait de tous les ouvrages possibles avec toutes les voies possibles d'exécuter chacun d'eux; car, comme son intelligence est infinie, il comprend clairement toutes les suites nécessaires qui dépendent de toutes les lois possibles; et comme il est infiniment sage, il ne manque pas de choisir le dessein qui a un plus grand rapport de fécondité, de beauté et de sagesse avec les voies capables de l'exécuter. C'est Dieu qui fait pleuvoir sur les sablons et dans la mer aussi bien que sur les terres ensemencées; c'est lui seul qui fait croître les fruits et qui les brise avant qu'ils soient mûrs; c'est lui seul qui produit les monstres aussi bien que les animaux parfaits; lui seul bâtit et renverse, détruit et répare, fait et règle tout. Mais il n'agit qu'en conséquence des causes occasionnelles qu'il a établies pour déterminer l'efficace de son action, et c'est là la cause des irrégularités qui se rencontrent dans son ouvrage. Il n'y a que Dieu qui remue les corps; mais il ne les remue que lorsqu'ils se choquent, et lorsqu'un corps est choqué, Dieu ne manque jamais à le remuer. Ainsi l'action de Dieu est toujours constante et uniforme; il suit toujours les lois très-simples qu'il a établies; et c'est l'uniformité de son action qui, dans certaines rencontres, a nécessairement des suites fâcheuses ou inutiles.

XVI. Une des lois que Dieu a établies pour unir aux corps les esprits, est que l'âme souffre de la douleur par rapport aux parties du corps qui sont blessées, et cela afin qu'on y remédie promptement. On a coupé le bras à un homme il y a trois mois, et cet homme ne laisse pas de sentir dans ce bras qu'il n'a plus les mêmes douleurs que s'il l'avait encore. D'où vient cela, mon fils, si ce n'est à cause que l'action de Dieu est toujours uniforme et constante? Car enfin c'est Dieu seul qui agit dans l'âme de l'homme, puisqu'il n'y a que celui qui donne l'être aux esprits qui puisse modifier diversement leur substance et les rendre malheureux. Mais comme il arrive dans le cerveau de cet homme le même changement que si son pouce était blessé, et que ce changement est la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la loi de l'union de l'âme avec le corps, il faut que Dieu lui fasse sentir la même douleur que s'il avait encore ce bras et que son pouce fût effectivement blessé. C'est par la même raison que l'imagination et les sens excitent à tous moments mille fausses et vaines pensées, et que l'on a dans le sommeil tant de représentations extravagantes et inutiles. Ainsi c'est Dieu qui fait et qui règle tout, mais selon les lois qu'il a établies après avoir prévu qu'elles avaient avec leur ouvrage un plus grand rapport de sagesse et de fécondité que toute autre loi avec tout autre ouvrage.

XVII. Or, la providence de Dieu consiste principalement en deux choses : la première, en ce qu'ayant pu d'abord déterminer les mouvements de telle manière qu'il y eût eu beaucoup d'irrégularités et de monstres, il a commencé en créant le monde et tout ce qu'il renferme à mouvoir la matière, par exemple, d'une manière qu'il y a le moins qu'il se puisse de désordres dans la nature et dans la combinaison de la nature avec la grâce; la deuxième, en ce que Dieu remédie par des miracles aux désordres qui arrivent en conséquence de la simplicité des lois naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande; car l'ordre est à l'égard de Dieu une loi dont il ne se dispense jamais.

XVIII. Ainsi Dieu a deux sortes de lois qui le règlent dans sa conduite : l'une est éternelle et nécessaire, et c'est l'ordre [2]; les autres sont arbitraires, et ce sont les lois générales de la nature et de la grâce; mais Dieu n'a établi ces dernières que parce que l'ordre demande qu'il agisse ainsi. De sorte que c'est l'ordre éternel, immuable, nécessaire, que je renferme comme personne divine et comme sagesse éternelle, qui est la loi que mon père consulte toujours, qu'il aime invinciblement, qu'il suit inviolablement, et par laquelle il a fait et conserve toutes choses.

XIX. Lorsque tu entends dire que Dieu permet certains désordres naturels, comme la génération des monstres, la mort violente d'un homme de bien ou quelque chose

[1] Hébr. 7.

[2] *Voyez* la *Réponse* au premier verset des *Réflexions philosophiques et théologiques* de M. A., troisième lettre.

de semblable, ne t'imagine pas qu'il y ait une nature à qui Dieu ait fait part de sa puissance et qu'il laisse quelquefois agir sans y prendre part, de la même manière qu'un prince laisse agir ses ministres et permet des désordres qu'il ne peut empêcher. C'est Dieu qui fait tout, et les biens et les maux; il fait tomber les ruines d'une maison sur le juste qui va secourir un misérable, aussi bien que sur un scélérat qui va égorger un homme de bien. Mais Dieu fait le bien et permet le mal, en ce sens qu'il veut directement et positivement le bien, et qu'il ne veut point le mal: je dis qu'il ne veut point le mal, car il n'a point établi les lois de la nature afin qu'elles produisissent des monstres, mais parce que, étant très-simples, elles doivent néanmoins produire un ouvrage admirable. C'est la beauté et la régularité de l'ouvrage que Dieu veut positivement; pour l'irrégularité qui s'y rencontre, il l'a prévue comme une suite nécessaire des lois naturelles, mais il ne l'a pas voulue; car si les mêmes lois eussent pu faire son ouvrage plus parfait et plus régulier qu'il n'est, il les aurait certainement établies. Ainsi Dieu veut positivement la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre; il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi les lois naturelles, et que c'est au contraire uniquement en conséquence des lois naturelles qu'arrive le mal. Il fait le bien parce qu'il veut que son ouvrage soit parfait; il fait le mal, non parce que positivement et directement il le veut faire, mais parce qu'il veut que sa manière d'agir soit simple, régulière, uniforme et constante, parce qu'il veut que sa conduite soit digne de lui et porte visiblement le caractère de ses attributs.

XX. Si Dieu agissait par des volontés particulières comme les intelligences bornées, il ne se trouverait point de monstres dans la nature, les pluies se répandraient sur les terres ensemencées plus abondamment que sur les sablons et dans la mer; un homme qui a perdu un bras n'y sentirait jamais de douleur; car je suppose que le dessein de Dieu soit de rendre par la pluie les terres fécondes et d'unir l'âme avec le corps par les sentiments qu'il produit en elle par rapport au corps. On ne pourrait point dire que Dieu permet certains malheurs ou certains désordres, qu'en supposant qu'il eût fait part de sa puissance à une nature déréglée et indépendante dans son action; on ne tenterait même jamais Dieu, ni même cette nature imaginaire, si l'on ne la suppose assujettie à certaines lois; car enfin si la conduite de Dieu ne devait point être uniforme et constante pour être sage et digne de lui, quel danger y aurait-il de se jeter par les fenêtres en se confiant à sa bonté? Mais parce que c'est Dieu seul qui fait tout, et qu'il doit agir d'une manière uniforme et constante, en suivant les lois générales qu'il s'est prescrites, on le tente lorsqu'on l'oblige, pour conserver son ouvrage, à faire des miracles ou à agir par des volontés particulières. On oppose sa bonté à sa sagesse; on lui déclare que son ouvrage va périr, s'il ne change lui-même de conduite; on augmente les dérèglements de la nature, s'il ne trouble lui-même sans raison la simplicité de ses voies.

XXI. O sagesse éternelle! que Dieu est admirable dans sa conduite! Comme c'est une marque certaine d'une intelligence infinie que de prévoir toutes les suites particulières des lois générales, je comprends bien présentement qu'il fallait que Dieu agît en conséquence de certaines lois, afin que sa conduite portât le caractère du principal de ses attributs. Entre les philosophes, ceux qui prétendent que Dieu a donné à tous les êtres certaines vertus ou facultés, et les premières impressions, afin qu'ils exécutent ensuite tous ses desseins sans qu'il s'en mêle davantage, donnent à Dieu beaucoup de sagesse et de prévoyance; mais ils blessent sa souveraineté par cette espèce d'indépendance qu'ils attribuent aux êtres créés; ceux au contraire qui prétendent que Dieu fait tout par des volontés particulières, et qu'il est appliqué à son ouvrage comme un horloger à une montre qui s'arrêterait à tous moments sans son secours, laissent à Dieu sa souveraineté et à la créature sa dépendance; mais ils ôtent au Créateur sa sagesse et rendent son ouvrage sujet à la critique et digne du dernier mépris; car pourquoi faire sentir la douleur dans un bras qu'on n'a plus, supposé que les sentiments doivent être réglés par rapport à la conservation du corps? Pourquoi répandre la pluie sur les terres stériles, s'il ne doit pleuvoir que pour rendre les terres fécondes? Cela ne peut-il pas faire croire que tout est conduit par une nature aveugle? Il n'y a, ce me semble, que la conduite que vous venez de m'expliquer qui porte le caractère d'une sagesse infinie et d'une souveraineté entière et absolue. Je suis pleinement convaincu que Dieu fait et conserve tout, et que ses voies sont très-simples et très-fécondes; qu'en suivant constamment très-peu de lois il produit une infinité d'ouvrages admirables.

XXII. O mon unique maître! j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre père que les effets ordinaires et naturels; mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs, que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Que ceux qui imaginent une nature pour principe des effets ordinaires, et qui jugent de toutes choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens, s'arrêtent à admirer les effets extraordinaires: ils ont besoin de miracles pour s'élever jusqu'à vous. Mais que ceux qui reconnaissent que vous êtes la cause unique de toutes choses adorent sans cesse votre sagesse dans la simplicité et dans la fécondité de vos voies. Vous êtes bien plus admirable lorsque vous couvrez la terre de fruits et de fleurs par les lois générales de la nature, que lorsque, par des volontés particulières, vous faites tomber le feu du ciel pour réduire en cendre des pécheurs et leurs villes. Mais si vous aviez tellement combiné le physique avec le moral, que le déluge universel et les autres événements considérables fussent des suites nécessaires des lois naturelles, qu'il y aurait, ce me semble, de sagesse dans votre conduite! N'y aurait-il pas bien plus de justesse et de prévoyance d'avoir établi des lois qui, outre une infinité d'effets admirables, auraient

ravagé la terre justement au temps que la corruption était générale, que d'avoir, par des volontés particulières et miraculeuses, fait monter les eaux jusque sur les plus hautes montagnes? O mon véritable et unique maître! n'est-ce point une suite nécessaire des lois naturelles que les terres, au temps du déluge, se soient écroulées dans les abîmes, et que les eaux sur lesquelles le monde est fondé aient été élevées et poussées jusque sur les plus hautes montagnes par la pesanteur de ces mêmes terres, lorsqu'elles s'abîmaient; car pour noyer les plus hautes montagnes de l'Arménie, il faudrait, ce me semble, quinze fois plus d'eaux que vous n'en avez créé. De plus, cet écoulement inégal des terres n'aurait-il pas pu changer la solidité et par conséquent le mouvement journalier de la terre; car l'endroit le plus solide ou le plus éloigné de son centre ayant plus de force pour continuer son mouvement doit nécessairement se mettre dans le plus grand cercle, et s'y conservant, lui donner ce mouvement du parallélisme qui donne tant de peine aux philosophes. Cette inégalité de terres écroulées, dont les unes sont plus proches du centre que les autres, n'aurait-elle pas alors pu rendre le plan de l'écliptique oblique à celui de l'équateur, et causer ainsi l'irrégularité des saisons pour abréger la vie à des hommes coupables alors de toutes sortes de crimes? En effet, il n'est point parlé de pluie avant le déluge [1]: c'était une fontaine, ou plutôt une vapeur ou une rosée, qui arrosait les terres et les rendait fécondes. Avant le déluge, Dieu n'avait point encore fait voir l'arc-en-ciel dans les nues [2], pour marque de son alliance avec les hommes. La surface de la terre étant uniforme et le printemps continuel, les vapeurs, selon les lois qui s'observent dans la nature, ne pouvaient pas tomber en pluies sur les lieux qu'habitaient les premiers hommes; elles devaient se répandre vers les pôles et les inonder.

XXIII. Mais ce déluge de feu qui arrivera à la fin des siècles, lorsque la malice des hommes sera à son comble, et que vous aurez donné la dernière perfection à votre Église; ce renversement universel et irréparable n'arrivera-t-il pas encore par la sage combinaison des lois de la nature avec celles de la grâce? Ce feu central, cette matière subtile que la terre renferme et qui met en feu tous les corps auxquels elle communique son mouvement, augmente peut-être à proportion de nos désordres; et la terre ne la pouvant plus contenir, elle se répandra sur nos campagnes, lorsque vous ne pourrez plus souffrir la grandeur et l'énormité de nos crimes. Les nouvelles étoiles, qui paraissent dans les cieux, ne sont-ce pas des planètes qui s'allument par la matière subtile, laquelle est trop abondante pour demeurer toute renfermée dans leur centre, et les lois de la nature qui en font disparaître quelques-unes en diminuant la matière subtile qui les environne et les rend éclatantes, ne peuvent-elles pas être si sagement combinées avec les lois de la grâce, que cette même matière subtile des étoiles obscurcies et réduites en planètes entre dans le tourbillon de notre terre et la mette en feu, justement au temps que vous aurez donné la dernière perfection à votre Église. O mon cher maître, est-ce que je m'égare, vous ne me répondez point sur tout ceci? Ne cessez pas, je vous prie, de m'instruire et de m'éclairer.

XXIV. Courage, mon fils, admire la conduite de ton Dieu. Suis les principes que je t'ai exposés; mais suspends ton jugement sur tes nouvelles réflexions. Malheur aux impies qui ne veulent point de miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la providence de Dieu; mais pour toi ne crains point de les diminuer; puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et faire paraître la sagesse de sa conduite. Sache néanmoins, mon cher disciple, que la simplicité des lois naturelles ne pouvant pas exécuter tout ce que l'ordre veut que Dieu fasse, il est nécessaire qu'il arrive quelquefois des miracles pour ajouter ce qui manquerait à son ouvrage [1], s'il n'agissait jamais par des volontés particulières, ou si quelque intelligence, en conséquence d'un ordre établi qui t'est inconnu, ne le déterminait à agir autrement que n'exigent les lois naturelles qui te sont connues.

HUITIÈME MÉDITATION.

Différence de la conduite de Dieu sous la loi et sous la grâce. Raisons des prières de l'Église. Qu'il ne faut pas s'attendre que Dieu fasse des miracles en notre faveur, et qu'on doit faire servir la nature à la grâce. Que les miracles sont souvent des suites de quelques lois générales.

I. O Dieu, que vous êtes grand, que vous êtes juste, que vous êtes bon, que vous êtes puissant! Que de sagesse dans votre conduite, que d'efficace dans votre action, que de simplicité, mais que de fécondité dans vos voies! Que toutes les intelligences vous admirent et vous louent d'avoir accommodé de telle manière les effets de votre puissance avec ceux de votre bonté et de votre justice, que souvent le pécheur se trouve puni immédiatement après son crime, et le juste délivré des malheurs qui lui paraissent inévitables. O Jésus! ma sagesse, ma raison, ma lumière, continuez de m'instruire et de me délivrer de mes préjugés.

II. Tu te trompes, mon fils [2], de croire que le pécheur soit souvent puni immédiatement après son crime. Cela arrive rarement, et les justes, dans cette vie, ne sont point exempts des dernières misères. La simplicité des lois naturelles ne permet pas que les péchés des particuliers soient souvent punis dès qu'ils sont commis; et l'ordre, qui est la règle immuable de ma providence, ne veut pas que les justes soient toujours délivrés des maux qui les pressent, quelques prières qu'ils fassent pour cela. Mes pères selon la chair ont crié vers le ciel dans leurs afflictions temporelles, et ils en ont été délivrés.

[1] Gen. 2, 5, 6.
[2] Gen. 9, 13.

[1] Méditation suivante, art. 20, 27, 28.
[2] Aug., *de Grat. nov. Test; ep. ad Honorat.*

C'était là la grâce de l'ancien Testament; mais la grâce du nouveau purifie souvent mes enfants selon l'esprit par des afflictions qui durent jusqu'à la fin de leur sacrifice.

III. Paul, mon apôtre [1], eût bien souhaité que je l'eusse délivré d'un mal qui le pressait. Il m'en priait souvent; mais je lui répondis que c'est dans l'infirmité que la vertu se perfectionne, et que ma grâce lui devait suffire; et depuis ce temps-là, il faisait sa joie de ses incommodités et de ses besoins. Les outrages et les persécutions le fortifiaient; et il tirait tant de forces de ses faiblesses, qu'il écrit par mon esprit aux Corinthiens, que lorsqu'il était faible, c'était alors qu'il se sentait fort et puissant.

IV. Moi-même, lorsque je consommais mon sacrifice par le plus cruel et le plus infâme des supplices [2], j'ai crié à mon père comme ayant été abandonné à la fureur et à la rage de mes ennemis. J'ai été traité, non comme un homme, mais comme un ver, comme l'opprobre des hommes, comme l'objet du mépris et de la haine de la lie du peuple. Vide d'esprits et de sang, couvert de blessures, rempli de confusion, cloué sur un bois infâme, élevé à la vue d'un peuple ingrat et qui m'outrageait, j'étais alors le parfait modèle des Chrétiens. Telle est la grâce du nouveau Testament. Ceux qui appartiennent à la nouvelle alliance ne sont plus de ce monde [3]. Ils y sont morts par le baptême. Ils vivent en Dieu d'une vie toute nouvelle avec moi qui suis leur chef: ils vivent de la vie éternelle; mais cette vie est cachée jusqu'à ce que je paraisse dans ma gloire. En un mot, ils ont droit aux biens éternels dont je jouis, mais ils ne doivent les posséder qu'après avoir souffert avec patience tous les maux de la vie présente.

V. Tu peux voir tous les jours que les plus gens de bien sont dans la dernière misère. Mais, excepté quelques saints extraordinaires, on ne voit pas dans l'ancien Testament que Dieu ait laissé les justes ni leurs enfants dans la pauvreté [4]. Je ne suis pas jeune, disait David, mais je n'ai point encore vu de juste abandonné ni ses enfants mendier leur pain. Dans un temps de famine ils seront dans l'abondance, mais les méchants périront. Ainsi la nouvelle alliance s'accommode parfaitement avec la simplicité des lois naturelles, qui cause tant de maux dans le monde; car, comme elle promet aux justes des biens éternels pour récompense de leur patience, il n'est point nécessaire que Dieu fasse souvent des miracles pour les délivrer de leurs maux présents, quelque grands qu'ils soient. Il suffit qu'il leur donne la grâce, avec laquelle ils puissent vaincre toutes les tentations qui naissent de l'ordre naturel. Au lieu que la première alliance ne donnant point par elle-même la grâce et ne promettant point les vrais biens, l'ordre, qui veut que toute prière faite avec foi soit exaucée, obligeait la bonté de Dieu à faire souvent ce qu'on appelle des miracles [1], et à troubler, du moins en apparence, la simplicité de ses voies, pour accorder aux Juifs, toujours un peu grossiers et charnels, ou ce qu'ils lui demandaient, ou l'équivalent : je dis toujours un peu grossiers et charnels, car la grâce ne leur était point donnée avec la même abondance qu'elle est donnée aux Chrétiens. Prends donc garde, mon fils, à ne point murmurer contre Dieu, lorsque tu te trouveras accablé de maux. Souviens-toi que tu appartiens à la nouvelle alliance [2]. Celui-là était maudit par la loi, qui est attaché en croix. Mais, sous la grâce, il faut la porter chaque jour, jusqu'à ce qu'on y soit attaché. Ce n'est plus l'instrument du supplice des impies, c'est la matière du feu qui doit consommer des victimes. Je l'ai honorée, je l'ai sanctifiée, j'ai rendu par elle tous les maux que les justes souffrent pour quelque temps, dignes d'une récompense qui ne finira jamais.

VI. Que les impies enragent et se désespèrent, lorsque la douleur les presse; et que les Chrétiens, qui ne savent point assez la différence qui est entre la grâce des deux alliances, s'imaginent qu'ils sont criminels à proportion qu'ils sont misérables. Pour toi, mon fils, que la joie ne te quitte jamais. Ne tremble que lorsque tu as en main l'autorité et la puissance, et ne crains la disette que lorsque tu te vois dans l'abondance de toutes choses.

VII. Afin que tu mérites les vrais biens, afin que tu possèdes Dieu, il est absolument nécessaire que tu combattes contre toi-même; car il semble qu'on travaille effectivement à sa propre ruine, lorsqu'on fait la guerre à sa passion dominante. On s'immole alors, on se sacrifie, on s'anéantit, on se réduit même dans un état pire que le néant; ce qui est impossible à la nature sans le secours de la grâce. Or, je donne bien plus de grâces à ceux qui sont dans l'approbre et dans la misère qu'à ceux qui vivent dans l'éclat des honneurs et dans l'abondance des richesses. Tous les justes, pauvres et riches, ont les secours nécessaires pour persévérer dans la justice; mais j'ai un soin particulier de ceux qui sont dans un état qui convient à des pécheurs. Ainsi tremble dans l'élévation, et que l'abondance t'inquiète; mais qu'une joie solide te pénètre et te console au milieu de tes misères [3]. J'ai choisi les pauvres, les faibles, les méprisables, les fous selon le monde, pour confondre les sages, les riches, les grands de la terre : pour apprendre aux hommes à ne se glorifier qu'en moi, qui leur ai été donné de Dieu pour être leur sagesse, leur justice, leur rédemption, et leur sanctification [4].

VIII. O Jésus! vous êtes véritablement ma sagesse et ma force; tout ce que vous me dites porte la lumière dans mon esprit et me pénètre le cœur. La prospérité des méchants ne m'ébranle plus; la misère des gens de bien ne me surprend plus. Que les philosophes arrêtent au dernier des cieux les soins et l'action de la Providence;

[1] 2 Cor. 12, 10.
[2] Math. 27, 46.
[3] Coll. 3, 3, 4.
[4] Junior fui, et enim senui et non vidi justum derelictum, etc. (*Psal.* 36.)

[1] *Infr.* art. 26, 27, 28, et les suivants.
[2] Gal. 3, v. 13.
[3] 1 Cor. 1, 26, 27, 28, etc.
[4] 1 Cor. 2, v. 6, 30, 31.

que les impies me disent malignement que vous êtes toujours du côté du plus fort. Ce sont des misérables qui ne connaissent rien dans vos voies. L'air décisif et railleur, et les manières insolentes et cavalières des faux savants ne m'imposeront jamais jusqu'à douter des sentiments que vous me donnez. Le partage des libertins, c'est l'ignorance, l'aveuglement, la brutalité et l'orgueil. Votre lumière les blesse; ils tournent la tête et ferment les yeux de peur d'en être frappés, et sont assez insolents pour critiquer l'ordre secret et merveilleux de votre conduite.

IX. Mais voici encore une difficulté qui me fait peine : si Dieu agit toujours par les voies les plus simples; s'il suit constamment les lois qu'il a une fois établies, n'est-ce pas en vain qu'on lui demande ses besoins, et que l'Église ordonne des prières publiques pour obtenir la pluie dans un temps de sécheresse et de stérilité? N'est-ce pas tenter Dieu, lui demander sans sujet un miracle, l'obliger de troubler l'ordre et la simplicité de ses voies, opposer, en un mot, sa bonté à sa sagesse, que de vouloir qu'il se presse de répandre la pluie avant que les lois qu'il a établies, et qu'il suit constamment, l'y obligent? J'avoue que cela m'embarasse encore.

X. Tu m'embarasses, mon fils, faute de comprendre distinctement ce que je t'ai déjà dit. Comprends donc que mon Père m'aime invinciblement, et que l'ordre immuable et nécessaire que je renferme comme Sagesse éternelle est, à l'égard de Dieu même, une loi inviolable. Or, l'ordre demande que toutes les actions méritoires soient récompensées. Les prières ne peuvent donc jamais être inutiles à ceux qui les font avec foi. Tout un peuple se trouve réduit à l'extrémité, si Dieu ne répand la pluie et ne fait un miracle en sa faveur; penses-tu qu'alors ce soit tenter Dieu que d'implorer son assistance? Sache, mon fils, que c'est tenter Dieu que de lui demander un miracle, lorsque sans miracle on peut se délivrer de quelque mal; car l'ordre ne permet pas que Dieu trouble l'uniformité et la simplicité de sa conduite, sans une nécessité pressante. Mais ce n'est point tenter Dieu que de lui demander, en général, un miracle, lorsque sans miracle on ne peut éviter de périr, ou d'être attaqué par des tentations très-dangereuses. J'appelle néanmoins miracle non-seulement tout ce que Dieu fait par des volontés particulières, mais encore tout ce qui n'est point une suite nécessaire des lois naturelles qui te sont connues et dont les effets sont communs.

XI. Mais quoique tu puisses demander à Dieu la pluie ou le beau temps, ne lui demande que rarement des choses qu'il ne t'est pas permis d'aimer ni de regarder comme ton bien; car je veux que tu aimes mon Père selon toute la capacité qu'il t'a donnée pour aimer le bien. Que les Juifs regardent comme de vrais biens les fruits de la terre : c'est là leur bénédiction. Mais pour toi demande-moi les vrais biens et la grâce de les mériter; demande-moi que je t'accorde l'honneur de souffrir pour la vérité, que je te donne part à ma croix et à mes douleurs, ou du moins que je te donne assez de patience pour souffrir, sans murmure, tous les maux de la vie présente.

XII. L'Église ordonne des prières publiques pour obtenir la pluie du ciel; mais cela regarde tout un peuple, dont il y en a beaucoup qui ne peuvent supporter les maux extrêmes, et entre lesquels il y a bien des pécheurs qui ne méritent pas de plus grandes grâces. Cette conduite apprend aux hommes que Dieu seul est le maître. Elle est proportionnée au plus grand nombre des Chrétiens, qui sans doute ont quelque chose de l'esprit juif. Enfin, il est rare que l'Église ordonne de semblables prières. Elle demande sans cesse les vrais biens pour ses enfants, mais ce n'est que dans la nécessité, et par rapport aux biens éternels, qu'elle leur souhaite les biens qui passent.

XIII. O mon unique maître, que dois-je donc penser de la conduite de ceux qui, sans avoir égard à l'ordre de la nature, s'imaginent qu'en toutes occasions vous devez les protéger d'une manière particulière? Est-ce la grandeur de leur foi, ou une confiance sotte et téméraire, qui leur fait mépriser les moyens humains? Ce sont souvent des personnes de piété; mais leur piété est-elle éclairée? Dois-je entrer dans leurs sentiments, et régler sur eux ma conduite?

XIV. Ne condamne personne en particulier, mais ne sois jamais de conduite extraordinaire. La piété de ceux qui prétendent être sous une protection de Dieu toute particulière et toute extrordinaire, peut souvent être sincère; mais communément elle n'est ni sage, ni éclairée. Elle est presque toujours remplie d'amour-propre et d'un orgueil secret, car l'orgueil et l'amour-propre rapportent à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Il semble même aux hommes que Dieu n'est bon qu'autant qu'il s'applique à leur faire du bien, et qu'il ne doit point s'arrêter aux règles de sa sagesse, lorsqu'il s'agit de les secourir. Mais souviens-toi que Dieu suit constamment les lois générales qu'il a très-sagement établies, et que, si tu veux qu'il te protége, tu dois te soumettre à ces mêmes lois.

XV. Remarque la conduite de l'apôtre des nations[1] : je lui avais promis, lorsqu'on le conduisait à Rome, que personne ne périrait par la tempête; cependant il agissait comme si son salut ne dépendait que de ses soins et de sa vigilance. Et moi-même, qui ai toujours été l'objet principal de la Providence divine, j'ai fui la fureur d'Hérode et des Juifs en plusieurs occasions, comme si j'avais manqué de confiance en la protection de mon Père. C'est tenter Dieu, que de mépriser les voies naturelles et les moyens humains. Il faut toujours s'en servir lorsqu'ils sont permis, et celui qui, sans une inspiration particulière, les néglige et se vante d'avoir Dieu pour protecteur, est un téméraire et un présomptueux, ou peut-être un fanatique et un insensé.

XVI. Que les hommes sont vains et ridicules, de s'imaginer que Dieu troublera sans raison l'ordre et la simplicité de ses voies pour s'accommoder à leur fantaisie, et qu'ils sont imprudents et téméraires dans la confiance qu'ils ont en moi! On peut, mon fils, se confier sur la

[1] Act. 27, 31, 32.

[2] Math. 2; Joan. 7, 1; Joan. 10, 39.

justice de sa cause; on peut attendre sa guérison du ciel. Oui, sans doute, puisque c'est Dieu qui fait tout; mais si l'on veut guérir, il faut prendre les remèdes lorsqu'on les croit éprouvés. Si l'on veut gagner son procès, il faut rechercher les pièces justificatives de son bon droit, et ne pas s'imaginer que Dieu fera des miracles en notre faveur.

XVII. Il est vrai que Dieu est bon, et qu'il fait de plus grands biens que n'est la santé ou le gain d'un procès à ceux qui, dans la simplicité de leur cœur, abandonnent à sa conduite le soin de leurs affaires et de leur santé, à cause qu'ils appréhendent que les soins de la vie ne les détournent de meilleures applications. Mais je ne parle pas de ceux qui méprisent et sacrifient les biens de la terre, et qui méritent par là, non l'abondance des richesses, mais l'abondance de la grâce qui conduit aux vrais biens; je parle du commun des hommes, qui, pleins d'un orgueil insupportable et de l'amour d'eux-mêmes, s'attendent que Dieu pense à leurs affaires, et s'en prennent à lui des malheurs qui leur arrivent, lorsque de leur côté ils vivent dans l'oisiveté et dans la paresse.

XVIII. Mais l'aveuglement le plus terrible, c'est qu'ils négligent même la grande affaire de leur salut, et s'en reposent entièrement sur la bonté de Dieu. Ils disent que c'est là mon affaire, qu'ils attendent tout de mes soins, et que, s'ils sont du nombre des prédestinés, Dieu saura bien les sanctifier, sans qu'il s'en inquiètent et qu'ils s'en troublent. Le salut, disent-ils, n'est nullement le prix de celui qui court, mais le bienfait de celui qui fait miséricorde. Dire que Dieu ne nous sauve point sans nous, c'est offenser sa puissance; et c'est se défier de sa bonté et manquer de foi, que de douter que Dieu nous aime, en celui qui rend dignes de sa complaisance les êtres les plus méprisables. Dieu veut sauver tous les hommes, personne ne peut résister à ses volontés : vivons disent-ils, en assurance. On honore par la confiance tous les attributs divins.

XIX. Ecoute, mon fils : Dieu veut sauver tous les hommes, mais par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs; et il n'y aura que ceux-là de sauvés, qui entreront dans l'ordre de ses voies. Je ne dois pas maintenant te parler de l'ordre de la grâce, je t'en entretiendrai quelque jour [1]. Je veux seulement te faire comprendre qu'on peut et qu'on doit faire servir la nature à la grâce ; et que souvent on se damne, parce qu'on s'imagine que ces deux ordres n'ont ensemble aucun rapport.

XX. Le mauvais temps, une maladie, ou quelque raison d'amour-propre empêchent un débauché d'aller chercher l'objet de sa passion : sa concupiscence n'étant point actuellement excitée, tel degré de grâce qui n'aurait aucun effet considérable dans d'autres circonstances est alors capable de le convertir. Tel persévère en grâce jusqu'à la mort, qui a vécu soixante ans dans le péché; et tel a vécu soixante ans en état de grâce, qui n'y persévère pas jusqu'à la mort. Ainsi la grâce de la conversion, et même celle de la persévérance, dépendent de la combinaison de l'ordre de la grâce avec celui de la nature. C'est la même chose de toutes les autres grâces; car toute grâce opère d'autant plus dans les cœurs, qu'elle y trouve moins d'obstacles; et maintenant il y a beaucoup d'obstacles qui sont des suites nécessaires des lois naturelles. Tel aurait supporté sa pauvreté en patience, s'il n'avait point trouvé en prise l'argent de son voisin et tel était assez touché de Dieu pour restituer un vol, si, dans le moment de la grâce, la présence d'un enfant n'avait réveillé l'amour paternel, ou quelqu'autre objet une autre passion endormie.

XXI. Or, si le salut dépend de la combinaison de la grâce avec la nature, il faut que les hommes s'appliquent à faire servir l'une à l'autre, afin que Dieu construise, pour ainsi dire, son ouvrage à moins de frais; en un mot, afin qu'il agisse par les voies les plus simples, ou de la manière la plus sage, la plus uniforme, la plus régulière; car, enfin, quoique Dieu veuille sauver tous les hommes, il ne sauvera effectivement que ceux qui pourront être sauvés, Dieu agissant comme il doit agir selon les règles incompréhensibles de sa sagesse.

XXII. Le dessein de Dieu dans son Église, c'est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Église soit ample, car *il veut que tous les hommes soient sauvés* [1]. Il veut qu'elle soit belle, car *la sanctification des hommes est ce qu'il souhaite le plus* [2]. Dieu aime donc la grandeur et la beauté de son ouvrage; mais il aime davantage les règles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes; mais il ne sauvera que ceux qu'il peut sauver, agissant comme il doit agir. C'est aux hommes à suivre ses voies. Dieu ne changera pas pour eux l'ordre, l'uniformité, la régularité de sa conduite. Il faut que l'action d'un Dieu porte le caractère des attributs divins.

XXIII. Ainsi, mon cher disciple, tâche de faire servir la nature à la grâce, si tu veux assurer ton salut. Évite avec soin tous les objets qui excitent les passions; fuis les plaisirs des sens : tu ne peux les goûter sans en devenir esclave, et tu peux les mépriser avant que de les avoir goûtés. Evite la compagnie des débauchés ; crains celle des grands; fuis les esprits contagieux et les faux savants. Parle peu; écoute peu les hommes; rentre souvent en toi-même; prie sans cesse. Et, afin que tu sois constant et fidèle dans tes exercices de piété, ne t'attends point que je t'excite incessamment à les faire. Mais fais-toi une loi inviolable de retraite et de prière à certaines heures du jour, afin que le son de l'heure venue suffise pour réveiller tes bonnes habitudes, tes habitudes te disposent à la prière; et qu'ainsi, faisant servir la nature à la grâce, du moins les pensées de prier te viennent en l'esprit par les lois générales et ordinaires, et sans que Dieu agisse en toi d'une manière particulière.

XXIV. Je comprends bien, mon souverain maître,

[1] *Médit.* 12, 13, 14, etc.
[2] *Traité de la Nature et de la Grâce*, deuxième partie du second discours.

[1] 1 Tim. 2, 4.
[2] 1 Thess. 4, 3.

que pour venir à bout de ses desseins, quels qu'ils puissent être, il ne faut pas s'attendre que Dieu fasse des miracles en notre faveur [1]. Agir par des volontés particulières me paraît présentement si peu digne d'un Être immuable et d'une intelligence qui n'a point de bornes, que je suis surpris que les miracles soient si communs. Je suis porté à croire que toutes ces histoires extraordinaires ne sont que l'effet de la faiblesse des imaginations superstitieuses, ou du moins que tout ce qui nous paraît miraculeux ne l'est pas.

XXV. D'ordinaire, mon fils, ce qui paraît miraculeux est effectivement tel qu'il paraît; mais tout ce qui est miraculeux n'est que rarement l'effet d'une volonté particulière de Dieu. C'est presque toujours l'effet de quelque loi générale, qui t'est inconnue, et que Dieu, par une volonté particulière, a établie pour produire des effets qui tendent au bien et à la perfection de son ouvrage.

XXVI. Miracle est un terme équivoque. Ou il se prend pour marquer un effet qui ne dépend point des lois générales connues aux hommes, ou plus généralement pour un effet qui ne dépend d'aucunes lois, ni connues ni inconnues. Si tu prends le terme de miracle dans le premier sens, il en arrive infiniment plus qu'on ne croit; mais il en arrive beaucoup moins, si tu le prends dans le second sens.

XXVII. Afin que tu conçoives ceci distinctement, souviens-toi que c'est Dieu qui fait tout par la force toute-puissante de sa volonté; qu'il n'y a que lui qui agisse par son efficace propre, et qu'il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant, par des lois générales, causes occasionnelles pour produire certains effets. Par exemple, Dieu t'a donné la puissance de remuer le bras, en ce qu'il a établi, par une des lois de l'union de l'âme avec le corps, que les esprits animaux se répandraient dans tes muscles dépendamment de tes volontés. Dieu a voulu et ne cesse point de vouloir que cela soit ainsi. Or, toutes les volontés de Dieu sont efficaces. C'est donc lui seul qui remue ton bras par l'efficace de sa volonté, mais en conséquence de tes désirs par eux mêmes inefficaces. Il a établi les lois naturelles de l'union de l'âme et du corps qu'il suit constamment, et par elles il te communique la puissance que tu as sur ton corps, et à ton corps celle qu'il a maintenant sur ton esprit; tu dois être pleinement convaincu de tout ceci après tout ce que je t'ai dit.

XXVIII. Or, Dieu a communiqué sa puissance à des intelligences que tu ne vois point, et cela par des lois qui te sont inconnues [2]; car tu sais bien que Dieu a soumis aux anges le monde présent, et qu'il m'a donné à moi, comme homme, toute puissance dans le ciel et sur la terre, non-seulement sur le monde présent, mais encore sur le monde futur [3]. Car c'est par les anges que Dieu a donné la loi et les biens que la loi promettait à ses observateurs; et c'est par moi qu'il a fait la nouvelle alliance, et qu'il a donné aux hommes toutes sortes de biens. Ainsi, tous les effets extraordinaires qui ne sont que des suites de mes désirs, ou de ceux des intelligences, sont des miracles à l'égard des hommes; mais ce ne sont point absolument des miracles. Ce sont des miracles dans le premier sens, mais non pas dans le second, puisqu'ils ne sont [1] point produits de Dieu par des volontés particulières, mais en conséquence des lois générales que Dieu a établies, en me communiquant et aux intelligences sa puissance, pour exécuter son ouvrage, par les causes secondes, d'une manière simple, régulière, constante, et qui porte le caractère de sa sagesse et de son immutabilité.

XXIX. Or, ni moi ni les anges ne désirons point sans de grandes raisons de produire des effets qui troublent l'ordre de la nature et qui surprennent le monde. Nous travaillons tous au même ouvrage. Je construis mon Église, et les anges sont mes ministres [2]. Mes désirs répandent la grâce dans les âmes, et l'action des anges ôte ou diminue les obstacles que les démons et la nature déréglée apportent à l'efficace de ma grâce. J'agis immédiatement dans les esprits par la lumière que j'y répands, et dans les cœurs par les sentiments spirituels dont je les touche afin de les porter au bien. Mes ministres n'agissent que sur les corps, auxquels les esprits ont plusieurs rapports; et ma mère et les saints intercèdent auprès de moi pour ceux qui les invoquent. Mais c'est l'ordre qui règle tous nos désirs. J'entends l'ordre immuable et nécessaire que je renferme comme sagesse éternelle; l'ordre qui est même la règle des volontés de mon père, et qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire. Car ne t'imagine pas que mon père, par des volontés particulières, détermine toutes mes volontés ni celles des anges et des saints. J'ai reçu comme homme toute puissance dans le ciel et sur la terre, et par conséquent j'ai la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres, et d'exécuter comme il me plaît l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire; mais l'ordre immuable est ma règle et ma loi inviolable. Je puis tout, mais je ne puis rien vouloir qui lui soit contraire. Dieu veut l'ordre immuable et nécessaire, d'une volonté immuable et nécessaire. On ne peut concevoir l'Être infiniment parfait sans amour pour l'ordre; et si on le suppose créateur de quelques esprits, on ne peut le concevoir sans la volonté que ces esprits se conforment à l'ordre. De sorte que c'est l'ordre en général qui est la règle de nos désirs, et non point certaines volontés particulières par lesquelles Dieu règle notre action et rend inutile la puissance qu'il nous a donnée; car la puissance des créatures ne consiste que dans la liberté de vouloir, puisqu'elles n'ont en elles-même aucune efficace. Ainsi, tout ce que nous faisons de miraculeux, Dieu l'exécute en conséquence des lois générales qu'il a établies, et qui te sont inconnues. Dieu n'agit par des volontés particulières que lorsque l'ordre le permet ou le demande, ce qui est extrêmement rare,

[1] *Voyez* la *Reponse* au premier verset des *Refl. phil. et theol. de M. Arnauld*, ch. 5.

[2] *Medit.* 6.

[3] *Voyez* la *Reponse à la la Dissertation de M. Arnauld*, et le dernier *Eclairciss.* du *Traite de la Nature et de la Grâce*.

[1] Hébr. 2, 5.; Math. 28, 18.

[2] Eph. 4, 16, ps. 90, 11, 12.

pour les raisons que je t'ai dites. L'ordre, mon fils, règle donc nos désirs ou notre action; mais comme tu n'as point de connaissance parfaite ni de l'ordre ni de l'ouvrage spirituel que nous construisons, il ne t'est pas possible de comprendre les raisons de notre conduite. Demeure ferme dans ce que tu conçois, tâche de t'en nourrir et de t'en entretenir, et par là de te rendre digne que je continue de t'instruire.

XXX. Je vous rends grâces, mon unique maître, de toutes les lumières que vous me donnez. Hélas! quand sera-ce que je pourrai contempler la beauté de la maison de Dieu, et admirer la sagesse de votre conduite dans la construction de votre ouvrage! Si la sagesse de Salomon surprit la reine de Saba; si la vue du temple et de l'ordre merveilleux qu'on y observait la remplit d'étonnement; en un mot, si ce qui n'était que la figure du temple spirituel que vous construisez à la gloire de votre père enlevait l'esprit d'une reine si sage et si éclairée, que dois-je penser de la réalité même? Quand sera-ce que je m'écrierai comme cette illustre princesse dans les mouvements d'une sainte joie : « Verus est sermo quem audivi « in terrâ meâ super sermonibus tuis et sapientiâ tuâ, « et non credebam narrantibus mihi donec ipsa veni, et « vidi oculis meis, et probavi quod media pars mihi « nunciata non fuerit. Major est sapientia et opera tua « quàm rumor quem audivi. Beati viri tui et beati servi « tui qui stant coram te semper, et audiunt sapientiam « tuam. Sit Dominus tuus benedictus cui complacuisti, « et posuit te super thronum Israël. (3, Reg. 10.) »

NEUVIEME MEDITATION.

De la puissance de Dieu. Que la création est possible : deux causes de l'erreur de certains philosophes sur ce sujet : la première, qu'on n'a point d'idée claire de puissance; la seconde, que l'étendue intelligible est éternelle et infinie, mais que l'étendue matérielle est créée. Que les esprits ne sont point des modifications particulières de la raison universelle; que n'ayant point d'idée claire de notre âme, nous ne pouvons éclaircir les difficultés qui la regardent.

I. O Verbe éternel, votre substance intelligible est infinie, nul esprit fini ne peut la comprendre; mais tout esprit peut et doit s'en nourrir, car j'ai appris que vous êtes seul la nourriture, la vie, la raison de toutes les intelligences. Vous êtes même le Verbe ou la raison du Père aussi bien que la nôtre, quoique d'une manière fort différente. Ainsi, bien que je ne puisse comprendre la sagesse infinie que Dieu suit dans sa conduite, j'en puis toujours apprendre quelque chose en vous consultant. J'ai maintenant une difficulté qui m'embarrasse, et que je vous prie de m'éclaircir. Comment se peut-il faire que vous ayez tiré du néant cette masse de matière qui semble n'avoir point de bornes, et de laquelle vous avez formé ce monde visible? Y a-t-il quelque rapport entre le néant et la substance matérielle, et de rien se peut-il jamais faire quelque chose? On dit que nous tirons du néant notre origine; mais, bien loin de comprendre cette vérité, je ne vois rien qui me la rende vraisemblable : car le néant et l'être sont deux termes que mon esprit ne peut joindre, et entre lesquels il ne peut découvrir aucun rapport.

II. Il n'y a point aussi, mon cher fils, de rapport entre le néant et l'être; et ce n'est point du néant que tu tires ton origine. C'est moi qui suis le principe de toutes choses; et c'est par la puissance infinie de Dieu que les créatures reçoivent leur existence. Tu voudrais bien comprendre comment la volonté de mon Père a tant d'efficace, qu'elle donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain que tu te tourmentes pour le savoir. Ne t'ai-je pas déjà dit que tu ne devais me consulter que sur ce que je renferme en qualité de Sagesse éternelle et de Raison universelle des esprits? Lorsque tu m'as interrogé sur la conduite de Dieu, ne t'ai-je pas répondu à proportion que je te trouvais capable de porter ces grandes vérités? Tu me demandais alors ce que je te devais donner en qualité de sagesse et de raison universelle des esprits. Mais tu veux savoir pourquoi une chose existe de cela seul que Dieu le veut. Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie, qui donne et conserve l'être à toutes choses. Je n'ai point maintenant de réponse à te faire qui soit capable de te contenter. Ta demande est indiscrette. Tu me consultes sur la puissance de Dieu; consulte-moi sur sa sagesse, si tu veux que je te satisfasse maintenant. Je ne donne point aux hommes d'idée distincte, qui réponde au mot de puissance ou d'efficace, parce que Dieu n'a point donné de puissance véritable aux créatures, et que je ne dois donner des idées que pour faire connaître les ouvrages de Dieu et la sagesse de sa conduite. Les hommes remuent leur bras par une puissance qui ne leur appartient pas, et qui doit leur être inconnue. Tu ne découvriras jamais de rapport entre la volonté des intelligences et les moindres effets; car, même si tu crois que Dieu fait ce qu'il veut, ce n'est point que tu voies clairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et les effets, puisque tu ne sais pas même ce que c'est que la volonté de Dieu; mais c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas tout-puissant, si ses volontés absolues demeuraient inefficaces.

III. Que les philosophes sont stupides et ridicules! Ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils bien que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu? S'ils y prennent garde, ils ne conçoivent pas plus clairement l'un que l'autre, puisqu'ils n'ont point d'idée claire d'efficace ou de puissance. De sorte que s'ils suivaient leur faux principe, ils devraient assurer que Dieu n'est pas même assez puissant pour donner le mouvement à la matière. Mais cette fausse conclusion les engagerait dans des sentiments si impertinents et si impies, qu'ils deviendraient bientôt l'objet du mépris et de l'indignation des personnes même les moins éclairées; car ils se trouveraient bientôt réduits à soutenir qu'il n'y a point de mouvement ou de changement dans le monde,

ou bien que tous ces changements n'ont point de cause qui les produise, ni de sagesse qui les règle.

IV. Mais puisque tu souhaites quelques preuves que la matière n'est point incréée, je vais te le démontrer sans te donner d'idée claire ni de puissance ni d'efficace. N'attends pas néanmoins de preuve positive qui répande dans ton esprit la lumière et l'évidence. Cela ne se peut sans le secours des idées claires. Attends-toi à des preuves négatives, mais assez fortes pour te persuader invinciblement de la vérité dont tu es en doute.

V. Si la matière était incréée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en former aucune chose; car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger avec sagesse sans la connaître. Or, Dieu ne peut la connaître s'il ne lui donne l'être; car Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même; rien ne peut agir en lui ni l'éclairer. Si Dieu ne voyait donc point en lui-même, et par la connaissance qu'il a de ses volontés, l'existence de la matière, elle lui serait éternellement inconnue. Il ne pourrait donc pas l'arranger avec ordre ni en former aucun ouvrage. Or, tes philosophes demeurent d'accord aussi bien que toi que Dieu peut remuer les corps. Ainsi, quoiqu'ils n'aient point d'idée claire de puissance ou d'efficace, quoiqu'ils ne voient nulle liaison entre la volonté de Dieu et la production des créatures, ils doivent reconnaître que Dieu a créé la matière, s'ils ne veulent le rendre impuissant et ignorant, ce qui est corrompre l'idée qu'on a de lui et nier son existence.

VI. Si tu avais, mon cher disciple, une idée claire d'efficace ou de puissance, tu verrais clairement que la matière serait immobile si elle était incréée, parce que les corps ne sont capables de mouvement que parce que celui qui leur donne l'être le peut faire successivement en différents lieux aussi bien que dans le même; car ne t'imagine pas que Dieu fasse les corps, et qu'ensuite il leur communique une force mouvante pour les mettre en mouvement. Repasse dans ton esprit les vérités que je t'ai démontrées[1]. La force mouvante des corps ne consiste que dans l'efficace de la volonté de celui qui leur donne l'être incessamment et successivement en différents lieux. La création et la conservation ne font qu'une même action. Les corps sont parce que Dieu veut qu'ils soient; ils continuent d'être parce que Dieu continue de vouloir qu'ils soient: car si Dieu cessait de vouloir qu'ils fussent ils cesseraient d'être, autrement ils seraient indépendants; Dieu ne pourrait même les anéantir, le néant ne pouvant être l'objet d'une volonté positive de Dieu. Enfin ils sont en mouvement parce que Dieu veut qu'ils soient successivement en différents endroits. De sorte que, si Dieu ne donnait point l'être à la matière, il ne pourrait point la mouvoir, puisque, pour donner l'être de telle ou telle manière, il faut premièrement pouvoir donner l'être.

VII. Mais comme les hommes s'imaginent qu'ils ont véritablement la puissance de remuer les corps, et qu'ils n'ont point celle de les produire, ils jugent que mouvoir et créer sont des effets de deux puissances bien différentes; que celle de mouvoir n'est pas fort grande, mais que celle de créer est infinie; et certains philosophes, qui prétendent raffiner sur les sentiments des autres, jugent témérairement que Dieu a la puissance de remuer les corps sans avoir celle de leur donner l'être, ce qui est la plus fausse de toutes les opinions. Tu dois être pleinement convaincu de tout ceci, si tu as bien compris que, hors de Dieu, il n'y a point de puissance véritable[1], et que toute efficace, quelque petite qu'on la suppose, est quelque chose de divin et d'infini.

VIII. Il y a encore une raison qui porte les hommes à croire que la matière est incréée, c'est que, quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, ils conçoivent que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire. De sorte que, confondant la matière avec ces espaces, parce qu'effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue, ils regardent la matière comme un être éternel.

IX. Mais tu dois distinguer deux espèces d'étendue, l'une intelligible, l'autre matérielle: l'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire[2]; c'est l'immensité de l'Être divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif, d'une matière immense; c'est en un mot l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles; c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini; c'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit, ni se représenter à lui: elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible[3]; elle n'est visible et sensible que parce qu'à la présence des corps Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible, et la lui rend sensible par les différentes couleurs ou les autres sensations qui ne sont que des modifications de ton être; car il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits, il n'y a que lui qui puisse les éclairer et les toucher.

X. L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé; et bien loin que tu l'apperçoives comme un être nécessaire[4], il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et peut cesser d'être; il a certaines bornes, qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir et il est invisible, et tu lui attribues ce que tu apperçois lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne. Prends-donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie. Crois ce que tu vois, mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose soit immense, éternelle, nécessaire; n'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur, et ne confonds pas ma sub-

[1] *Méd.* 5.

[1] *Méd.* 5.

[2] *Voyez* les *Entretiens sur la Métaphysique*, entr. 8, n. 8.

[3] *Voyez* le deuxième *Entretien sur la mort*.

[4] *Recherche de la Vérité*, éclaircissement sur l'existence des corps.

stance, que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage, que je produis avec le Père et le Saint-Esprit par une action entièrement libre.

XI O mon unique maître! voilà, ce me semble, mes doutes éclaircis. J'attribuais au monde matériel ce que je découvrais dans le monde intelligible, et je trouvais assez raisonnables les sentiments téméraires et impies qu'ont quelques philosophes sur l'efficace de vos volontés. J'avoue que je jugeais sans raison de la puissance de Dieu, puisque j'en jugeais sans idée. Mais, je vous prie, n'avais-je pas quelque sujet de croire que l'étendue est éternelle? Ne doit-on pas juger des choses par leurs idées? en peut-on même juger autrement? Et puisque je ne puis m'empêcher de regarder l'étendue intelligible comme immense, éternelle, nécessaire, n'avais-je pas sujet de penser que l'étendue matérielle a tous les mêmes attributs?

XII. Il faut, mon cher disciple, juger des choses par leurs idées; on ne doit en juger que par là. Mais cela regarde leurs attributs essentiels et nullement les circonstances de leur existence. L'idée que tu as de l'étendue te la représente divisible, mobile, impénétrable: juge sans crainte qu'elle a essentiellement ces propriétés; mais ne juge pas qu'elle soit immense ni éternelle; elle peut n'être point du tout ou avoir des bornes fort étroites. Tu n'as pas raison de croire qu'il y ait seulement un pied d'étendue matérielle, quoique tu aies présente à l'esprit une immensité infinie d'étendue intelligible; bien loin que tu en doives juger que le monde est infini, comme font quelques philosophes. Ne juges pas non plus que le monde est éternel, à cause que tu regardes l'étendue intelligible comme un être nécessaire dont la durée n'a point de commencement et ne peut avoir de fin; car, quoique tu doives juger de l'essence des êtres par les idées qui les représentent, tu ne dois jamais juger par elles de leur existence.

XIII. Qu'il est dangereux, mon fils, principalement dans la métaphysique, de ne comprendre les choses qu'à demi. On croit souvent en savoir assez pour en juger, lors même qu'on n'y comprend rien; et les moindres erreurs, dans cette partie de la philosophie, sont d'une conséquence infinie. Le misérable Spinosa a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé! Plus on raisonne juste, plus on s'égare lorsqu'on suit un faux principe. Un homme qui raisonne mal peut se redresser et reprendre par hasard et par préjugé les routes communes; mais un homme exact et téméraire suit constamment l'erreur et se perd sans ressource, jamais l'erreur ne conduisant par elle-même à la vérité.

XIV. O mon Jésus! ne m'abandonnez jamais; que votre lumière conduise tous mes pas et règle toutes mes réflexions. Laissez-moi plutôt dans la simplicité de mon ignorance, soumis à l'autorité de votre parole et sous la conduite de ma mère, votre chère épouse, que de me faire part de cette lumière qui éblouit et qui enfle les esprits lorsqu'ils manquent de charité et d'humilité. Les vérités métaphysiques sont sublimes et délicates, et il est difficile à des hommes pétris de chair et de sang de s'arrêter ferme à la contemplation de ces vérités: leur imagination les séduit, et, prenant pour des principes incontestables des sentiments qui flattent quelqu'une de leurs passions, imprudents, téméraires, impies, ils se font des systèmes qui renversent les fondements de la foi. O mon Sauveur! faites-moi toujours bien distinguer le vrai du vraisemblable, et fortifiez mon attention afin que je ne consente jamais à rien avant que j'y sois forcé par l'évidence de votre lumière ou par l'autorité de votre parole! Mon corps appesantit mon esprit lorsqu'il s'élève aux vérités abstraites; il ne trouve point de prise dans des pensées qui n'ont rien de sensible, et, fatigué par ses efforts, il se repose et tâche de se consoler par une possession imaginaire de la vérité. Soutenez-moi dans mes recherches; formez en moi des désirs assez grands pour mériter d'être exaucés, ou du moins si mon amour pour la vérité n'est ni assez ardent, ni assez pur pour la mériter, ne souffrez pas que, séduit par l'erreur, je vive content et sans inquiétude.

XV. O ma force et ma lumière! puis-je obtenir de vous de savoir ce que je suis et ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connaître la vérité et d'aimer le bien? Je suis, mais depuis quel temps? Suis-je éternel, cesserai-je d'être? Je suis, mais que suis-je? Je pense, mais comment? Je sens que je veux, mais quoi, je ne connais point clairement ce que c'est que vouloir? Quand je pense aux corps, je vois bien ce dont ils sont capables; je les compare entre eux et j'en découvre les rapports. Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur, je le sais; mais avant que de la souffrir je ne comprenais pas que ma substance en fût capable; et dans le temps même que je la souffre je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne; en un mot, je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paraît inintelligible; et si vous ne m'éclairez de votre lumière, l'amour que j'ai pour la vérité me précipitera dans quelque erreur; car je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'Être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle.

XVI. Ah! mon fils, que tu conduis mal tes pensées, et que tu serais téméraire si tu entrais le moins du monde dans des sentiments si impies et si bizarres. Le méchant esprit qui les a publiés croyait la création impossible, et c'est ce faux principe qui l'a engagé dans ces erreurs; mais, pour toi, ne t'ai-je pas démontré qu'il est nécessaire d'attribuer à Dieu une puissance infinie, quoiqu'on n'en ait point d'idée claire? Ne crois, mon fils, que ce que tu conçois clairement, et ne quitte jamais les sentiments communs pour quelques raisons vraisemblables. Tu me demandes maintenant des lumières que je ne suis pas résolu de te communiquer. Mais, pour te contenter, je veux bien te rendre raison pourquoi je ne te donne point ce que tu me demandes. Écoute-moi.

XVII. Tu peux connaître les choses en deux manières, ou par sentiment ou par idée. Le sentiment n'éclaire point l'esprit, mais les idées répandent tant de lumières

qu'il ne tient qu'à ceux qui les contemplent de découvrir toutes les propriétés des objets qu'elles représentent. La raison pour laquelle tu connais si clairement l'étendue et toutes les modifications dont elle est capable, c'est que tu en as une idée claire; si tu peux comparer des grandeurs entre elles et en mesurer exactement les rapports, si tu sais que le carré de la diagonale d'un carré est double de ce carré, et que cette diagonale est incommensurable avec ses côtés, c'est que tu as une idée claire de l'étendue, et qu'en la contemplant tu peux en découvrir les rapports. Or, tu as une idée claire de l'étendue, parce que je te découvre l'étendue intelligible que je renferme, comme je t'ai déjà dit, et sur laquelle l'étendue matérielle est formée. Tu ne peux pas manquer de lumière lorsque tu vois ma substance qui seule éclaire toutes les intelligences; et si tu recherchais avec quelque attention les rapports de l'étendue, tu en découvrirais un si grand nombre, et tu verrais qu'il en resterait encore tant d'autres à découvrir, que tu demeurerais pleinement convaincu que, si tu es dans l'ignorance d'un nombre infini de vérités géométriques, cela ne vient nullement du défaut de ton idée, mais uniquement de la faiblesse et de la petitesse de ton esprit. Ainsi les idées pures éclairent parfaitement l'esprit, et par elles on peut satisfaire sa curiosité à l'égard des objets qu'elles représentent.

XVIII. Mais il n'en est pas de même des idées sensibles: les sens te trompent toujours, et le sentiment intérieur que tu as de toi-même n'est jamais accompagné de lumière. Tu me demandes que je t'apprenne ce que c'est que ta substance, ta pensée, ton désir, ta douleur. Tu ne peux connaître clairement ces choses, jusqu'à ce que je te fasse contempler l'idée de ton être, en te découvrant ce qui est en moi qui te représente; car, hors de moi, rien n'est intelligible. Tu ne peux être ta lumière à toi-même ni quelque intelligence que ce puisse être à nulle autre intelligence. Tu connais que tu es, et que tu es pensant, aimant, souffrant parce que tu as sentiment intérieur de ton être et de ses modifications; sentiment confus qui te frappe, mais, encore un coup, sentiment sans lumière, qui ne peut t'éclairer; sentiment qui ne peut t'apprendre ce que tu es, ni servir à résoudre les difficultés qui t'embarrassent.

XIX. Or, je ne dois point, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance, pour deux raisons principales: Premièrement, parce que si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps; tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie; enfin, tu n'aurais plus de victime à sacrifier à Dieu; car, au lieu que par les misères qui accompagnent la vie, et par la mort qui la finit, tu t'offres toi-même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton corps comme ton être propre, tu te croirais au contraire par la mort délivré de tous maux. Ainsi, étant pécheur, il est à propos que tu te prennes pour le corps auquel tu es uni, afin que tu sacrifies ton être propre par le supplice dû à tous les pécheurs.

XX. Secondement, parce que l'idée d'une âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose; car si l'idée de l'étendue qui ne représente que des corps touche si fort les physiciens et les géomètres, qu'ils oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler; si un mathématicien a tant de joie lorsqu'il compare des grandeurs entre elles pour en découvrir les rapports, qu'il sacrifie souvent ses plaisirs et sa santé pour trouver les propriétés de quelque ligne, quelle application ne donneraient point les hommes à la recherche des propriétés de leur être propre, et d'un être infiniment plus noble que les corps? Quelle joie n'auraient-ils point à comparer entre elles, par une vue claire de l'esprit, tant de modifications différentes dont le seul sentiment, quoique faible et confus, les occupe si étrangement.

XXI. Car il faut que tu saches que l'âme contient en elle-même tout ce que tu vois de beau dans le monde, et que tu attribues aux objets qui t'environnent [1]. Ces couleurs, ces odeurs, ces saveurs et une infinité d'autres sentiments, dont tu n'as jamais été touché, ne sont que des modifications de ta substance. Cette harmonie qui t'enlève n'est point dans l'air qui te frappe l'oreille; et ces plaisirs infinis, dont les plus voluptueux n'ont qu'un faible sentiment, sont renfermés dans la capacité de ton âme. Or, si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs. Tu découvrirais avec une extrême joie que tu serais capable de jouir d'une infinité de plaisirs; tu connaîtrais clairement leur nature; tu les comparerais sans cesse entre eux, et tu découvrirais des vérités qui te paraîtraient si dignes de ton application, qu'absorbé dans la contemplation de ton être plein de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi, il t'a fait pour lui. Ainsi, je ne te découvrirai point l'idée de ton être que dans le temps heureux auquel la vue de l'essence même de ton Dieu effacera toutes tes beautés et te fera mépriser tout ce que tu es pour ne penser qu'à la contempler.

XXII. Or, tant que tu n'auras point l'idée de ton âme présente à l'esprit, tous les efforts que tu feras pour te connaître te seront inutiles. Je ne te répondrai jamais directement, quelque prière que tu me fasses; car je ne puis te répondre ou t'éclairer qu'en te faisant voir dans ma substance, toujours lumière, ce que tu souhaites de savoir. Je dis que je ne puis te répondre directement sur ce qui regarde la nature et les propriétés de l'esprit; car si tu y prends garde, ce n'est qu'indirectement et par l'idée claire que tu as du corps, que tu reconnais que ton âme n'est ni matérielle ni mortelle.

XXIII. Tu vois clairement dans l'idée que tu as de l'étendue que toutes les modifications de la matière se réduisent aux figures ou à certains rapports de distance;

[1] *Recherche de la Vérité*, l. I.

et par là tu conclus que le plaisir, la douleur et tout le reste, que tu ne découvres en toi que par le sentiment intérieur que tu as de toi-même, ne peut appartenir à la substance corporelle, mais à une autre que tu appelle âme, esprit, intelligence; parce que toute manière d'être ne peut subsister sans quelque substance, la manière d'un être n'étant que l'être ou la substance même d'une certaine façon. Or, sachant que ton âme est un être ou une substance distinguée du corps, tu juges qu'elle est immortelle, parce qu'il n'y a que les manières des êtres qui se détruisent, et que les êtres ou les substances ne peuvent rentrer dans le néant, puisque selon les lois ordinaires de la nature il est aussi impossible de tirer une substance du néant que de l'y faire rentrer. Mais toutes ces conclusions ne sont appuyés que sur l'idée claire que tu as du corps, et nullement sur l'idée de l'âme, puisque tu reconnais que ton âme n'est point matérielle, non par une idée claire que tu en aies, mais parce que tu vois clairement dans l'idée de la matière que ce que tu sens en toi-même ne peut appartenir au corps.

XXIV. Ainsi, ne t'attends pas que je réponde clairement et directement à mille questions que tu me pourrais faire sur tout ce qui se passe en toi, et sur les propriétés infinies de ton être. Tâche, par ta soumission aux vérités de la foi, et par ta fidélité à observer mes préceptes et mes conseils, de mériter un jour une intelligence parfaite de ce que tu crois maintenant, et ne t'embarrasse point dans des questions inutiles et trop relevées, de peur que ton esprit ne s'enfle d'orgueil, que ta paresse ne s'arrête au vraisemblable, et que, seduit par l'erreur, tu ne t'égares dans ces routes écartées, où l'on court toujours de très-grands dangers. C'est là, mon fils, la méthode la plus courte et la plus sûre pour parvenir à la connaissance de la vérité. Oui, le meilleur précepte de logique que je te puisse donner, c'est que tu vives en homme de bien; car il vaut beaucoup mieux passer quelques années dans l'ignorance, et devenir savant pour toujours, que d'acquérir pour quelques jours, et avec bien de la peine, une science fort imparfaite, et passer une éternité dans les ténèbres.

XXV. Je l'avoue, mon unique maître, et je ne veux plus vous consulter que sur les vérités qui me sont nécessaires pour me conduire à la possession des vrais biens. Le temps est court, la mort s'approche, et je dois entrer dans l'éternité telle que je l'aurai méritée. La pensée de la mort change toutes mes vues, et rompt tous mes desseins. Tout disparait ou change de face, lorsque je pense à l'éternité. Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, je vous abandonne. Je veux étudier la religion et la morale. Je veux travailler à ma perfection et à mon bonheur, et laisser là cette dure occupation que Dieu a donnée aux enfants des hommes, toutes ces vaines sciences dont il est écrit que ceux qui les accumulent, au lieu de se rendre sages et heureux, ne font qu'augmenter leurs travaux et leurs inquiétudes.

DIXIEME MÉDITATION.

Pour être solidement heureux, il faut que les plaisirs soient joints avec cette espèce de joie qui ne prévient point la raison; que Dieu seul agit en nous et y produit et les plaisirs et la joie qui rendent heureux et content. Sagesse et bonté de Dieu visible dans les sentiments qu'il nous donne des objets sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps.

I. Je vous rend grâces, ma raison et ma lumière, de toutes les vérités que vous m'avez enseignées; je les conserve chèrement dans cet endroit de ma mémoire, où je renferme ce que j'ai de plus précieux, et je les repasse à tous moments, comme les avares leurs richesses, mais avec d'autant plus de joie qu'il y a de différence entre leurs biens et ceux que vous me donnez. Je sais, mon unique maître, qu'il n'y a que vous qui éclairez les esprits; quelle est la manière, quels sont les sujets dont je dois vous interroger, et quel est le caractère particulier par lequel on discerne vos réponses de toutes celles que rendent vos créatures. Je suis convaincu que vous avez créé tous les êtres par une puissance à qui rien n'est capable de résister, et que vous les gouvernez avec une sagesse qu'on ne peut assez admirer. Continuez, je vous prie, de m'instruire: je veux invinciblement être heureux. En quoi consiste le bonheur? quel est celui de qui je puis l'espérer, et que dois-je faire pour l'obtenir?

II. Si tu fais quelque réflexion sur ce que tu sens en toi-même, tu reconnaîtras sans peine qu'il n'y a que le plaisir et la joie actuelle qui rendent actuellement heureux et content. Tout plaisir rend heureux ceux qui en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent, et il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand. Mais il ne les rend solidement heureux que lorsqu'il est joint avec la joie, laquelle seule rend l'esprit content.

III. Le plaisir est un sentiment qui touche et qui modifie l'âme, qui la surprend, et prévient sa raison, et qui l'avertit, mais d'une manière fort confuse, que le vrai bien est présent; car enfin le plaisir, quel qu'il soit, ne peut être produit en l'âme que par celui qui étant au-dessus d'elle peut agir en elle, et la rendre heureuse. Mais le plaisir ne fait nullement connaître quel est celui qui agit véritablement en l'âme, quelle est la cause qui le produit; de sorte que les hommes s'imaginent sans réflexion que le premier objet qui se présente directement à leurs sens dans le même instant qu'ils sentent quelque plaisir, est la véritable cause qui le produit en eux. Ils s'approchent de cet objet par le mouvement de leur volonté, comme par celui de leur corps; et parce qu'ils sentent dans cette approche une augmentation et ensuite quelque continuation du même plaisir, ils demeurent unis de corps et d'esprit à ce même objet, et se confirment ainsi dans leur erreur sur le témoignage de leurs sens. Néanmoins, comme l'esprit ne voit point clairement que les objets sensibles soient de vrais biens; comme la foi, la raison et l'expérience même s'opposent

aux jugements des sens, et que les hommes ne sont point persuadés que l'action par laquelle ils jouissent des plaisirs sensibles mérite d'être récompensée; quoiqu'ils soient en quelque manière heureux par la jouissance de ces plaisirs, ils ne sont nullement contents; et s'ils ne sont point contents, tu vois bien qu'ils ne peuvent être solidement heureux. Ainsi, afin que tu sois solidement heureux, il faut que ta joie soit égale à tes plaisirs, et qu'elle les accompagne sans cesse.

IV. Mais prends garde! Il y a deux sortes de joie : celle dont je parle est un sentiment qui ne prévient jamais la raison. Cette joie s'excite naturellement dans les esprits par la connaissance qu'ils ont de leur perfection et de leur bonheur; car dès que tu découvres en toi quelque perfection, ou que tu sens quelque plaisir juste et raisonnable, tu en ressens de la joie. Il suffit même que tu espères la jouissance de quelque bien solide et raisonnable, afin que tu te trouves agréablement ému de cette espèce de joie. Or, lorsque cette joie accompagne sans cesse les plaisirs prévenants, elle rend solidement heureux ceux qui en jouissent. Et de même, que plus les plaisirs prévenants sont vifs, plus le bonheur est grand; ainsi, plus la joie dont je parle est grande, plus le bonheur est solide.

V. Car tu dois savoir qu'il y a encore une espèce de joie qui ne rend point solidement heureux. Cette joie s'excite naturellement en l'âme par le sentiment confus de quelque plaisir dont on jouit ou dont on espère de jouir; elle prévient toute connaissance, quoiqu'elle suppose quelque sentiment. Un homme de bonne chère se trouve actuellement à un festin, ou s'attend d'y aller, il s'excite en lui une espèce de joie qui suppose ou le goût actuel des viandes, ou leur avant-goût. Mais cette espèce de joie est de même nature que le plaisir prévenant qu'elle suppose. Elle est entièrement sensible, et nullement raisonnable. Elle rend heureux dès le moment qu'elle touche l'âme, aussi bien que le plaisir prévenant; mais elle ne rend pas solidement heureux, parce qu'elle ne peut pas contenter un esprit raisonnable, qui, voulant être solidement heureux, ne peut trouver de bonheur que dans la possession des vrais biens.

VI. La raison de ceci est que tout homme, quelque déréglé qu'on le suppose, pourvu néanmoins que la raison ne soit point entièrement éteinte en lui; tout homme, dis-je, sait, du moins d'une manière extrêmement confuse et obscure, d'un côté que Dieu est juste, qu'il veut l'ordre, qu'il ne peut récompenser le désordre; et de l'autre, que les corps sont indignes d'amour, qu'ils ne peuvent être le bien des esprits, et qu'ainsi Dieu ne peut rendre heureux ceux qui les aiment; car on sait naturellement que l'on a un maître, que ce maître aime l'ordre; et l'on ne s'abandonne jamais à ses passions sans en appréhender les suites.

VII. Lorsqu'un homme affamé se répand sur les viandes, ou même lorsqu'un homme se réjouit à la vue d'une table bien couverte, et témoigne un peu trop par l'air de son visage qu'il est agréablement surpris, n'est-il pas vrai qu'il choque les personnes qui aiment sincèrement les vrais biens, et qu'il a quelque honte de lui-même, s'il fait réflexion que son air joyeux et content a découvert le dérèglement de son amour? Supposé néanmoins que cela ne lui arrive pas à la présence de certains amis, mais devant quelque personne inconnue dont il souhaite extrêmement de gagner l'estime et les bonnes grâces. On ne peut donc aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse et de ses désordres, et même sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux, qui pénètre le fond des cœurs, qui veut être uniquement aimé, et qui n'aime que sa gloire et la perfection de son ouvrage.

VIII. Ainsi, la joie qui prévient la raison, et qui s'excite en l'âme par le goût ou l'avant-goût de quelque plaisir sensible, ne peut rendre content un esprit qui est tellement uni à la raison ou à l'ordre, quelque effort qu'il fasse pour s'en séparer, qu'il en reçoit sans cesse dans le plus secret de lui-même des reproches et des remords qui le troublent dans ses plaisirs, et qui l'inquiètent dans son repos. Car, si les hommes ont tant de chagrin lorsqu'ils sont mal dans l'esprit de ceux qu'ils estiment, comment pourraient-ils être contents, lorsqu'ils sont mal avec eux-mêmes, ou plutôt lorsqu'ils sont mal avec la raison universelle des esprits, et que par là ils seraient mal dans l'esprit de tout ce qu'il y a d'hommes raisonnables, s'ils étaient connus pour ce qu'ils sont? Comment pourraient-ils avoir une joie solide, lorsqu'ils sont mal avec celui qui punit indispensablement tout désordre, mais qui punit des plaisirs qui ne durent qu'un moment, par des supplices qui ne finiront jamais.

IX. Je comprends clairement, mon unique maître, ou plutôt je suis convaincu par le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, que c'est le plaisir qui rend heureux, et qu'il ne peut rendre solidement heureux celui qui en jouit, s'il n'est accompagné de cette espèce de joie qui ne prévient point la raison. Et de là je reconnais qu'il n'est pas possible d'être solidement heureux par la jouissance des plaisirs sensibles, que la raison ne goûte et n'approuve pas; car quelle que soit la joie qui accompagne la jouissance de ces plaisirs, bien loin que la raison la favorise, qu'elle excite au contraire dans le fond du cœur la tristesse son ennemie, qui trouble les plaisirs les plus doux et les plus sensibles. Mais quelle est cette raison qui produit ou qui excite en moi ma tristesse, et qui s'oppose à mon bonheur dans le temps que je jouis des plaisirs? Je vois clairement que ces plaisirs sont déréglés, et cette vue trouble ma félicité et ma joie; elle me rend malheureux dans le temps même que je goûte ce qui peut me rendre heureux. Mais la vue de mes désordres peut-elle agir en moi et changer toutes les modifications de mon être, malgré l'inclination invincible que je sens en moi pour être heureux? Il y a là bien des choses que je n'entends pas.

X. Tu seras, mon fils, bientôt éclairci de tes doutes, si tu consultes le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi, et si tu te rends attentif à mes réponses. Rentre donc en toi-même pour te sentir et pour m'écouter, pour consulter ta conscience et ta raison. Le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi-même t'apprend que la joie s'excite en ton âme à la vue de tes perfections, et la tristesse à la vue de tes désordres et de

tes misères. Tu sens bien que ces sentiments s'excitent en toi malgré toi. Tu n'en es donc pas la cause.

XI. Un homme a le cœur assez corrompu pour vouloir chasser cette tristesse fâcheuse qui le vient troubler dans ses débauches, et il ne peut la dissiper. Qu'en doit-il conclure? Deux vérités essentielles. Prends-y garde! l'une qu'il combat contre un plus puissant que lui, et l'autre que cet Être puissant dont il dépend veut qu'il soit parfait. Un homme, à la vue de son malheur, se trouve ému de tristesse, qu'en doit-il conclure? Que celui qui lui donne, ou qui lui conserve l'être, veut qu'il soit heureux.

XII. Sache donc qu'il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits et qu'il veut les rendre tous et heureux et parfaits: heureux par la jouissance des plaisirs, parfaits par la conformité avec l'ordre. Car il n'y a que le goût du plaisir qui rende heureux, comme il n'y a que l'amour de l'ordre qui rende parfait.

XIII. Sache que Dieu n'agit en toi que pour sa gloire et pour ton bien; et parce qu'il est de sa gloire que toi comme son ouvrage sois parfait, et que c'est ton bien que tu sois heureux, il te rend triste lorsque ton amour est déréglé, ou que tu souffres quelque misère. Mais, parce qu'il aime davantage sa gloire que le bien de sa créature, la tristesse qu'il fait sentir aux hommes au milieu de leurs débauches est vive et desespérante; au lieu que celle que souffrent les justes dans les persécutions les plus cruelles est toujours accompagnée de quelque douceur intérieure qui les console et qui les soutient.

XIV. De sorte que ces différentes tristesses apprennent sensiblement aux hommes ce qu'ils doivent faire dans ces rencontres; car la tristesse des débauchés étant désespérante, elle leur apprend que s'ils ne changent, ils ne doivent point espérer d'être heureux; au lieu que la tristesse des justes est tellement tempérée par l'espérance que, quoiqu'elle les porte à sortir de leur état comme n'étant point celui pour lequel Dieu les a créés, elle permet qu'ils y demeurent en patience, qu'ils méritent leurs récompenses, et qu'ils sacrifient à l'amour de l'ordre l'amour de leur être propre ou de leur bonheur. Apprends donc aujourd'hui, mon cher disciple, que la volonté de Dieu, qui, par son efficace produit en toi tous les sentiments qui te frappent et tous les mouvements qui t'agitent, est toujours conforme à l'ordre et remplie de bonté pour ses créatures, et regarde cette vérité comme un principe fécond, capable de faire naître dans ton esprit une infinité de vérités de la dernière conséquence.

XV. Mais afin que tu puisses plus facilement découvrir les suites de ce principe, prends garde à ce que je te vais dire. Tu as un corps, ton âme y est unie, et même elle en dépend depuis le péché. Dieu l'a voulu ainsi pour des raisons dont je te dirai un jour quelque chose. Tu aimes ce corps, tu veux et tu dois le conserver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux sortes de biens, de celui de ton corps et du tien, car le bien de ton corps n'est pas ton propre bien; et tu dois avoir deux marques différentes pour discerner ces deux sortes de biens. Ainsi, reprends ton principe, examine-le, et tu verras que Dieu fait sans cesse en toi ce que l'ordre demande; car l'ordre veut que le bien de l'esprit soit aimé par raison, et le bien du corps par l'instinct du plaisir; que le bien de l'esprit soit recherché avec application, et le bien du corps discerné sans peine. Car enfin il n'est pas juste que ton esprit soit sans cesse détourné de son vrai bien, pour comparer les rapports que les corps qui t'environnent ont avec celui que tu animes. L'ordre veut que tu sois averti par la preuve courte, mais incontestable, du sentiment de ce que tu dois faire pour conserver la vie.

XVI. Considère de nouveau ton principe, et tu verras que Dieu agit dans l'homme avec tant de bonté, qu'il le rend en quelque manière heureux par des sentiments très-doux, lorsqu'il lui obéit en conservant le corps qu'il lui a donné. Car, si tu goûtes d'un fruit qui par lui-même n'a rien d'agréable, et ne peut rien te communiquer de ce qu'il est, tu le trouves néanmoins plein de douceur pour toi. Tu trouves amers ou brûlants les poisons, il est vrai; mais c'est que tu ne dois pas t'en nourrir. Tu diras peut-être que le chaud, le froid, la douleur, le travail t'incommodent, mais c'est que présentement l'ordre demande que tu dépendes de ton corps, auquel tu étais seulement uni par là première institution de la nature.

XVII. Avant le péché, l'homme ne souffrait jamais rien malgré lui; son corps obéissait à son esprit; il ne pouvait le distraire ni le partager par des sentiments prévenants et rebelles. L'ordre le voulait ainsi, et l'amour que Dieu porte à son ouvrage, lorsqu'il est tel qu'il l'a fait, ne lui permettait pas de le rendre malheureux en quelque manière que ce puisse être; mais depuis le péché, l'homme a perdu en partie le pouvoir qu'il avait sur son corps. Il n'est pas juste que Dieu suspende les lois des communications des mouvements, ni qu'il y ait des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps en faveur d'un pécheur et d'un rebelle. Néanmoins l'ordre et la bonté de Dieu paraissent toujours dans ces lois qu'il a établies, parce qu'elles apprennent à l'homme quel est le bien du corps par une voie si courte et si agréable, qu'elles ne l'empêchent point malgré lui de s'appliquer à son vrai bien. Car ce ne sont pas ces lois, mais la concupiscence, qui trouble maintenant ta raison, et qui te corrompt le cœur.

XVIII. Les sentiments de plaisir et de douleur sont des preuves courtes et incontestables du bien et du mal; il n'est point nécessaire que l'esprit connaisse ce qui se passe dans son corps. Dieu, qui le connaît pour lui, touche l'âme comme elle le doit être par rapport aux objets sensibles. Les sentiments de couleur discernent le corps, il n'est point nécessaire que l'esprit en connaisse la tissure. Les odeurs, les saveurs, les sons parlent à l'âme pour le bien du corps, un langage qu'elle entend plus promptement que celui de la raison; et dans quelque situation de corps que tu sois, les objets qui t'environnent te paraissent toujours de la même manière, quoique ton corps reçoive leur impression d'une manière toute différente; car, par exemple, sans que tu fasses réflexion, si tu as la tête penchée, les objets te paraissent droits. Retiens bien ce que je te dis, Dieu te donne tout d'un coup les sentiments des objets que tu te donnerais

toi-même, si, étant capable d'agir en toi, tu connaissais parfaitement tout ce qui se passe dans ton corps, et dans ceux qui t'environnent. C'est que tu n'es pas fait pour connaître les corps. Ils ne sont point ton bien; ils ne peuvent agir en toi. Il faut que tu connaisses par les preuves courtes du sentiment les rapports qu'ils ont avec le tien, afin que sans être distrait tu puisses employer ta raison et ta lumière à la recherche de ton vrai bien.

XIX. O vérité éternelle! que d'ordre, que de sagesse, que de bonté dans la conduite de mon Dieu! Que les sens et les passions sont nécessaires dans la recherche des biens du corps, et qu'ils sont bien réglés lorsqu'on les considère par rapport à la conservation de la vie. Mais que les hommes sont déraisonnables de les écouter pour s'instruire du bien de l'esprit. Ils prennent tout à contre-sens, ils renversent l'ordre de toutes choses; car ils consultent leurs sens et leurs passions dans la recherche des vrais biens, et ils se servent de leur raison pour conserver leur santé et leur vie. Ils forcent le sens du goût par un effort de raison, ou ils le séduisent par des ragoûts délicieux. Ils introduisent ainsi l'ennemi, malgré les gardes que la nature a posées, et donnent la mort à leur corps par des poisons déguisés. Et lorsqu'il s'agit de faire choix des vrais biens, ils s'imaginent que le plaisir en est le vrai caractère; ils écoutent leurs passions au lieu de les tenir dans le silence, et donnent ainsi la mort à leur âme, malgré les avis, les reproches, les remords, en un mot les efforts de la raison.

XX. O mon Dieu! vous êtes seul la cause véritable des plaisirs que l'on goûte dans l'usage des biens du corps! Que cette vérité est importante! Hélas! quelle stupidité de regarder les objets sensibles comme de vrais biens! Quelle ingratitude de vous oublier, sachant que vous êtes la cause unique de nos plaisirs! Quel emportement de forcer votre bonté à nous rendre heureux dans le temps même que nous vous offensons! Voluptueux, que pensez-vous faire dans vos débauches? Écoutez et tremblez. Vous obligez Dieu, en conséquence des lois qu'il a établies, à vous faire du bien dans le temps que vous l'outragez; vous forcez celui qui ne veut que l'ordre à récompenser actuellement le désordre; vous faites servir Dieu à vos iniquités. Quel aveuglement! quelle injustice! quelle brutalité! O Dieu! que votre patience est grande maintenant! Mais qu'un jour votre vengeance sera terrible!

ONZIÈME MÉDITATION.

On peut connaître quelque chose des desseins de Dieu en consultant la souveraine raison. Dessein de Dieu dans l'union de l'âme et du corps. Réponse à une objection.

I. O Jésus! puisque vous êtes la sagesse du Père, vous entrez dans tous ses conseils, et puisque vous êtes l'ordre nécessaire et la loi éternelle, vos avis sont toujours suivis, votre père vous aime par la nécessité de son être, il ne fait rien sans vous, il ne peut même rien vouloir sans vous consulter. O sagesse éternelle! ne m'apprendrez-vous rien des desseins qu'il a eus dans la production de son ouvrage? Que j'ai de prières à vous faire, que j'ai d'éclaircissements à vous demander! Mais la crainte de vous offenser me retient: j'appréhende de manquer de respect en voulant entrer, pour ainsi dire, dans la confidence que vous avez avec votre Père. Vous m'avez permis, dans les méditations précédentes, de vous interroger sur toutes les vérités que vous renfermez comme Verbe divin. Vous m'avez promis de me faire part de ce que vous possédez en qualité de sagesse et de vérité éternelle. Mais quand je pense qu'on savant philosophe [1] a dit que c'est être téméraire, que de vouloir découvrir les fins que Dieu a eues dans la construction du monde; quand je me souviens que votre apôtre a dit [2] que les jugements de Dieu sont impénétrables, que ses voies sont bien différentes des nôtres, et que personne n'est entré dans le secret de ses conseils, j'hésite, parce que j'appréhende de n'avoir pas bien entendu les réponses que vous m'avez déjà faites sur ce sujet. Délivrez-moi donc, je vous prie, de l'embarras où je me trouve, et faites-moi savoir si c'est une curiosité qui vous choque, que de souhaiter de savoir quelque chose des desseins de votre Père.

II. Tu ne peux, mon fils, me faire de prière qui me soit plus agréable, et qui te soit plus utile. Je communique avec joie [3] tout ce que je possède en qualité de sagesse éternelle, ainsi que je t'ai déjà expliqué. Ne t'arrête point à ce que te disent les hommes, quelques savants qu'ils puissent être, si je ne confirme leur sentiment par l'évidence de ma lumière. La connaissance des causes finales n'est pas nécessaire dans la physique dont parle ton philosophe; mais elle est absolument nécessaire dans la religion. Si c'était trop présumer de soi-même que d'assurer que Dieu n'a pas fait les esprits pour les corps, que Dieu veut être mérité avant que d'être possédé, que Dieu a fait le monde présent pour le monde futur, tu vois bien que toute la religion serait renversée.

III. Sache donc que toutes les volontés de mon Père sont toujours conformes à l'ordre: car si les voies de Dieu sont si éloignées de celles des hommes, c'est que les volontés des hommes sont déréglées. Personne n'est entré dans le secret des conseils de Dieu. Cela est vrai en ce sens, que personne n'y peut trouver à redire, que personne n'en peut connaître le détail. Mais cela n'est pas vrai en ce sens, qu'on ne peut rien savoir des desseins de mon Père. Est-ce présumer de soi-même que d'assurer que Dieu a mis les yeux au haut de la tête dans le dessein qu'on vît de loin? Y a-t-il de la témérité à juger que Dieu a placé dans la bouche des dents, afin de broyer les fruits et les rendre plus propres à la nourriture du corps. Cela est si évident, que c'est plutôt une témérité fort ridicule que d'assurer que c'est le hasard qui arrange de cette sorte les parties du corps humain. Ne crains donc

[1] Descartes, *Principes de Philosophie*, première partie, art. 28.
[2] Rom. 11.
[3] Méd. 3.

point de me demander ce que tu souhaites. Je prends un plaisir extrême à faire connaître aux hommes que la conduite de Dieu est infiniment sage, juste, réglée, constante, uniforme, et que ses desseins sont toujours conformes à l'ordre, dignes de sa sagesse et de sa bonté.

IV. Dites-moi donc, ma raison et ma lumière, qui assistez à tous les conseils de mon créateur, et qui voulez bien éclairer toutes les intelligences, pourquoi Dieu m'a-t-il donné un corps; pourquoi ne me fait-il pas sentir du plaisir dans l'exercice de la vertu comme dans la jouissance des corps? Dieu ne m'a fait et ne me conserve que pour lui, et mon corps infirme m'applique à ces besoins. Le plaisir m'unit aux objets qui semblent le répandre, et je n'en goûte aucun quand je pense aux vrais biens, du moins n'en goûté-je pas aussi régulièrement que dans l'usage des biens sensibles. Je voudrais bien savoir les raisons de cette conduite, si vous me jugez capable d'y entrer et de les porter.

V. Il faut, mon fils, que tu sois extrêmement attentif à mes réponses, pour les concevoir distinctement: il faut que tu m'écoutes avec beaucoup d'humilité et de respect, afin que ce que je te vais dire te soit profitable; car si tes sens et tes passions ne se taisent point, si tes préjugés se mêlent avec mes réponses, et que l'esprit d'orgueil ou ta paresse et ta négligence te fassent juger de ce que tu ne conçois pas clairement, tu tomberas dans des erreurs d'autant plus dangereuses, que les vérités que je veux t'apprendre sont de plus grande conséquence. Sois donc humble, attentif, respectueux; défie-toi de toi-même, et mets ta confiance en moi. Surtout ne te rends qu'à l'évidence, c'est le caractère de la vérité; c'est l'effet de la lumière; c'est une marque certaine que c'est moi qui parle. Ecoute-moi donc. Ce que tu souhaites de savoir dépend de deux principes.

VI. Le premier est que la règle des desseins de Dieu c'est l'ordre; le second que les voies ou les manières dont Dieu exécute ses desseins doivent nécessairement porter le caractère de ses attributs.

VII. Selon le premier principe, toute récompense doit être en quelque manière méritée; personne selon l'ordre ne doit être heureux sans avoir acquis quelque droit au bonheur par son travail. Dieu est un assez grand bien pour exiger de ses créatures, qu'elles se sacrifient, ou du moins qu'elles sacrifient quelque chose afin de jouir éternellement de lui. L'ordre veut, en un mot, que celui qui a mérité soit récompensé; que celui qui a démérité soit puni, que celui qui n'a ni mérité ni démérité, ne soit ni récompensé ni puni; car ne t'imagines pas que Dieu puisse, comme les hommes, être clément ou miséricordieux par caprice, sans sagesse et sans raison. La miséricorde et la clémence de mon Père s'accordent parfaitement avec les règles de la justice; et la justice qu'il rend aux gens de bien est toujours accompagnée de bonté et de miséricorde, puisque personne ne peut en rigueur de justice mériter un aussi grand bien qu'est celui de posséder Dieu éternellement.

VIII. Or, le travail ou le mérite des créatures raisonnables consiste dans le bon usage qu'elles font de leur liberté; et l'on fait bon usage de sa liberté, quand on se conduit uniquement par raison dans la recherche et dans le choix de son bien. Ainsi, le travail ou le mérite des esprits est d'autant plus grand qu'ils souffrent davantage d'oppositions, ou qu'ils rejettent plus de plaisirs dans la recherche du vrai bien; car tous les esprits veulent invinciblement être heureux; et le plaisir rend heureux celui qui en jouit. Ils ne peuvent vouloir être malheureux, et la douleur rend malheureux celui qui la souffre. De sorte que celui qui sacrifie ses plaisirs actuels à l'amour de l'ordre, qui préfère la douleur actuelle au désordre, qui aime le vrai bien par raison, et qui n'écoute point le jugement des sens, mérite parce qu'il se sacrifie par ses divers combats. Il offre au juste juge ce qu'il est capable de lui donner; il lui fait honneur de se tenir ferme sur sa parole; et par la douleur qu'il souffre volontiers, quoiqu'elle le mette dans un état pire que le néant, il témoigne à Dieu qu'il le croit juste, fidèle, puissant et souverain; car toutes les actions méritoires honorent les attributs divins et sont les vrais sacrifices que Dieu exige de ses créatures avant que de les combler légitimement de la gloire qu'il leur a promise.

IX. Il fallait donc que l'âme fût unie au corps, parce que recevant par le corps une infinité de sentiments agréables et desagréables, ainsi que tu l'éprouves sans cesse, elle eût toujours quelque chose à sacrifier à l'amour de l'ordre et à l'honneur du vrai bien; et qu'elle pût ainsi, par une infinité de mérites différents, recevoir avec quelque justice une gloire qui y repondit, mais qui les surpassât infiniment. Pourquoi penses-tu que mon Père m'ait formé un corps? C'est afin que je puisse être son pontife [1]; c'est afin que j'eusse quelque chose à lui offrir. Car mon Père, comme tu sais, ne se plaît pas à recevoir [2] des holocaustes ou les autres sacrifices de la loi des Juifs : chaque Chrétien en particulier est prêtre aussi bien que moi. Il a un corps à sacrifier, il peut dire comme moi à son Dieu : « Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. » Ce n'est pas que la destruction du corps, qui arrive par la mort, soit le sacrifice que Dieu demande des hommes. Les pécheurs et les impies offrent à Dieu ce même sacrifice. Ce que Dieu exige des créatures raisonnables, c'est un sacrifice spirituel; c'est l'anéantissement de l'âme; c'est la privation des plaisirs; c'est la souffrance des douleurs; ce sont les dispositions intérieures. Car Dieu est esprit et veut être adoré en esprit et en vérité [3]. Ainsi, comme l'âme reçoit une infinité de divers sentiments par son corps, il a fallu qu'elle y fût unie, pour avoir sans cesse quelque chose à sacrifier, et mériter par là de jouir éternellement du souverain bien.

X. O Verbe éternel! que d'ordre, que de sagesse, que de bonté dans les desseins et dans la conduite de votre Père! Mais quoi! c'est Dieu qui donne sans cesse tous les sentiments que j'ai des objets, le plaisir, la douleur, et tout le reste. Ce n'est point mon corps, car le corps ne peut agir sur l'esprit; c'est par les sentiments

[1] Hébr. 9, 4, ps. 39.
[2] Hébr. 10.
[3] Joan. 4, 24.

de l'âme que l'on peut offrir un sacrifice spirituel, parce que c'est par ces sentiments que l'âme même est sacrifiée. Sans ces sentiments sacrifier sa vie et répandre son sang, c'est offrir à Dieu un sacrifice semblable à celui des Juifs, c'est immoler une bête. Je consens à cela. Mais pourquoi ce corps, puisqu'il ne peut agir en moi? Dieu ne peut-il pas, sans ce corps impuissant et terrestre, donner à mon âme les mêmes sentiments que j'ai, et par là me faire mériter ma récompense et sacrifier mon être. Mais vous, mon Sauveur, pourquoi avez-vous pris un corps? Vous qui pouviez, sans son secours, donner à votre âme tous les sentiments pénibles que vous avez soufferts dans votre passion; sentiments qui ont été la matière de votre sacrifice spirituel. Résolvez, je vous prie, ce doute, qui semble renverser tout ce que vous venez d'établir.

XI. Quand tu ne pourrais comprendre, mon cher fils, la réponse à la difficulté que tu proposes, tu ne devrais pas douter des vérités que tu comprends bien; car tous ceux qui ont assez d'esprit pour former de bonnes difficultés n'en ont pas toujours assez pour entrer dans les principes dont dépend l'éclaircissement de ces mêmes difficultés.

XII. Il est certain que les corps n'agissent point dans les esprits, et qu'il n'y a que celui qui donne et qui te conserve l'être qui puisse t'éclairer et changer les modifications de ton être. Il est certain que Dieu n'a point besoin d'instruments pour agir, que sa volonté est efficace par elle-même, et que ton corps ne contribue en aucune manière à l'efficace par laquelle tous les divers sentiments dont tu es touché se produisent en toi. Et cependant il est certain que Dieu a dû, selon les règles de sa sagesse, te donner un corps. Et la raison de cela dépend du second principe que je t'ai déjà expliqué; savoir, que les voies ou les manières dont Dieu exécute ses desseins doivent nécessairement porter le caractère de ses attributs. Je te prouve de nouveau ce principe, et j'en résous ta difficulté. Écoute-moi.

XIII. N'est-il pas évident que Dieu ne peut se démentir soi-même, mépriser sa sagesse, rejeter mes conseils? qu'étant sage, il doit agir sagement; étant immuable, agir constamment; étant une cause universelle, agir par des lois générales; en un mot, agir selon ce qu'il est? Un être sage fera-t-il par des voies composées ce qu'il peut exécuter par des voies simples? Agira-t-il par des volontés particulières lorsque quelques volontés générales suffisent; et si une conduite uniforme, constante, réglée, peut former un ouvrage digne de lui, suivra-t-il une conduite bizarre, changeante, déréglée, et qui marque de l'inconstance et de l'ignorance dans celui qui la suit? Je te dis la même vérité en plusieurs manières, afin qu'elle te frappe, et que par là elle te force à la considérer; car ce que je te dis est abstrait, et tu dois, pour ainsi dire, le sentir pour t'en bien souvenir, et pour en demeurer fortement convaincu.

XIV. Examine la conduite que Dieu tient dans l'ordre de la nature : regarde les corps qui t'environnent. Aucun n'est choqué sans être mu; aucun n'est mu avant que d'être choqué. Si deux corps se choquent, ils se communiquent mutuellement leur mouvement d'une manière constante et uniforme. Tous les corps grossiers tombent de haut en bas : leur vitesse augmente avec la même proportion; ils ne discernent ni la qualité ni la piété des personnes. Dieu fait pleuvoir dans le dessein de rendre les terres fécondes, et cependant il pleut sur les sablons et dans la mer; il pleut dans les grands chemins; il pleut également dans les terres inégalement cultivées. N'est-il pas évident par tout ceci que Dieu n'agit point par des volontés particulières? La pluie fait croître un fruit, et la grêle le brise, pense-tu que Dieu ait changé de dessein? Ne vois-tu pas que c'est la même loi générale des communications des mouvements qui forme et qui répand et la pluie et la grêle; qui fait croître et qui sèche les plantes; qui donne la vie et la mort à toutes choses? Parcours toute la nature : considère tous les objets de tes sens; examine tout ce qui se passe en toi-même à l'occasion de ce qui arrive au dehors, et tu verras toujours que les effets naturels portent le caractère de la cause qui leur donne l'être. Tu verras que tout est produit par une cause universelle qui suit constamment une même conduite, et qui établit des lois générales très-simples et très-fécondes dont l'efficace est toujours déterminée par quelque cause occasionnelle; tu n'en peux pas douter si tu te souviens bien de ce que je t'ai dit dans les méditations précédentes. Convaincs-toi de ce principe, et ne l'oublie pas; car de tous les principes c'est le plus fécond.

XV. Soit donc que tu considères l'idée que tu as de Dieu, soit que tu examines sa conduite, tu vois clairement que, bien qu'il fasse toutes choses, il n'agit point par des volontés particulières, parce qu'agir par des lois générales est une marque certaine d'une sagesse infinie qui prévoit tout, d'une cause universelle qui fait tout, d'un Être immuable et constant, et dans ses desseins, et dans sa conduite. Ainsi, quoique Dieu seul agisse dans les esprits; que tous les corps soient impuissants, il a dû unir les esprits aux corps, afin que ces deux substances pussent être l'une à l'autre causes occasionnelles des changements qui leur arrivent. Il a dû donner aux esprits, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leur mérite et la matière de leur sacrifice. Il a dû donner au corps, à l'occasion des désirs de l'âme, cette suite de mouvements et de situations qui est nécessaire à la conservation de la vie. Rien n'est plus sage, rien n'est plus simple, rien n'est mieux réglé. On ne peut choquer ton corps sans t'ébranler toi-même; et l'on ne peut t'émouvoir sans que ton corps change de situation et de posture. Tu regardes ton corps comme ta propre substance à cause des lois de l'union de l'âme et du corps. Ainsi, lorsque tu sacrifies ton corps à l'amour de l'ordre, il te semble que tu te sacrifies toi-même.

XVI. C'est par ces mêmes lois que tu as rapport à tous les ouvrages de Dieu, et que tous les hommes établissent et observent entre eux les règles de la société civile. Ces lois, quoique extrêmement simples et générales, sont si fécondes, que les effets en sont infinis. Par ces lois, Dieu ne conserve pas seulement le monde présent, il forme

encore le monde futur, parce que la grâce donnant aux hommes la force de sacrifier à Dieu tous les sentiments dont ils sont touchés en conséquence de ces lois, ils méritent tous ces degrés de gloire qui feront l'éclat et la beauté de la céleste Jérusalem. Enfin, Dieu ressuscitera un jour tous les hommes; il rendra aux justes et aux impies leurs mêmes corps, non que les corps soient capables de récompense, ou qu'ils puissent agir par eux-mêmes dans les esprits des élus ou des réprouvés, mais afin que Dieu, par de nouvelles lois de l'union de ces deux substances, les établisse de nouveau causes occasionnelles des plaisirs qui entreront dans la récompense des justes, et des douleurs qui feront la punition des méchants; et qu'il agisse ainsi toujours par des voies simples, uniformes, constantes et générales, dignes en un mot de sa sagesse et de ses autres attributs.

XVII. Pourquoi penses-tu que Dieu ait fait ce monde matériel et visible? Pense-tu que de la matière soit capable de rendre quelque honneur à Dieu, ou bien que Dieu se plaise à considérer la beauté de son ouvrage? Dieu ne l'a-t-il pas vu avant que de le faire, et ne savait-il pas que ses volontés étant efficaces, elles ne manqueraient pas de le produire, et une infinité d'autres s'il le voulait? C'est, diras-tu, afin que les esprits créés en admirassent l'auteur. Cela est vrai en un sens; mais ne te souviens-tu pas que tous les corps sont par eux-mêmes invisibles aux esprits. Ne sais-tu pas que les beautés sensibles des corps ne sont que dans l'esprit de ceux qui les regardent; que l'éclat des couleurs, la douceur des fruits et toutes les autres qualités sont dans ton âme, et non point dans les objets qui t'environnent. Sache donc que Dieu a créé les corps pour être des causes occasionnelles de son action dans les esprits, afin d'agir par des voies très-simples; que le nombre de ses décrets ne fût point infini, et que son action fût toujours réglée, uniforme et constante, digne d'une sagesse qui n'a point de bornes.

XVIII. O mon unique maître! que vous m'apprenez de vérités auxquelles je n'avais jamais pensé? Que les hommes ne craignent et n'aiment point les créatures, ce ne sont point des causes véritables qui aident Dieu dans son action; ce ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ses lois. Nulle créature ne partage avec votre Père la force et la puissance, et toutes les créatures lui servent pour justifier sa sagesse dans l'exécution de ses desseins. Que tous les esprits admirent cette conduite! Que de simplicité, que de fécondité dans les lois qui arrangent les corps; que de bonté et de justice dans celles qui ordonnent les esprits; que d'ordre et de sagesse dans les desseins et dans la conduite de votre Père! Je l'adore et je m'y soumets.

DOUZIÈME MÉDITATION.

Des devoirs en général de l'homme envers Dieu. On ne peut les remplir sans la grâce. Comment on peut l'obtenir, et ce qu'il faut faire afin qu'elle opère en nous l'effet pour lequel elle est donnée.

O Jésus! quand je compare les actions de ma vie passée avec les obligations que je vous ai, je me reconnais si indigne de vos faveurs, que je n'ose vous rien demander. Mais quand je pense que je ne puis rien sans vous, le désir que vous m'avez donné de remplir mes devoirs à votre égard me presse de vous prier de me les marquer présentement; et l'inclination invincible, que j'ai pour le bonheur, me sollicite sans cesse de m'instruire de la conduite que je dois tenir, afin que votre grâce, sans laquelle on ne peut rien, fasse en moi l'effet pour lequel vous me la donnez, et me conduise à cette vie bienheureuse pour laquelle vous avez créé tous les hommes.

I. Mon fils, la connaissance de tes devoirs dépend de celle de ma souveraineté et de ma puissance; et tu dois tirer les règles de ta conduite de la sagesse et de la simplicité de la mienne.

II. C'est ma puissance qui te donne et qui te conserve l'être à tous moments. Donc ton être et tous les moments de sa durée m'appartiennent. Tu ne dois donc employer le temps que selon mes désirs. Autrement, tu commets une injustice que je ne puis m'empêcher de punir; car par ma nature je suis juste, jaloux de ma gloire, et tellement délicat sur tout ce qui blesse l'ordre et la justice, que rien ne peut échapper à mon ressentiment. Tu sais bien que je ne t'ai pas fait sans dessein, ou pour te laisser à toi-même; et tu comprends clairement qu'il y a contradiction que je puisse agir pour quelqu'autre que pour moi. Emploie donc, mon fils, le temps ou la durée de ton être selon mes désirs.

III. C'est par ma puissance que j'agis en toi, et que je t'éclaire de ma lumière. Sans moi, tu ne penserais à rien, tu ne verrais rien, tu ne concevrais rien. Toutes tes idées sont dans ma substance, et toutes tes connaissances m'appartiennent. Ainsi, tu ne dois occuper ton esprit que de moi et que par rapport à moi. Pense-tu que je t'éclaire pour te faire briller aux yeux des hommes, et que je te nourrisse de la vérité, afin que tu travailles pour tes intérêts particuliers? N'est-il pas évident que celui qui se nourrit de ma substance ne doit vivre que selon mes désirs. Ne vis donc que pour moi, et ne cherche que ma gloire.

IV. C'est ma puissance qui te transporte sans cesse vers le bien en général. Comme je n'agis que pour moi, je ne crée aucun esprit sans lui donner une impression invincible pour le bien en général, c'est-à-dire pour ma substance, qui seule renferme tous les biens. Cette impression invincible et continuelle que je produis en toi c'est ta volonté ou cette faculté qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Ainsi, tu vois bien que tu me dois aimer de toutes tes forces, puisque toute la force que tu as d'aimer vient de moi, et que, ne pouvant agir que pour moi, je ne puis pas te donner de mouvement pour aimer quelqu'autre chose que moi, ou sans rapport à moi.

V. Tu me dois, mon fils, aimer par justice; mais tu me dois aussi aimer par amour-propre; car il n'y a que moi qui puisse être bien à ton égard; il n'y a que moi qui agisse véritablement dans les esprits. Les corps qui t'environnent ne peuvent te faire ni bien ni mal; les intelligences même les plus nobles ne peuvent par elles-

mêmes changer les modifications des derniers des êtres. C'est ma puissance qui fait tout, et le bien et le mal. Les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent l'efficace des lois générales que j'ai établies pour agir toujours d'une manière digne de moi, comme je te l'ai déjà expliqué. Ainsi tu ne dois aimer que moi, puisqu'il n'y a que moi qui produise en toi les plaisirs que tu sens à l'occasion de ce qui se passe dans ton corps.

VI. Tu ne dois aussi craindre que moi; car nulle créature n'a un véritable pouvoir de te faire souffrir le moindre mal. C'est le plaisir et la douleur qui rendent heureux ou malheureux à proportion de leur force. Tu veux absolument être heureux. Ton amour-propre ne peut donc être éclairé si tu n'aimes la véritable cause du plaisir. Tu ne veux point être malheureux. Crains donc la véritable cause de la douleur si tu es sage.

VII. Mais le feu te réjouit, diras-tu. Hé bien! approche-t'en. Tu peux, par le mouvement de ton corps, t'unir aux objets qui sont les causes naturelles ou occasionnelles de ton bonheur. Tu peux t'approcher du feu; mais tu ne dois pas l'aimer. Tu peux éviter un homme qui te persécute, mais tu ne dois pas le craindre. Distingue les mouvements de l'âme de ceux du corps. Les mouvements de l'âme ne doivent tendre que vers celui qui seul est au dessus d'elle, seul assez puissant pour agir en elle; mais que les mouvements de ton corps soient déterminés par les objets qui t'environnent, j'y consens.

VIII. Souviens-toi néanmoins, mon fils, que tu ne dois pas me faire servir à des passions injustes, ni m'obliger, en conséquence des lois naturelles que j'ai établies, à te rendre heureux par des plaisirs que tu ne mérites pas. Souviens-toi que tu es faible, que l'usage des biens sensibles réveille ta concupiscence et te fait regarder les corps comme de vrais biens; car, lorsque tu jouis de quelque plaisir, tu vois devant tes yeux et tu touches des mains l'objet qui paraît causer ce plaisir, et tu ne vois ni ne sens la véritable cause qui le produit. Ainsi ton amour se termine à l'objet qui te frappe les sens, et tu ne penses pas seulement à la puissance invisible de ton Dieu; outre que les plaisirs dont on a joui salissent l'imagination, troublent l'attention de l'esprit et le rendent esclave de faux biens. Souviens-toi enfin, mon cher fils, que comme pécheur, tu ne peux rentrer dans l'ordre sans faire pénitence, et que comme Chrétien, tu dois aussi bien que moi mériter par tes travaux la possession des vrais biens. On ne peut être solidement heureux en ce monde. Cela est décidé. Le juste doit vivre de la foi; il doit me faire cet honneur que de me croire sur ma parole, et s'appuyant sur mes promesses, sacrifier son bonheur présent à celui que je lui prépare dans le ciel.

IX. Voilà, mon fils, en général tes devoirs à l'égard de Dieu, et les raisons de ces devoirs tirées de la souveraineté du Créateur sur ses créatures. Pour tes devoirs à l'égard du prochain, je te les expliquerai une autre fois. Aime-le cependant comme toi-même, ou plutôt comme tu dois t'aimer, en tâchant de lui procurer les vrais biens. Tu accompliras ainsi parfaitement la loi; car tous ses préceptes sont renfermés dans ces deux-ci: le premier [1], « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et « ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota « virtute tua; le second, diliges proximum tuum tanquam « teipsum. In his duobus mandatis universa lex « pendet et prophetæ. »

X. O mon Sauveur! que l'homme est obligé à de grandes choses! que ses devoirs s'étendent loin! Quoi! sacrifier sans cesse ses plaisirs en l'honneur du vrai bien, ses plaisirs présents à des plaisirs dont on n'espère de jouir qu'après la mort, qui, à l'égard de l'imagination et des sens, est un anéantissement véritable! Est-ce vivre, ô mon Dieu, que de renoncer à tout ce qui fait aimer la vie! et l'homme peut-il se donner la mort en rompant absolument avec les plaisirs! On peut se donner la mort, l'histoire en fournit des preuves; mais peut-on vouloir remettre à être heureux au temps qu'on s'imagine qu'on ne sera plus. Certainement ceux qui se sont donné la mort ne pensaient qu'à se délivrer de la vie: ils cherchaient ou à se rendre actuellement heureux, ou à éviter lâchement les maux qu'ils appréhendaient; car on préfère naturellement le bonheur à la vie; et le néant même ne paraît point si terrible que la douleur. C'est ce sacrifier, c'est s'enterrer tout vivant que d'écouter, mais sans cesse, et sa raison et sa foi. Cette pensée toute seule me fait peur, et si vous ne me soutenez, bien loin de suivre exactement les ordres que vous me prescrivez, peut-être que je n'aurai pas seulement la force d'en former la résolution.

XI. Compare, mon fils, le temps avec l'éternité: y découvres-tu quelque rapport? Dieu veut que tu te donnes à lui avant qu'il se donne à toi: y a-t-il là quelque injustice? Tu voudrais être couronné avant la victoire; mais cela est-il raisonnable? Dieu est le maître, mon fils; il ne doit pas prendre la loi de ses créatures. Je suis sa loi, et sa loi inviolable. Il m'aime invinciblement, et il n'aime que ceux qui me regardent sans cesse comme la règle de leur conduite. Lâche que tu es! tu crains le combat, et je vois dans ton cœur que tu voudrais quasi qu'il n'y eût rien à espérer après la vie, ni peine, ni récompense; mais sache que je n'ai fait le monde présent que pour le monde futur, et que c'est de la variété des travaux et des combats, principes légitimes des mérites et des récompenses, dont je tirerai le plus de gloire.

XII. La crainte que tu as de ma justice te donne plus de tristesse que la confiance que tu as en ma bonté ne te donne de consolation et de joie. Tu te décourages, mon fils? Mais c'est que, quand tu penses au combat, tu ne comptes que sur les forces que tu te sens. Tu es encore plus faible que tu ne penses. Tu ne peux rien sans moi; mais avec mon secours rien ne t'est impossible. Sache que mon joug est doux, et que le fardeau que j'impose est léger par la force que je donne à ceux qui me servent. La douceur et la paix que je répands dans les cœurs passe tous les sentiments les plus vifs et les plus agréables; et ceux qui ont fait divorce avec les plaisirs et les grandeurs humaines reçoivent, à proportion de leur foi, une joie

[1] Marc 12; Math. 22.

dont on ne peut se former d'idée que par le sentiment qui en résulte. Oui, mon fils, l'avant-goût des vrais biens rend infiniment plus heureux que le goût actuel des biens qui passent; car si l'espérance de recevoir de son prince quelque récompense donne tant de joie à ceux qui se veulent faire quelque établissement dans le monde, quelle doit être la joie de ceux qui sont convaincus que Dieu n'est ni impuissant, ni trompeur; qu'il tiendra la parole qu'il a confirmée par serment, et qu'il ne rompra pas l'alliance qu'il a signée par le sang de son fils pour ôter aux hommes tout sujet de défiance. Quelle doit être la joie de ceux qui ont en moi un établissement dans cette ville [1] dont les fondements sont inébranlables, et qui s'attendent, avec une confiance ferme et entière, que Dieu même sera leur récompense; récompense, mon fils, dont tu ne peux te figurer la grandeur; récompense, *magna nimis*, infiniment plus grande que tu ne peux en mériter, digne, non de la libéralité des rois de la terre, mais de la grandeur, de la puissance et de la bonté de ton Dieu; *magna nimis*, trop grande pour celui-là même qui a mérité par la grandeur de sa foi d'être appelé le Père de tous les fidèles.

XIII. Mais, mon fils, comme tu ne peux, sans le secours du ciel, augmenter ta foi et cette espérance, qui est le principe de la joie de mes disciples; comme tu ne peux, sans moi, accomplir les deux grands préceptes dont dépendent la loi et les prophètes, je vais te prescrire la conduite que tu dois observer, non-seulement afin que tu obtiennes la grâce, mais encore qu'elle opère en toi l'effet pour lequel elle est donnée, qui est la conversion et la sanctification des âmes. Cette conduite sage que tu dois tenir dépend de celle que je tiens moi-même, ainsi que j'ai dit d'abord. Écoute-moi avec toute l'attention dont tu es capable.

XIV. Comme la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir à tous moments par des volontés particulières, ainsi que je te l'ai fait voir dans les méditations précédentes; tu peux déjà comprendre que, afin que tu obtiennes sûrement la grâce dont tu as besoin, il est nécessaire que tu saches quelle est la cause occasionnelle ou naturelle qui détermine la cause véritable de tous les biens à répandre dans les cœurs cette céleste pluie. Or, je t'apprends que c'est moi, en qualité de médiateur entre Dieu et les hommes, de chef de l'Église et d'architecte du temple éternel; car « toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre [2]. Dieu n'a point soumis aux anges le monde futur [3]. Je suis seul le souverain prêtre des biens éternels; je suis le vrai Salomon qui dois élever à la gloire de mon père l'édifice spirituel de l'Église [4]. Dieu m'a donné pour matériaux de ce temple vivant toutes les nations de la terre [5]. Je dispose de tout [6] dans la maison de mon père. Je suis le médiateur entre Dieu et les hommes [1]. Je prie sans cesse pour eux, et toutes mes prières sont exaucées [2]. » J'anime mon Église comme l'âme anime le corps, et par conséquent je détermine, comme cause occasionnelle ou naturelle, par mes désirs, l'efficace de la loi générale de la grâce que Dieu a établie pour le salut des hommes et pour la construction de son grand ouvrage, la céleste Jérusalem. Tel est l'ordre de la grâce. Dieu veut sauver tous les hommes en son fils. Je suis le premier des prédestinés, et nul n'est sauvé que par mon moyen; car ce n'est que par moi, comme chef de l'Église et médiateur entre Dieu et les hommes, que la grâce se répand dans les cœurs.

XV. Ainsi, mon fils, lorsque tu manques de force pour vaincre tes passions, approche-toi de moi avec une foi ferme qu'il est en mon pouvoir de te secourir. Crois que, si je prie mon père, il m'exaucera infailliblement, et qu'il te donnera une grâce proportionnée aux désirs que j'aurai de te faire du bien. Si tu es juste devant Dieu, jamais tu ne le prieras inutilement en mon nom; mais si tu es pécheur, tes prières seront inutiles jusqu'à ce que j'y joigne les miennes. Néanmoins, comme je suis venu sauver les pécheurs, ne crains point. Persévère dans la prière, importune-moi par tes cris, et je ne te renverrai point avec la honte et la confusion que tu mérites pour tes désordres.

XVI. Lorsque le froid te pénètre et te glace, tu t'approches du feu avec joie et sans hésiter, parce que tu es convaincu par une expérience sensible qu'il est la cause occasionnelle de la chaleur. Ainsi, approche-toi de moi avec joie et sans hésiter, lorsque ton amour pour les vrais biens languit et se refroidit; puisque Dieu m'a établi cause naturelle ou occasionnelle de la grâce, et que tous mes désirs sont efficaces. J'ai toujours un désir général de sauver les pécheurs; c'est à toi à tâcher de déterminer ce désir par rapport à tes besoins, en me priant humblement et avec une foi qui honore ma puissance et ma qualité de médiateur. Autrement mes désirs ne seront excités que par l'idée des différentes beautés dont je veux orner l'Église future, et par l'amour que j'ai pour tous les hommes en général. La grâce te sera donnée rarement, elle ne sera point proportionnée à tes besoins, et d'autres plus diligents emporteront la place que tu devrais occuper dans le ciel.

XVII. Voilà, mon fils, en général ce que tu dois faire pour obtenir la grâce dont tu as besoin; dans la suite, je te l'expliquerai plus en détail. Mais il ne suffit pas d'obtenir la grâce, il faut prendre garde à ne pas la rendre inutile; car souvent les pécheurs et les justes mêmes reçoivent bien des grâces, qui ne font point en eux l'effet qu'elles devraient faire, s'ils se préparaient à la recevoir selon les règles que je vas te prescrire, qui ne sont autre chose que les conseils de mon Evangile.

XVIII. Souviens-toi, mon fils, de ce que je t'ai déjà dit tant de fois de la conduite que Dieu tient dans l'exécution de ses desseins; car, encore un coup, c'est sur

1 Hébr. 11.
2 Math. 28, 18.
3 Hébr. 2, 5.
4 Hébr. 9, 11; Apoc. 3, 12.
5 Ps. 2, 8.
6 Hébr. 3, 6, 10, 21.

1 I Tim. 2, 5.
2 Hébr. 7, 25; Joan. 11, 42.

cette conduite que tu dois régler la tienne, afin que la grâce fasse en toi tout l'effet que je désire. Je m'explique.

XIX. Il n'y a rien dans les pécheurs qui mérite la grâce; car tu sais bien que la grâce doit prévenir la volonté, et qu'elle n'est point donnée selon les mérites; et tu ne peux savoir le détail ou la suite des effets qui dépendent de l'ordre de la grâce. Que les laboureurs labourent et ensemencent leurs terres, ce ne sont point leurs travaux qui déterminent Dieu à répandre la pluie; c'est l'ordre de la nature qu'il a établi, ordre dont on ne peut prévoir les suites. On peut savoir que la pluie se répand en conséquence des lois générales des communications des mouvements, mais on ne peut deviner précisément le temps, la durée et la quantité de la pluie. De même on peut savoir que la pluie de la grâce se répand sur les hommes par une suite naturelle de la loi générale que Dieu a établie de sauver tous les hommes en son fils; car la foi t'apprend que je construis un édifice spirituel dont les hommes sont les pierres vivantes, et que tous les désirs que je forme par rapport à mon ouvrage sont toujours accomplis. Mais tu ne peux savoir précisément le temps de ta vocation, ou quand je formerai les désirs qui répandront la grâce sur tels et tels, tu ne peux savoir la force ou la grandeur de la grâce qui leur est toujours proportionnée, et cela pour plusieurs raisons.

XX. 1° Parce que mes désirs se forment sur l'idée de certaines beautés dont je veux orner mon épouse, et qui te sont entièrement inconnues; 2° parce qu'ils sont réglés par l'ordre, qui est la loi que je suis inviolablement, et dont tu n'as qu'une connaissance fort imparfaite; 3° parce qu'ils sont libres en bien des rencontres, et que je puis souvent remettre à un autre temps ce que j'exécute; 4° parce que les matériaux dont je me sers ne sont pas également propres à mon dessein actuel, à cause de la combinaison de la grâce avec la nature; combinaison qui reçoit à tous moments des changements infinis. Car, par exemple, si j'ai besoin de martyrs pour faire dans l'Église un certain effet, tu vois bien que la France, où il n'y a point présentement de persécutions, ne peut pas me fournir de matériaux. Enfin, comme personne n'a une idée claire de l'âme, on ne peut pas savoir l'ouvrage que j'en puis former. Ainsi, quoiqu'on sache que la grâce se répand sur les hommes à proportion de mes désirs, il est impossible de connaître le détail, et de rendre raison du temps, de l'abondance et des autres circonstances de cette céleste pluie.

XXI. S'il est donc certain que la pluie de la grâce ne tombe pas à tous moments sur les mêmes personnes, et que, lorsqu'il en tombe, ce n'est pas toujours avec cette abondance qui est nécessaire pour pénétrer et pour amollir des cœurs trop endurcis par les ardeurs de la concupiscence, on ne peut pas douter que les hommes ne doivent veiller, et travailler de leur côté pour assurer leur vocation, et rendre la grâce efficace à leur égard; car, je suppose que tu saches que ma grâce opère d'autant plus qu'elle trouve moins de résistance, et que tel degré de délectation spirituelle qui convertira un pécheur, dont la concupiscence n'est point actuellement excitée par quelqu'objet dangereux, ne pourra pas changer un esprit qui est actuellement dans le trouble et dans le mouvement brutal de sa passion dominante. Je suppose que tu saches que l'on peut par raison, par amour-propre [1], par la crainte de l'enfer, ou par les grâces les plus communes, éviter les plaisirs qu'on n'a point goûtés, et dont par conséquent on n'est point encore esclave, et qu'ainsi on peut se préparer de telle manière que la grâce de la délectation ou de la conversion étant donnée, on ne manquera pas d'en être véritablement converti.

XXII. Il faut, mon fils, que tu imites les laboureurs. L'expérience leur a appris à régler leur conduite sur les lois de la nature. Ils n'attendent point que je fasse des miracles en leur faveur. Ils font exactement leurs labours, ils ensemencent abondamment leurs terres, afin que s'il pleut et ne grêle point, ils recueillent avec joie le fruit de leurs travaux; et il est très-rare que la pluie leur manque ou que la grêle les désole jusqu'à les faire repentir des peines qu'ils ont prises, et des grains qu'ils ont répandus. Travaille comme eux, défriche, prépare la terre de ton cœur, afin que ma parole y sanctifie. La pluie de la grâce ne te manquera pas, puisque tu crois que je suis ton sauveur et ton maître; car j'aime trop le salut des Chrétiens pour les abandonner à leurs ennemis. Ne t'attends pas néanmoins à ces grâces victorieuses qui brisent les cœurs les plus endurcis. Règle ta conduite sur la mienne. Je veux sauver les hommes par les voies les plus simples, et je ne répands des grâces extraordinaires et miraculeuses que selon certains besoins de mon Église, qui, présentement, sont plus rares que tu ne penses. Prends le plus sûr. L'affaire est d'une conséquence infinie; et tous les travaux de la vie présente, quelque grands qu'ils soient, n'ont nul rapport avec les récompenses que je prépare à ceux qui sacrifient généreusement leurs plaisirs à l'amour de l'ordre.

XXIII. Si Dieu, agissant comme il doit agir, répandait sa grâce par des volontés particulières, il est visible qu'elle aurait toujours l'effet pour lequel il la donne, un être sage proportionnant toujours les moyens avec *leur* fin. Et comme Dieu n'abandonne pas le premier les justes, et qu'il leur donne la grâce afin qu'ils surmontent les tentations, ils n'en seraient jamais vaincus; car enfin Dieu ne pouvant pas ignorer l'usage qu'on fera de sa grâce, ou plutôt ne devant pas agir, comme s'il ne pénétrait pas les cœurs, et ne prévoyait pas les déterminations futures des volontés, la chute du juste retomberait sur lui en quelque manière; car on aurait sujet de penser, ou que Dieu n'aurait pas une volonté sincère de sauver, je ne dis pas tous les hommes, je ne dis pas les pécheurs, je dis même les justes, ceux qui me sont unis par la charité; ou qu'il aurait manqué de sagesse et de prévoyance de n'avoir pas proportionné les moyens à la fin qu'il s'est proposée, sa grâce ne donnant pas toujours aux justes même la victoire contre les tentations.

XXIV. Si Dieu répandait les pluies ordinaires dans le dessein de rendre les terres fécondes, et qu'il agît par des volontés particulières, il est certain qu'elles ne tom-

[1] *Voyez* le *Traité de Morale*, première partie, ch. 8.

beraient pas sur les sablons et dans la mer; elles ne tomberaient que sur les terres ensemencées ou capables de fécondité, et elles seraient bien mieux réglées qu'elles ne le sont. Or, il est certain que Dieu ne répand sa grâce sur les hommes que pour leur faire porter des fruits dignes d'elle. Et cependant elle tombe souvent dans des cœurs endurcis. Elle est refusée à ceux qui en feraient bon usage et donnée à d'autres qui la rejettent avec mépris. Elle n'est point proportionnée au besoin actuel de ceux à qui elle est donnée. Et tel, qui reçoit sans fruit une grâce, à cause qu'il est devant l'objet de sa passion, aurait été converti, si cette même grâce lui avait été accordée un moment auparavant. Dieu ne donne donc point sa grâce par des volontés particulières, sa sagesse l'en empêche; car s'il était aussi digne d'une sagesse qui n'a point de bornes d'agir par des voies composées que d'agir par des voies simples, la conduite de Dieu serait une preuve démonstrative qu'il ne veut pas sauver tous les hommes.

XXV. Ainsi, mon fils, veille sans cesse, de peur que tu ne sois pas en état de recevoir utilement la pluie de la grâce lorsqu'elle se répandra sur toi. Travaille à défricher les mauvaises herbes que la concupiscence fait croître dans la terre de ton cœur, et n'attends pas que je proportionne mes dons à ta faiblesse et à ta négligence. En un mot, agis comme si ton salut dépendait de tes soins, et que ma grâce fût très-rare; car si tu n'es pas disposé à me recevoir lorsque je viendrai te visiter, j'en trouverai d'autres en état de recevoir l'effet de ma bonne volonté; et je les ferai entrer dans l'édifice spirituel de l'Église pour jouir éternellement de la gloire que j'ai préparée à ceux qui sont vigilants.

O Jésus! mais c'est vous qui êtes la cause naturelle, occasionnelle ou distributive de la grâce. Que ne la proportionnez-vous à nos besoins! Quoi! ne savez-vous pas toutes nos dispositions et nos faiblesses, et l'usage que nous devons faire des grâces que vous nous donnez, et ne voulez-vous pas sauver tous ceux pour lesquels vous êtes mort? Pourquoi laissez-vous tant de nations marcher dans leurs voies, et d'où vient que vous donnez aux justes même des grâces que vous savez devoir être inutiles à leur salut?

XXVI. Qui t'a dit, mon fils [1], que moi, en tant qu'homme, en qualité de cause occasionnelle de la grâce, je dusse savoir actuellement toutes les déterminations futures des volontés; agir selon cette connaissance re serait agir en Dieu, et non point en homme: il n'y a que Dieu qui, par sa nature pénètre les cœurs et sache toujours le futur, de quelque espèce qu'il soit, contingent ou nécessaire. Je ne sais, à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à mon Père de me révéler; car quand la capacité de mon âme serait assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe auquel elle est unie, j'entends le Verbe précisément comme Verbe, le monde n'étant point une émanation nécessaire de la Divinité, je ne saurais rien de ce qui se passe, si mon Père ne me découvrait ses volontés, dont les effets sont infinis. Mais dois-je toujours demander à mon Père qu'il me découvre, avant le temps, toutes les suites ou les effets de mes désirs? L'ordre le demande-t-il? Ne dois-je pas régler la distribution de la grâce sur le besoin des justes? Qu'est-il nécessaire que je demande toujours à mon Père qu'il me découvre tout le bon ou le mauvais usage que les hommes feront de mes faveurs, avant que je les leur donne? Faut-il que je me règle sur leur négligence future, et que je m'y règle si indispensablement que jamais la grâce ne soit inutile au salut de ceux qui la reçoivent? Car je veux bien que tu saches que j'ai plus d'égard à la faiblesse des hommes que je ne devrais en rigueur, et que je règle en partie, par la connaissance du futur, la distribution de mes grâces.

XXVII. Si tu prétends que je sais actuellement tous les mouvements libres des volontés, pour conclure de là que je manque d'amour à l'égard des hommes puisque ma grâce ne les sanctifie pas tous, sache que tu me fais plus d'injure que si tu bornais indiscrètement mes connaissances; car il est vrai en un sens qu'elles sont bornées, principalement à l'égard des vérités contingentes; mais ma charité est si grande, qu'elle s'étend à tous les hommes, et que si l'ordre me le permettait, tous seraient sauvés.

XXVIII. Je sais toutes choses, mon fils; mais je ne pense pas actuellement à toutes choses. Cela est fort différent, ne le confonds pas. Tu sais que 2 fois 2 font 4, quoique tu n'y penses pas toujours; tu ne serais pas fort content d'y penser sans cesse. Un esprit fini serait nécessairement ignorant, s'il pensait toujours aux mêmes choses. Cela n'a pas besoin de preuve. On sait une vérité, ou la possède, lorsque par son travail ou autrement, on a acquis droit sur elle, et qu'elle se présente à l'esprit dès qu'on le souhaite. Ainsi, je n'ignore rien; car il n'y a rien à quoi je veuille penser qui ne se découvre aussitôt à mon esprit sans travail et sans application de ma part. Je possède véritablement tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu. Mais occupé comme je suis à l'objet qui fait mon bonheur, objet infini, moi qui suis fini, je ne dois pas toujours vouloir penser actuellement à des choses qui ne me sont pas nécessaires pour exécuter mes desseins. J'achèverai mon Église, quoique la malice des Chrétiens qui vivent présentement me résiste; et, si je ne trouve plus de matériaux propres à mon édifice dans le pays que tu habites, j'enverrai des prédicateurs jusque dans l'autre monde, et là je ferai des miracles que je ne dois pas, selon l'ordre, faire dans des lieux où la vérité de mon Evangile est suffisamment démontrée. Ces miracles me fourniront plus de matériaux que je n'en ai besoin, et ma grâce y fructifiera bien davantage que dans ton pays, où il te semble que tout le monde ait résolu de me combattre.

XXIX. Mais que je pense, ou que je ne pense pas actuellement aux circonstances infinies de la combinaison de la nature et de la grâce, lesquelles peuvent rendre inutiles les secours que je donne aux justes, qu'en peut-on raisonnablement conclure contre ma charité pour les hommes? Ne leur ai-je pas donné, par tout ce que j'ai

[1] *Voyez* le *Traité de la Nature et de la Grâce*, deuxième discours, article 17 et ce qui le suit.

fait pour eux, des marques assez éclatantes de mon amour, et ne doivent-ils pas croire que j'ai des raisons que je dois préférer à leurs désirs. Ce n'est point, encore un coup, la connaissance des déterminations futures des volontés libres qui doit régler l'action par laquelle je répands la grâce. Je dois régler mes désirs ou mon action sur l'ouvrage que je construis. Je les dois régler sur le besoin des justes, et non pas sur leur négligence. Ils se laissent vaincre : ce n'est pas ma faute. Ils pouvaient combattre, ils eussent été victorieux. J'agis comme je dois agir en consultant le Verbe en tant que Verbe, en tant que Raison, en tant que sagesse éternelle, consultant l'ordre dont tu n'as qu'une connaissance fort imparfaite. Si je réglais mes dons uniquement sur la connaissance des événements libres, l'ordre de la grâce ne serait plus digne de la sagesse infinie de Dieu. Il n'est pas nécessaire que je te le prouve, et ton attention est déjà trop fatiguée. Ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini qui, par le droit de sa nature, ne pénètre point les cœurs, et ne pense point actuellement à tous les événements qui dépendent de causes libres, afin que Dieu seul ait toute la gloire de mon ouvrage, et qu'on admire éternellement la sagesse infinie de celui qui fait toutes choses par les moyens les plus simples.

O mon Sauveur! la sagesse de Dieu passe infiniment toutes nos vues. Malheur à ceux qui critiquent votre conduite. Je veux m'y soumettre sans l'examiner. Vous n'avez que trop fait pour les hommes; quoiqu'ils se plaignent souvent de vous, ce sont des ingrats et des insolents; et je reconnais que j'ai fait un si mauvais usage de votre grâce, que quand vous me laisseriez sans secours, je n'aurais aucun sujet de me plaindre de votre conduite.

TREIZIEME MEDITATION.

De la grâce en général. Des grâces de lumière et de sentiment qui produisent et qui conservent la charité. En particulier des causes occasionnelles des grâces de lumière.

I. O sagesse divine [1], Verbe éternel du Père tout-puissant, vous voulez bien faire vos délices de converser parmi les hommes. Vous apprenez aux souverains à régner; vous inspirez aux législateurs les lois qu'ils établissent; mais les petits aussi-bien que les grands ont la liberté de vous consulter. Vous êtes la raison universelle des esprits, et les anges, les hommes et les démons même reçoivent de vous tout ce qu'ils ont de lumière et de connaissances. Le ciel, à la vérité, est le lieu principal de votre demeure et de vos faveurs; mais il ne renferme point la substance intelligible de votre être, il ne donne point de bornes à votre bonté. Vous éclairez toute la terre : Nous pouvons tous nous réjouir à votre lumière et nous nourrir de votre substance. Vous percez même les abîmes, vous pénétrez jusqu'aux enfers, et là votre lumière, qui dans le Ciel fait le bonheur des saints, et sur la terre l'espérance des justes, produit un feu qui dévore et qui désespère les démons et les damnés. Le soleil éclaire inégalement selon les saisons : la nuit le cache à nos yeux, il s'éclipse souvent, et se couvre de taches [1]. Mais, Père des lumières! vous êtes toujours éclatant et lumineux; vous êtes toujours prêt à dissiper les ténèbres de l'Esprit; vous n'êtes point sujet au changement, ni à des révolutions qui produisent successivement et les jours et les nuits [2]. Vous m'avez appris ces vérités, et je me fais un plaisir d'y penser souvent. Mais hélas! que je suis aveugle! tout environné et tout pénétré que je sois de votre lumière, je me trouve souvent dans des ténèbres épaisses. Seigneur, faites que je voie, ouvrez-moi les yeux, apprenez-moi à marcher sûrement dans la voie qui conduit à la vie. Je ne puis rien sans le secours de votre grâce; mais que dois-je faire pour l'obtenir? comment puis-je la conserver? quel est l'usage que j'en dois faire, afin qu'elle opère en moi tout l'effet pour lequel vous me la donnez? Expliquez-moi, mon unique maître, mais dans le détail, et d'une manière convaincante et sensible, les vérités par lesquelles je dois régler ma conduite, afin que j'entre dans le grand dessein que vous exécutez à la gloire de votre Père, et que je mérite d'avoir quelque part à l'héritage que vous préparez à vos élus.

II. Tu me donnes de la joie, mon cher fils, par la prière que tu me fais [3]. Ceux qui m'invoquent me font honneur; et ceux qui m'invoquent dans le dessein d'honorer mon Père, et pour s'instruire de leurs devoirs, me touchent vivement et tous les esprits bienheureux [4]. Tout est en joie dans le ciel lorsqu'un pécheur se convertit, parce que ceux qui aiment l'ordre se réjouissent, lorsqu'ils apprennent que les hommes tâchent de s'y conformer. Ne te sens-tu pas toi-même comme surpris de joie, lorsqu'on te raconte les actions héroïques des gens de bien. L'amour, quoique faible et imparfait que tu as pour l'ordre, s'étend alors jusqu'à ces âmes généreuses. Tu les aimes, tu les honores; tu voudrais même leur donner des marques de ton estime, et les secourir dans leurs misères. Juge donc par là, mon fils, de l'amour que j'ai pour toi, et si tu dois craindre que, de mon côté, je manque à te donner toutes les lumières que tu désires, et qui te sont nécessaires.

III. Je veux néanmoins que tu saches que maintenant tu ne peux, sans travail et sans peine, comprendre clairement les vérités que je vas t'expliquer. L'homme, devenu pécheur, est condamné à gagner sa vie à la sueur de son front [5] : ne l'entends pas, mon fils, simplement de la vie du corps. Ton corps n'est pas ton être propre;

[1] Prov. 8.

[1] Jac. 1, 17.
[2] Médit. 1 et 2.
[3] Psal. 49, 15, 23.
[4] Luc 15, 7, 10.
[5] Gen. 3, v. 19.

les riches ne travaillent pas pour gagner cette misérable vie. Entends, de la vie et de la nourriture de l'âme, l'arrêt irrévocable que Dieu a prononcé contre le pécheur; entends-le de la vérité, qui est le pain dont l'esprit se nourrit et s'engraisse. Car tu ne peux, sans le travail de la méditation, te nourrir des vérités qui doivent régler ta conduite, et te préserver de la mort. Tu ne peux les comprendre clairement sans une grande attention. Or, maintenant toute attention qui a rapport aux vrais biens est pénible et désagréable, parce que depuis le péché le corps appesantit l'esprit [1]. Il l'interrompt sans cesse pour l'appliquer aux objets qui flattent les sens et les passions. Il jette le trouble et la confusion dans toutes les idées de l'âme; et l'on ne peut, sans une vigilance et une action continuelle, discerner les vérités pures qui donnent à l'âme la force et la santé, de certaines vérités sensibles par lesquelles l'homme se conduit, pour se conserver une vie pleine de misères, et se faire quelqu'établissement dans le lieu de son exil.

IV. Tu me demandes, mon fils, que je t'explique en détail les moyens par lesquels les hommes, peuvent obtenir le secours de la grâce. Cette demande est bien générale. Avant que d'y répondre clairement et sans équivoque, il faut que j'attache aux termes qui l'expriment des idées particulières. Le mot de *grâce* signifie plusieurs choses différentes; mais, quand il n'y en aurait que d'une espèce; comme parmi les hommes, il se trouve des justes et des pécheurs, on peut dire qu'il y a, et en même temps qu'il n'y a pas de moyen d'obtenir la grâce. Car les justes peuvent ce que ne peuvent pas les pécheurs [2]. La grâce n'est pas donnée selon les mérites; elle doit prévenir nos volontés. Les pécheurs ne peuvent donc point la mériter ou s'en rendre dignes; ils ne peuvent par eux-mêmes l'obtenir. Mais la prière continuelle du juste peut beaucoup [3]; car ceux qui demeurent unis avec moi par la charité obtiendront ce qu'ils demandent [4]. Ainsi, tu vois déjà en partie la nécessité qu'il y a de définir les termes, et de résoudre par parties la question indéterminée, afin que mes réponses ne te donnent point quelque occasion de tomber dans l'erreur.

V. La principale grâce, celle qui rend juste et agréable à Dieu, c'est la charité ou l'amour de l'ordre; amour qui doit régner dans le cœur, et auquel on doit sacrifier tous les autres amours. Car Dieu ne regarde pas comme justes tous ceux qui ont quelque amour de l'ordre, puisqu'il n'y a point d'homme qui soit entièrement privé de cet amour. Personne n'est juste devant Dieu, si l'amour qu'il a pour l'ordre ne règne absolument, et ne souffre point d'égal [5]; et personne n'est parfaitement juste, tant que l'amour qu'il a pour l'ordre n'est pas uniquement le principe de tous les mouvements de son cœur : ce qui ne se trouve que dans l'autre vie. Or, l'amour de l'ordre, la charité ardente et dominante [1], ne se peut acquérir par les forces du libre arbitre. C'est une grâce que l'homme ne peut obtenir que par le secours de la grâce. C'est une grâce habituelle qui ne se peut obtenir que par le secours de la grâce actuelle, ou par le baptême à l'égard des enfants, qui certainement n'ont nul pouvoir de se le procurer; et tu souhaites de savoir quels sont les moyens par lesquels on peut obtenir les secours nécessaires pour acquérir cette grâce excellente qui nous rend agréables aux yeux de Dieu.

VI. Afin que tu te satisfasses pleinement sur ce que tu souhaites de connaître, au lieu de me consulter, tourne-toi vers toi-même, et consulte le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi. Quand tu commences à aimer quelque objet, que sens-tu en toi qui donne la naissance à ce nouveau sentiment d'amour? N'est-ce pas ou que tu découvres par une vue claire de l'esprit, ou que tu juges par le sentiment confus de quelque plaisir, que cet objet est un bien à ton égard? Si tu aimes les vrais biens, les biens de l'esprit, n'est-ce pas que tu reconnais clairement qu'ils sont aimables? Si tu aimes les corps, n'est-ce pas à cause que dans leur approche tu te sens touché de quelque plaisir? Consulte ta mémoire pour y découvrir le principe de toutes les inclinations qui te dominent, ou qui t'ont dominé, et tu reconnaîtras qu'elles doivent toutes leur naissance ou à la lumière ou au sentiment, ou à l'un et à l'autre de ces principes de toutes les déterminations des volontés. Ainsi, les deux grâces actuelles qui servent à produire dans le cœur de l'homme la grâce habituelle ou la charité dominante, se réduisent en général ou à des grâces de lumière ou à des grâces de sentiment, ou plutôt à des grâces de lumière et de sentiment jointes ensemble. Il est maintenant question de t'expliquer quels sont les moyens par lesquels tu peux obtenir ces sortes de grâces.

VII. Tu sais bien, mon fils, qu'il n'y a que Dieu qui agisse immédiatement dans les esprits [2]; que c'est lui seul qui les éclaire par la lumière qu'il répand en eux, et qui les anime et les agite par les divers sentiments dont il modifie leur substance. Il est donc nécessaire, pour obtenir le secours de la grâce, de savoir quels sont les moyens par lesquels on fait en sorte que Dieu agisse dans les esprits. Or, il n'y a en général que deux de ces moyens. Le premier, c'est la nécessité de l'ordre; car Dieu ne manque jamais à exécuter ce que l'ordre demande. Le second moyen, ce sont les causes occasionnelles que Dieu a établies pour exécuter ses desseins; car l'efficace de la volonté de Dieu dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce doit être déterminée par l'action de quelque cause occasionnelle, ainsi que je t'ai déjà dit, et que je t'expliquerai plus au long.

VIII. Le premier moyen est absolument inutile aux pécheurs; car ils ne peuvent faire en sorte que l'ordre et la justice demandent que Dieu leur fasse grâce. Certainement on ne peut, par les forces du libre arbitre, faire

[1] Sap, 9, 15.
[2] Rom. 9.
[3] Jac. 5, 16.
[4] Joan. 15, 7.
[5] Math. 10, 37.

[1] Sinon ex Deo charitas sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani: si autem ex Deo, vicimus Pelagianos.
[2] Cor. 3, 6.

la moindre action qui soit méritoire des vrais biens. Tous les pécheurs peuvent, à la vérité, mériter quelque récompense; parce qu'il n'y en a point, quelque corrompus qu'ils soient [1], qui n'aient quelque idée, et même quelque amour pour l'ordre. Mais ils ne peuvent rien mériter qui conduise à la possession des vrais biens, parce que l'amour naturel qu'ils ont pour l'ordre est trop faible pour vaincre l'amour-propre et le sacrifier à la vérité et à la justice. Ainsi, les pécheurs ne pouvant mériter la grâce, ils ne peuvent obliger Dieu par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre et pour la justice, à leur donner les secours dont ils ont besoin.

IX. Mais comme les justes sont animés de la charité, ils sont en état de mériter. Ils peuvent par la force invincible de la justice, et en conséquence des promesses que je leur ai faites, obliger Dieu à augmenter leur grâce. Ils le peuvent en faisant bon usage de celle qu'ils ont reçue. Néanmoins, si Dieu ne donnait aux justes précisément que ce qu'ils méritent par la nécessité de l'ordre, bien loin de croître en charité, ils ne persévéreraient pas longtemps dans la justice; tant est grande la faiblesse que le péché leur a causée. Il est nécessaire, mon fils, que je prie sans cesse pour les élus, et que j'aie pour eux un soin particulier; car, quoique Dieu ne les abandonne jamais le premier, ils tombent souvent, et périraient, sans des secours extraordinaires, et en tout sens de pure grâce [2]. De sorte qu'on peut dire que Dieu abandonne les justes lorsqu'il ne leur donne précisément que les secours qui leur sont nécessaires pour vaincre leurs ennemis, parce que les hommes ne sont pas longtemps à me manquer de fidélité. Ainsi, le premier moyen n'est pas d'un fort grand usage à l'égard des hommes, dans l'état misérable où ils sont réduits; mais pour le second moyen, qui consiste dans la cause occasionnelle que Dieu a établie pour déterminer l'efficace de ses lois ou de ses volontés générales, il est d'un très-grand usage à l'égard de tous ceux qui croient en moi, qui m'invoquent, qui suivent mes conseils, qui fréquentent les sacrements que j'ai institués : je t'expliquerai tout ceci; mais reprends et repasse dans ton esprit ce que je t'ai déjà dit.

X. La lumière et le sentiment sont en général les deux principes des déterminations des volontés. Afin que tu aimes l'ordre, il faut que tu en voies la beauté, et que tu la goûtes. Tu ne peux ni voir ni goûter cette beauté, si Dieu ne t'éclaire de quelque lumière et ne te modifie ou ne te touche de quelque plaisir; et, afin que Dieu agisse en toi, et te donne la connaissance et le goût de la beauté de l'ordre, il faut que tu détermines l'efficace de sa volonté par la cause occasionnelle qu'il a établie pour te sanctifier et pour former son ouvrage d'une manière sage, uniforme, constante, et qui porte le caractère de ses attributs. C'est moi qui suis cette cause occasionnelle; ce n'est que par moi que l'on va au Père : quiconque m'invoque sera sauvé. Tout ceci est vrai, mais encore si général et si indéterminé, que tu aurais tort d'en être pleinement satisfait.

XI. En effet, mon fils, consulte le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi; ne sens-tu pas que tu penses à ce que tu veux? Lorsque tu souhaites de résoudre un problème de géométrie, ou de pousser quelque principe de métaphysique, ne vois-tu pas que la lumière se répand en toi à proportion de tes désirs? Tu peux donc conclure que, si tes volontés ne sont pas les causes véritables de tes connaissances, que du moins elles en sont les causes occasionnelles; et qu'ainsi l'attention de l'esprit est une prière naturelle, qui obtient immédiatement de Dieu la lumière et l'intelligence des vérités les plus relevées, sans qu'il soit nécessaire que je m'en mêle en qualité de médiateur, d'auteur de la grâce, de chef de l'Église.

XII. Il est vrai, mon fils, que je ne suis pas toujours cause occasionnelle ou naturelle de la lumière qui éclaire les esprits. Comme sagesse éternelle, et raison universelle des intelligences, je suis cause véritable de la lumière. J'en suis aussi, comme homme, cause méritoire; car ce n'est qu'en moi que subsiste l'ouvrage de Dieu. Mais je n'en suis pas toujours cause occasionnelle. Tu penses à ce que tu veux; tes volontés sont souvent exaucées. Qu'elles le soient même toujours à l'égard de la présence des idées, j'y consens. En un mot, je veux que tes désirs soient les causes occasionnelles ou naturelles de tes connaissances. Mais sache que c'est moi qui forme en toi le désir ardent que tu as de contempler la beauté de l'ordre. Sache que c'est moi qui produis dans ton cœur, par le plaisir que j'y excite, l'amour que tu as pour les vrais biens; et que personne ne peut même souhaiter comme il faut sa guérison, chercher et invoquer son médecin, si je ne le délivre de l'assoupissement et de l'insensibilité où le péché l'a réduit. La vanité et la curiosité peuvent fournir assez d'attention pour résoudre un problème.

On peut aimer par les forces du libre arbitre les vérités spéculatives, et même les vérités de pratique, lorsqu'elles peuvent s'accorder avec ses propres inclinations; car les pécheurs ne haïssent pas l'ordre et la justice en toutes choses. Mais sans mon secours on ne peut penser sérieusement à se convertir. On ne peut, par ses propres forces, se préparer à combattre contre soi-même. On veut invinciblement être heureux; on ne peut donc, sans une foi vive et une grande confiance sur les promesses de Dieu, sacrifier le plaisir qui rend actuellement heureux à des biens qu'on ne goûte, et même qu'on ne voit point.

XIII. Il faut, mon fils, que tu saches que le premier homme, avant sa chute, était animé de la charité; et que par la force de cette charité, il était le maître de son esprit et de ses pensées. N'ayant point alors de concupiscence, ses sens, son imagination, et ses passions demeuraient dans un silence respectueux, et ne troublaient jamais ses idées. L'ordre voulait que cela fût ainsi, et le même ordre, quoiqu'immuable en lui-même, veut maintenant le contraire; parce qu'alors il était juste que le corps fût soumis à l'esprit, et que maintenant il n'est pas juste que Dieu suspende les lois de la nature en faveur d'un criminel. Adam était donc en tout sens par-

[1] Voy. le *Traité de Morale*, première partie, chap. 3.

[2] C'est en ce sens qu'il faut prendre quelques passages des Pères qui disent que Dieu abandonne quelquefois les justes.

faitement libre; il était le maître de son attention; il pouvait contempler la beauté de l'ordre et se nourrir uniquement et paisiblement de ma substance. Il n'avait aucun besoin, pour m'aimer, que je prévinsse sa volonté par quelque plaisir; car il n'avait point de plaisir contraire à combattre, et la douceur de la joie qu'il goûtait dans l'état heureux où je l'avais mis, devait suffire pour le contenter jusqu'au jour de sa pleine et entière récompense.

XIV. Mais l'homme n'est plus dans le même état. Ses désirs, il est vrai, sont encore aujourd'hui causes occasionnelles de ses idées; mais il n'est pas toujours le maître de ses désirs. Sa concupiscence en excite une infinité malgré lui. Les objets de ses désirs indélibérés se présentent à l'âme. Ils la surprennent, ils la caressent, ils la séduisent. Elle résiste quelquefois par le travail de l'attention, et elle court après la vérité qui s'échappe. Mais elle se fatigue bientôt, car elle aime trop le repos. Elle n'est pas longtemps sans se rendre au plaisir, car elle veut invinciblement être heureuse. Ainsi, mon fils, il est nécessaire que la grâce prévienne la volonté, et forme en elle de bons désirs par une espèce d'instinct et de sentiment prevenant : autrement jamais la lumiere ne serait ni assez grande ni assez vive pour changer les déterminations déréglées du cœur humain. Et parce que la concupiscence agit sans cesse, et produit, dans les justes même, par des plaisirs prévenants, mille désirs indélibérés, qui affaiblissent peu à peu la charité, la grâce actuelle de la délectation est encore nécessaire pour soutenir et pour augmenter la charité habituelle. De sorte que la grâce de sentiment doit être jointe à la lumière, pour acquérir et pour conserver jusqu'à la fin l'amour dominant de l'ordre et de la justice.

XV. Mon disciple bien-aimé[1] a dit par mon esprit que l'onction de la grâce enseigne toute vérité, et que ceux qui en sont oints n'ont besoin de personne pour les instruire. L'onction produit la lumière; car lorsqu'on pense avec plaisir à quelque objet, on y pense avec attention. Or, l'attention de l'esprit ne manque jamais d'être recompensée de la vue de la vérité[2], autant qu'elle le peut être, pourvu qu'elle soit constante et sérieuse. Et cette même onction ne manque pas aussi de produire et d'entretenir la charité, parce que l'on ne manque jamais d'aimer un objet lorsqu'il est beau à voir et agréable au goût; c'est-à-dire lorsque l'esprit reconnaît par une lumière évidente que c'est un bien, et qu'il en est convaincu par le sentiment du goût.

XVI. Or, je suis non-seulement la cause véritable et la cause méritoire de cette onction ou de cette délectation de la grâce, en un mot de toutes les espèces de grâces de sentiment, qui sont en grand nombre; j'en suis encore, comme je te l'ai déjà dit, la cause seconde[3], occasionnelle, physique, naturelle, distributive; car tous ces termes signifient ici une même chose. Je vas t'expliquer

[1] 1 Joan. 2, 27.

[2] Médit. 3.

[3] Médit. 10 et 12; *Traité de la Nature et de la Grâce*, second discours.

ce que les hommes doivent faire, afin qu'ils me déterminent à les toucher vivement, et à répandre cette onction salutaire et efficace qui fait naître et qui entretient la charité dans les cœurs.

XVII. Je suppose deux choses : la première, que les hommes croient en moi; la seconde, qu'ils désirent déjà les vrais biens. Il faut qu'ils croient en moi, autrement ils ne peuvent m'invoquer; il faut qu'ils désirent les vrais biens, autrement ils ne me les demanderont jamais, quelque persuadés qu'ils soient que c'est moi qui les distribue; cela est clair. Ainsi, il est certain que je donne aux hommes ces premières grâces sans qu'ils s'en mêlent, ou sans qu'ils puissent les mériter en aucune manière. Mais il n'en est pas toujours de même à l'égard de ceux qui ont déjà reçu la foi et le désir de leur conversion. Ils peuvent se préparer à recevoir la grâce, et me solliciter, comme en étant la cause naturelle, à agir en eux; ou, pour parler plus clairement, ils peuvent m'obliger, par l'amour que je porte aux pécheurs, à former quelques désirs par rapport à eux, lesquels désirs ne manquent jamais d'être suivis de la pluie de la grâce. Enfin, ceux qui ont la charité justifiante peuvent attirer sur eux la grâce en deux manières plus efficaces; ils le peuvent par la nécessité de l'ordre, qui à l'égard de Dieu est une loi inviolable, puisqu'ils peuvent, par le bon usage des secours qui accompagnent toujours la charité, mériter sans cesse de nouvelles grâces. Et parce que je ne suis pas seulement l'architecte de l'Église, mais encore et le chef et l'époux; que j'aime davantage les vrais fidèles, qui ne font avec moi qu'un même corps que les infidèles et les pécheurs, qui ne sont point encore unis avec moi par la charité, les justes peuvent plus facilement me déterminer à prier pour leur sanctification que les autres hommes. Les justes peuvent donc en général obtenir la grâce par deux voies fort efficaces: et par le mérite de leurs prières, l'ordre et la justice étant la règle inviolable des volontés divines; et par la faveur particulière qu'ils ont auprès de moi, qui répands la pluie de la grâce selon mes désirs, comme étant établi souverain prêtre[1] des biens futurs par la loi générale de la grâce, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes[2] en son fils. Supposé donc que du moins les hommes sentent la corruption de leur cœur, et la cruelle servitude où le péché les a réduits; supposé qu'ils croient que je puis les en délivrer, et qu'ils le désirent, voici ce qu'ils doivent et peuvent faire, pour obtenir et pour augmenter les secours, soit de lumière, soit de sentiment, dont ils ont besoin. Je commence par les secours de lumière.

XVIII. Comme tout homme a du moins quelque idée de l'ordre, ou de son devoir, quoique souvent il n'y pense pas, il faut qu'il considère avec attention cette idée. Il faut qu'il me prie par son attention, qui est la prière naturelle, aussi bien que par l'invocation, qui est la prière de la foi et de la grâce, car la grâce suppose la nature, et la nature doit servir à la grâce. Il faut,

[1] Hébr. 9, 11.

[2] Joan. 14, 6.

dis-je, qu'il me prie, en toutes les manières qui lui sont possibles, que je lui donne une idée claire de l'ordre, afin qu'il reconnaisse à sa lumière ses propres défauts. On ne peut guère contempler la beauté de l'ordre sans avoir horreur de soi-même, sans se trouver insupportable à soi-même. Mais lorsqu'on reconnaît bien sa laideur et sa difformité, on ne manque pas d'en avoir honte. On aime à se cacher. On se méprise, on s'humilie; on se hait même en quelque manière. Enfin, on veut s'anéantir, en ce sens qu'on voudrait bien, du moins en partie, si cela se pouvait sans peine, cesser d'être ce qu'on est. Mais, parce que l'on ne peut aimer le néant lorsqu'on espère de guérir, celui qui croit que je suis le Sauveur des hommes, et que je puis les délivrer de la servitude du péché, se sent pressé, par la force de son amour-propre éclairé, à m'invoquer; et cela avec d'autant plus de force et de persévérance, qu'il réveille et soutient davantage, par la vue de l'ordre, le désir que je lui inspire de sa guérison.

XIX. Mais, parce que l'idée de l'ordre est abstraite et n'a rien de sensible, elle s'échappe facilement; il faut de l'attention, et une attention sérieuse et pénible, pour l'arrêter fixe devant les yeux de l'esprit. Pour remédier à cela, il faut tâcher de se la rendre sensible, en considérant les actions vertueuses et héroïques des gens de bien. La beauté de l'ordre, revêtue, pour ainsi dire, des personnes qu'elle rend tout éclatantes, frappe par les sens l'esprit des plus grossiers et des plus stupides, et ne manque même presque jamais de se faire aimer lorsqu'elle brille dans nos amis ou dans nos parents.

XX. Ainsi, il faut lire souvent les vies des saints Pères; il faut avoir beaucoup de commerce avec les gens de bien; et lorsqu'on a un ami ou un parent, que l'on voit animé de l'amour de la justice, il faut en considérer toutes les démarches, afin que sa conduite toute visible nous excite au bien par nos sens. Mais parce que les hommes, quelque saints qu'ils soient, ont toujours des défauts, tu ne dois pas tant les regarder, comme des modèles sur lesquels on peut se former, que comme des miroirs où l'on peut considérer avec plaisir la beauté de l'ordre, laquelle seule doit être l'objet de ton amour, et la règle inviolable de ta conduite.

XXI. Néanmoins, mon fils, si tu veux un modèle sans défaut, regarde la vie que j'ai menée parmi les hommes. Tu ne peux trop considérer ce modèle. Mais sache qu'afin que tu t'y conformes plus sûrement tu dois encore consulter l'ordre tel qu'il est en lui-même; car ce n'est pas m'imiter que de faire ce que j'ai fait. Pour m'imiter, il faut faire ce que j'ai fait, mais dans le même esprit et de semblables circonstances; ce qui ne se peut, si l'on ne quitte l'ordre, rendu sensible aux hommes par des actions qui frappent leurs sens, et si l'on ne rentre souvent en soi-même pour contempler l'ordre intelligible, la justice, la raison, la loi éternelle et inviolable de toutes les intelligences.

XXII. Comme la plupart des hommes ne sont point faits au travail de la méditation, et ne peuvent rentrer en eux-mêmes pour écouter en silence la voix purement intelligible de la raison, ils doivent s'instruire de leurs devoirs par la lecture des livres saints, et régler leurs sentiments par l'autorité infaillible de ma parole. J'aime les hommes, je connais leurs misères, je sais les remèdes dont ils ont besoin. Ils doivent donc suivre mes conseils sans hésiter. Je suis sage, mais je suis bon: puis-je les tromper? Qu'ils lisent donc avec une foi respectueuse les paroles de mon Évangile. Qu'ils observent ce que j'y prescris, et, quelque grossiers et stupides qu'ils puissent être, ils apprendront plus de vérités, ou du moins ils ne seront pas si sujets à l'erreur, que les libertins et les voluptueux les plus éclairés.

XXIII. Lorsqu'on n'est point en état de travailler, on doit profiter des travaux des autres. Les saints Pères, pleins d'amour pour la religion, méditaient jour et nuit la loi de Dieu. Il faut que celui qui n'est point en état de découvrir les vérités sublimes que je leur ai enseignées profite de leurs travaux. Néanmoins, il ne faut pas tellement les croire à leur parole, qu'on ne me consulte souvent, pour voir si je parle à l'esprit comme ils font aux yeux. Ils ont été hommes et sujets à l'erreur. Lorsqu'ils parlent comme témoins de la doctrine de leur siècle, il faut se rendre à leur témoignage, et respecter ma parole dans la tradition de l'Église. Mais lorsqu'ils proposent leurs propres sentiments, tu dois les écouter avec quelque espèce de défiance, et ne te rendre jamais entièrement que je ne l'ordonne.

XXIV. Les conseils et les exemples que je donne dans l'Évangile ne sont aussi utiles qu'à ceux qui le lisent avec foi et avec attention. Sans cela, personne n'en peut faire la règle de sa conduite. Pour la lecture des ouvrages de piété, la prédication, la conversation avec des personnes vertueuses, les bons exemples, leur principale utilité, c'est qu'ils rendent sensible la beauté intelligible de l'ordre, beauté par elle-même trop pure et trop chaste pour solliciter des cœurs corrompus, forme trop abstraite et trop relevée pour plaire aux hommes et pour les réformer, si je ne la proportionne à leur faiblesse.

XXV. O mon unique maître! je suis convaincu que l'ordre doit être seul la règle de ma conduite, et ma loi inviolable; et je vois bien que tout ce que vous avez fait sur la terre ça été pour m'en découvrir la beauté et me la rendre aimable sur toutes choses. O amour dominant de l'ordre et de la justice! ô charité qui seule peut me donner la vie et me rendre agréable aux yeux de Dieu, régnez dans mon cœur, détruisez tous ces amours déréglés que de fausses beautés ont fait naître en moi! Sagesse éternelle, vous êtes la lumière et la raison de l'homme, mais après sa chute vous êtes encore son sauveur; car en cet état il lui faut un sauveur, parce qu'il ne peut plus ni voir fixement la lumière ni suivre constamment la raison. La vie de l'âme c'est l'amour dominant de l'ordre; mais si l'homme peut voir en partie la beauté de l'ordre, il ne peut sans vous la contempler avec plaisir. Il ne peut en être assez touché pour la préférer à toutes choses, si vous ne la lui rendez aimable par la douceur de votre grâce. Apprenez-moi donc, mon Sauveur, ce que je dois faire pour obtenir cette délectation intérieure qui doit produire et entretenir la charité dans mon cœur.

Je vois bien ce qu'il faut faire pour obtenir les secours de lumière, mais je ne sais point les moyens d'obtenir les secours de sentiment qui sont les plus propres et les plus efficaces pour me remplir de votre amour.

QUATORZIEME MEDITATION.

De la grâce de sentiment, ou de la délectation intérieure. Elle est maintenant nécessaire pour produire et entretenir la charité contre les efforts de la concupiscence. Jésus-Christ, comme homme, est la cause occasionnelle et naturelle de cette espèce de grâce, selon les trois qualités qu'il porte, de médiateur entre Dieu et les hommes, d'architecte du temple éternel, et de chef de l'Église.

Je veux aujourd'hui, mon cher disciple, te déclarer des vérités essentielles à la religion que tu professes, et par là te faire comprendre, autant que tu en es capable, ce que tu désires de savoir. Ecoute-moi donc avec tout le respect et toute l'attention que tu dois à ma parole.

I. L'homme n'est pas fait seulement pour connaître la vérité, mais encore pour aimer le bien; il est capable d'amour aussi bien que de raison. Je suis sa raison [1], tu le sais; il n'y a que moi qui l'éclaire et qui le rende raisonnable. Mais qui penses-tu qui l'anime d'amour pour l'ordre? Sache, mon fils, que c'est le Saint-Esprit. Tout esprit est naturellement raisonnable; tout esprit a aussi naturellement de l'amour pour l'ordre. Nul esprit ne peut être raisonnable que par la sagesse éternelle; nul esprit ne peut aussi aimer l'ordre que par l'action de l'amour substantiel et divin. Tu subsistes, mon fils, par la puissance du Père; tu connais la vérité par la lumière du Fils; tu aimes l'ordre par l'inspiration du Saint-Esprit; tu es fait par la Trinité sainte : chaque personne divine t'a imprimé ton propre caractère, et tu ne peux être une créature agréable à Dieu que tu ne sois parfaitement réformé sur ton modèle; car, depuis le péché, l'homme n'est plus une image vive et expresse de la Trinité sainte. Les traits que Dieu avait formés ne paraissent presque plus : et cette image est si noble et si parfaite, que nul autre ne la peut réformer, nul autre ne la peut finir que celui qui, même en la créant, ne l'avait encore qu'ébauchée.

II. L'homme, après le péché, demeure encore uni à la raison; il lui reste aussi quelque mouvement d'amour pour le bien; car si l'homme était entièrement séparé de la raison, il serait absolument sans intelligence; si le Saint-Esprit n'agissait point en lui, il n'aurait aucun mouvement d'amour pour le bien, parce que l'homme n'est lui-même ni le principe de son amour, ni celui de ses connaissances. Mais que serait-ce qu'un esprit sans intelligence? Un être sage peut-il créer, peut-il conserver une semblable créature? Le pécheur porte donc encore aujourd'hui des marques de son origine et le caractère des personnes de la Trinité qui lui donnent l'être. Il est toujours l'image de Dieu, mais une image dont les traits sont presque tout effacés; image, encore un coup, qui doit être réparée, qui doit être perfectionnée, et qui ne le peut être que par la raison universelle des intelligences, et que par l'amour substantiel, principe général de tous les mouvements des esprits; car, retiens bien que, comme Dieu n'éclaire les créatures que de sa propre lumière, comme il ne peut les rendre raisonnables que par la raison, il ne peut aussi les animer que par l'amour qu'il a pour lui-même; il ne peut les porter que vers lui; il ne peut agir que pour lui; il ne peut faire aimer que le bien.

III. Comme la lumière précède l'amour, j'ai dû commencer la réformation de l'homme et lui donner des préceptes et des conseils d'une manière proportionnée à sa faiblesse. J'ai donc pris un corps pour instruire les hommes d'une manière sensible; et par le sacrifice que j'ai fait à Dieu de ce corps, j'ai mérité d'être assis à la droite du Tout-Puissant, et d'envoyer ensuite le Saint-Esprit pour être dans mon ouvrage, comme dans la Trinité sainte, la perfection et la consommation de toutes choses. Il est vrai que, par la dignité de ma personne, j'ai toujours eu droit de mission à l'égard du Saint-Esprit, comme mon père à mon égard, puisqu'il procède de moi comme je suis engendré de mon père. Mais, afin que je puisse l'envoyer aux hommes, il fallait qu'ils fussent réconciliés avec Dieu en ma personne; il fallait aussi qu'ils fussent préparés par les instructions nécessaires; car l'amour des intelligences créées, à l'exemple de l'amour substantiel et divin, ne peut naître avant la lumière; il la suppose, il en procède, il en est produit.

IV. De même que l'homme, quoiqu'uni essentiellement à la raison, n'aperçoit point maintenant la vérité, si la vérité ne devient sensible et ne prend un corps pour le frapper par ses sens; ainsi, quoiqu'il n'ait point de volonté ou de capacité d'aimer que par l'impression continuelle de l'amour divin, il ne peut suivre cette impression, si l'onction de l'esprit ne l'attire par quelque douceur prévenante. L'esprit de l'homme, quoique soutenu par la puissance du Père, pénétré de la lumière du Fils, animé du mouvement du Saint-Esprit, est uni à un corps qui non-seulement le remplit de fausses idées, mais qui excite encore dans son cœur mille mouvements déréglés; et, comme il veut invinciblement être heureux, ce qui ne peut être actuellement que par quelque plaisir actuel, il n'est pas possible que ce corps ne le trouble et ne le dérègle, s'il ne trouve dans la recherche de la vérité et dans l'exercice de la vertu quelque douceur actuelle qui fasse qu'il contemple et qu'il agisse avec plaisir. Il fallait donc, pour proportionner le remède au mal que le péché a causé, que non-seulement je vinsse instruire les hommes par leurs sens, mais encore que je leur méritasse la grâce de *sentiment*, ou cette délectation intérieure qui fait aimer aux hommes, comme par instinct, une beauté qu'ils ne devraient aimer que par raison.

V. Car tu dois savoir, mon fils, qu'on aime et qu'on hait en deux manières, par instinct et par raison. On aime une chose par instinct lorsqu'on l'aime sans recon-

[1] Médit. 1 et 2.

naître qu'elle soit bonne, ou capable de rendre plus heureux ou plus parfait; mais on aime par raison lorsque le mouvement de l'âme est déterminé par la vue claire de l'esprit, lorsqu'on voit clairement que ce qu'on aime est bon ou capable d'augmenter sa perfection ou son bonheur. C'est par instinct que les ivrognes aiment le vin; ils ne connaissent point par une vue claire de l'esprit que le vin soit un bien; ils le sentent confusément par le sentiment du goût; car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas. Il en est de même de tous les faux biens : on ne les aime que par l'instinct du sentiment. Mais, à l'égard des vrais biens, des biens de l'esprit, on les aime, ou plutôt on devrait les aimer uniquement par raison; car, afin que l'amour soit parfaitement raisonnable, méritoire en tout sens, entièrement conforme à son principe, l'amour substantiel et divin, il doit naître ou procéder de la lumière; il doit être uniquement réglé par la raison; le plaisir actuel n'en doit point être uniquement le principe ou le motif. Qu'il l'accompagne, qu'il le soutienne, qu'il en soit la récompense; mais qu'il n'en corrompe pas la pureté.

VI. L'homme ne peut conserver sa vie que par l'usage des biens du corps : il faut qu'il s'approche d'eux, qu'il s'y unisse, qu'il s'en nourrisse. Mais si ces objets paraissaient à l'esprit tels qu'ils sont en eux-mêmes, leur usage en serait insupportable. Il fallait donc qu'à leur approche Dieu fît sentir à l'esprit des agréments qu'ils n'ont pas, et que les hommes fussent avertis par la preuve courte, mais incontestable du sentiment, de ce qu'ils doivent faire pour leur conservation, afin que leur unique occupation fût de rechercher les biens de l'esprit, d'admirer et d'adorer l'auteur de leur être, et de mériter leur récompense par un amour de choix et par le sacrifice pur et méritoire d'une obéissance continuelle.

VII. Ce qui a été sagement établi de Dieu pour conserver l'homme dans son innocence, et pour lui fournir quelque sujet de mérite, est devenu par le péché, et en conséquence de l'ordre immuable de la justice, le principe de tous ses dérèglements; car, comme les hommes suivent les jugements des sens, qui décident toujours en faveur des objets sensibles, ils regardent ces objets comme des sujets dignes de leur application et de leurs soins. Les corps portent le caractère sensible du vrai bien. On se sent heureux de leur jouissance. La raison n'apprend point à tout le monde que Dieu seul est la véritable cause de la douceur que l'on rencontre lorsqu'on se familiarise avec les objets de ses passions. Ceux qui le savent n'y pensent pas toujours dans le besoin; et s'ils y pensent, leurs sens dissipent bientôt des pensées abstraites qui s'opposent à leur bonheur actuel. En un mot, la raison parle bas; il faut de l'attention pour l'entendre. Elle ne flatte point; il faut de la patience pour l'écouter, il faut de la vertu pour la suivre. Mais les sens, devenus insolents et rebelles en punition du péché, parlent si haut, mais si agréablement et si vivement, que l'esprit, séduit et dominé, suit aveuglément tous les désirs qu'ils inspirent.

VIII. Dans l'état misérable où l'homme est réduit, les pécheurs ne peuvent donc aimer le vrai bien uniquement par raison, quoique le vrai bien doive être aimé de cette sorte. Ayant la concupiscence à vaincre, il faut que Dieu répande dans leur âme quelque grâce de sentiment pour déterminer, comme par instinct, vers le vrai bien, le mouvement déréglé de leur cœur. Il faut que Dieu inspire en eux une sainte concupiscence pour contrebalancer la concupiscence criminelle.

IX. Tout plaisir produit un amour naturel pour l'objet qui le cause, ou qui semble le causer; car, voulant invinciblement être heureux, et le plaisir actuel rendant actuellement heureux, on est naturellement porté à se joindre de volonté avec la cause de son bonheur. Or, il n'est pas possible que l'amour de choix et purement raisonnable subsiste longtemps sans se conformer à l'amour naturel. Si donc la charité n'est soutenue contre les efforts continuels de la concupiscence par des grâces actuelles de sentiment, qui fassent trouver quelque douceur dans la vertu, ou, ce qui est la même chose, qui répandent l'amertume et l'horreur sur les objets sensibles, il n'est pas possible que les justes mêmes subsistent longtemps sans perdre l'amour dominant des vrais biens, principalement s'ils vivent dans les plaisirs et dans les honneurs, et s'ils n'ont un soin particulier de fortifier leur raison et leurs bonnes habitudes par la nourriture de l'esprit.

X. Je tâche, mon fils, de te convaincre en toutes manières que tu as un extrême besoin de mon secours, et que la grâce particulière de sentiment est absolument nécessaire au pécheur afin qu'il se puisse convertir, et au juste afin qu'il persévère jusqu'à la fin. J'en use ainsi parce qu'il n'en est pas de même de tes sentiments comme de tes lumières. Ta lumière dépend en partie de ton attention et de tes efforts. Mais, quelqu'effort que tu fasses, tu ne peux exciter en toi aucun sentiment ni de plaisir ni de douleur, les causes occasionnelles des modifications de ta substance ne se trouvant point en toi. Ainsi, tu dois reconnaître ton impuissance, te défier de tes forces et avoir sans cesse recours à moi, qui ai été établi au jour de mon triomphe cause occasionnelle ou distributive des vrais biens, par la loi générale de grâce, selon *laquelle* Dieu veut exécuter en moi et par moi son grand dessein. Il faut maintenant que je t'explique les trois principales qualités que je possède, comme cause occasionnelle et distributive de la grâce, selon lesquelles tu dois sans cesse me considérer, afin que ta foi se réveille et que tu m'invoques avec une pleine et entière confiance.

XI. La première de ces trois qualités est que je suis l'architecte du temple spirituel que Dieu doit habiter éternellement; la seconde est que je suis le chef dont l'influence anime et protége le corps mystique de l'Église; la troisième, que je suis le médiateur entre Dieu et les hommes. Ces trois qualités sont un peu différentes, quoique d'abord elles te paraissent être les mêmes. J'ai encore d'autres qualités que ces deux-ci, qui ont rapport à mon Église, desquelles néanmoins il n'est pas si nécessaire que je t'entretienne présentement.

XII. Sache mon fils, que Dieu n'agit que pour sa gloire, et qu'il n'a formé le monde présent que pour se faire un temple dans lequel il habite, et où il reçoive des

honneurs divins. Il lui faut un temple, un pontife, une victime, un sacrificateur, un culte dignes de lui. Mais Dieu n'habite point dans les temples matériels [1]; la substance intelligible de son être ne peut faire sa demeure ou le lieu de ses délices que dans le temple vivant de son Église. Ne pense pas que le lieu propre de la Divinité fût le tabernacle que Moïse construisit dans le désert, ou le Temple matériel que Salomon éleva à la gloire du Dieu des Juifs. Il faut au Dieu vivant un temple animé, un culte spirituel, des sacrifices de sainteté et de justice. Le tabernacle et le temple n'étaient que la figure de l'Église [2]: le tabernacle, de l'Église militante et voyagèrent sur la terre; le temple magnifique et superbe de Jérusalem, de l'Église victorieuse et triomphante dans le Ciel. Les fidèles, les membres du corps dont je suis le chef, sont véritablement le temple sacré où habite le Saint-Esprit, et dans lequel la Trinité sainte fait agréablement sa demeure.

XIII. Les rois les plus renommés qui ont gouverné le peuple juif sont David et Salomon. L'un et l'autre sont aussi les figures les plus éclatantes de ma conduite; car l'ancien Testament n'étant que pour le nouveau, ce qui est de plus considérable dans le premier, représente ce qu'il y a de plus considérable dans le second. David est la figure de ma vie laborieuse sur la terre, et Salomon de la gloire et de la félicité dont je jouis dans le Ciel. Or, David a bien amassé durant sa vie les matériaux nécessaires pour bâtir le temple, mais il ne l'a pas construit. J'ai aussi, par mes souffrances continuelles et par le sacrifice que j'ai offert sur la croix, acquis droit sur toutes les nations de la terre [3]; mais je n'ai commencé à envoyer le Saint-Esprit, et à mettre en œuvre les matériaux vivants dont je construis maintenant le temple spirituel de l'Église, qu'après être entré en possession de mes droits; qu'après avoir été reconnu pour le vrai Salomon, le plus sage, le plus puissant, le plus heureux prince qui régna jamais sur le peuple choisi de Dieu.

XIV. C'est donc maintenant, mon fils, que j'élève l'édifice spirituel de l'Église, et que je sanctifie, par l'onction du Saint-Esprit [4], toutes les parties qui doivent la composer. Éclairé de la sagesse éternelle, à laquelle je suis personnellement uni, je forme les desseins les plus justes et les plus achevés. Je souhaite de mettre dans mon temple des beautés dignes de la majesté, de la grandeur et de la sainteté de celui pour qui je le construis. Je travaille donc sans cesse par l'effort de mes désirs pour exécuter mes grands desseins, et la pluie de la grâce se répand sur les hommes, à proportion de ces mêmes désirs. Elle est abondante, lorsque mes désirs sont ardents. Elle est générale, lorsque mon désir est général. Elle cesse ou continue de tomber, si je cesse ou si je continue de vouloir qu'elle tombe; car c'est par l'action de ma volonté que la grâce se répand sur les hommes, comme c'est par l'action de la tienne que se remuent toutes les parties de ton corps.

XV. Mais comme il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple, lorsque j'agis en qualité d'architecte et non de chef de l'Église, je ne forme point mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés dont l'âme en général est capable, desquelles j'ai une connaissance parfaite. J'agis comme un architecte qui, pour exécuter le dessein qu'il s'est formé, désire des colonnes d'une certaine pierre en général, et non point d'une telle masse en particulier. La pluie de la grâce se répandant sur les âmes qui sont semblables à l'idée qui me sert à régler mes désirs, les personnes dont la concupiscence est moins excitée, qui suivent mes conseils avec le plus d'exactitude, qui sont les plus fidèles à ma grâce, entrent plutôt dans mon édifice que les autres. Et, lorsque j'ai ce que je souhaite, je forme de nouveaux désirs, je détermine ailleurs la pluie de la grâce pour exécuter de nouveaux desseins, et j'agis ainsi sans cesse pour faire entrer dans l'Église le plus d'hommes que je puis, agissant néanmoins toujours avec ordre, et ne voulant pas rendre mon temple difforme à force de le faire grand et ample. Mais tu n'es pas en état de comprendre clairement pourquoi l'ordre que je suis dans mon action, et la proportion que je veux mettre dans mon ouvrage, empêchent que je ne puisse sauver tous les hommes. Travaille seulement à ôter les empêchements à l'efficace de ma grâce; suis mes conseils, fuis les plaisirs, méprise les honneurs, veille, prie, vis dans la retraite, afin que ma grâce te trouve disposée de manière que tu entres dans mes desseins, et qu'un autre ne ravisse point ta couronne et ta récompense.[1]

XVI. La seconde qualité, selon laquelle tu dois souvent me considérer, est celle de chef de l'Église? Tous les Chrétiens sont les membres de mon corps; ils sont formés de ma chair et de mes os [3], comme Ève le fut d'Adam; car la formation et le mariage des deux premiers hommes sont des figures vives et expresses de la formation de l'Église, aussi bien que de son mariage. En qualité de chef, j'anime l'Église et je répands sans cesse dans tous ceux qui font partie de mon corps [4] le mouvement et la vie. Je veille pour leur conservation; je les protége, et je ne souffre jamais que ceux qui me sont unis par la charité soient tentés au-dessus de leurs forces. Je permets seulement que la tentation les éprouve, afin qu'ils se fortifient par l'exercice, afin que, par les sacrifices qu'ils offrent maintenant en l'honneur du vrai bien, ils acquièrent une couronne qui ne se flétrira jamais, et qu'ils méritent une gloire qui fera éternellement une partie de la beauté de mon ouvrage.

XVII. Il est vrai que les justes mêmes demeurent quelquefois vaincus par les tentations qui les attaquent. Mais ils pouvaient vaincre. Ils devaient combattre pour ob-

[1] Hébr. 3, 5, 9.
[2] Filius meus es tu, ego hodie genuite. Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam. (Psal. 2; Hébr. 5, 5.)
[3] Hébr. 5, 9, 10.
[4] Éphés. 4, 15, 16.

[1] Apoc. 3, 11.
[2] Col. 2, 19, 1, 18; Éph. 1, 22.
[3] Éph. 5, 30, 31, 32.
[4] Éph. 4, 16.

tenir la gloire du triomphe. Ce n'est point leur faiblesse, mais leur négligence; ce n'est point mon infidélité, mais la leur, qui les a perdus. Si je ne les ai pas animés au combat par une grâce extraordinaire de sentiment, c'est qu'ils devaient vaincre par la force de leur foi et de leur charité, afin que leur mérite fût plus grand, et leur gloire plus éclatante.

XVIII. Ecoute ceci, mon fils: la grâce de sentiment diminue le mérite. Elle donne sûrement la victoire lorsqu'elle est excessive; mais lorsque la victoire est une suite nécessaire de son efficace, le vainqueur n'a rien mérité. La vertu doit être aimée par raison, et non par instinct. Dieu veut qu'on le serve par la foi, content de ses promesses, fermé sur sa parole, malgré les difficultés et les sécheresses. Le plaisir est la récompense du mérite, il n'en est pas le principe. Lorsqu'on lui sacrifie tout, on n'égorge point de victime; on ne suit que le mouvement naturel, on ne recherche que son bonheur. La délectation prévenante est nécessaire pour faire naître la charité et pour la fortifier contre les efforts continuels de la concupiscence; mais je n'en dois donner que le moins qu'il est possible, ou que selon une certaine mesure qui ne nuise point au mérite et à la gloire que tel juste doit selon l'ordre acquérir dans tel combat. Ce juste est vaincu, mais c'est par sa faute. Je dispense mes grâces aux justes, du moins selon l'ordre de la justice, qui m'est clairement connu par l'union avec le Verbe; car je leur en donne souvent, et en abondance, en conséquence des desseins que je forme et que j'exécute; mais je ne dois pas régler mes dons sur leur négligence: quoique je sache actuellement par révélation, dès que je le souhaite[1], les déterminations futures de leurs volontés.

XIX. Que celui qui est debout prenne donc garde à lui qu'il ne tombe. Je le soutiens s'il est faible; mais qu'il se défie de ses propres forces. S'il s'endort, il sera surpris; qu'il veille. S'il combat sans moi, il sera vaincu; qu'il m'appelle à son secours. Il peut et veiller et prier. Mais s'il néglige de le faire, je me lasserai de le cultiver, comme un arbre infructueux qui ne répond point à mes justes espérances. Je veux absolument qu'on combatte sans cesse, qu'un renonce aux plaisirs, aux grandeurs, à soi-même; qu'un sacrifie, en un mot, sa passion dominante, quelle qu'elle puisse être, parce que je veux remplir incessamment de gloire et de sainteté le temple vivant de mon Église, ce qui ne doit et ne peut s'exécuter que par des mérites légitimes.

XX. Mon cher fils, tu es le temple du Dieu vivant[2]; tu fais partie de ma substance[3], je dois te sacrifier comme moi, pour te sanctifier, pour te glorifier avec moi. Si je te fais part de ma croix[4], c'est pour te donner part à ma gloire, c'est pour te faire entrer de l'Église militante dans l'Église triomphante, c'est afin que la substance spirituelle de ton être fasse un bel effet dans le temple vivant que je construis. Le zèle de la maison de Dieu me dévore. Je brûle d'ardeur pour la gloire de mon père. Je ne puis rien faire de trop grand, de trop saint, de trop superbe pour lui. Les tièdes, les lâches me désolent; ils n'entrent point comme ils doivent dans mes desseins. Ils ne travaillent point à leur bonheur et à la gloire de mon ouvrage. Je serai obligé de les *vomir*[1], comme n'étant point propres à former mon corps. « [2] Que le juste se justifie encore; que le saint continue de se sanctifier. Je veux achever bientôt mon église et rendre à chacun selon ses œuvres. »

XXI. La troisième qualité, celle qui maintenant a le plus de rapport aux hommes, et principalement aux pécheurs, c'est la qualité[3] de médiateur[4]. « [5] Personne ne vient à mon père que par moi. » C'est en vain que les pécheurs se tournent vers le Ciel. La pluie de la grâce ne tombe point sur eux que je ne m'en mêle. Dieu n'écoute point les pécheurs; autrement la religion serait fausse[6], et je serais mort inutilement. Et comme les justes tombent souvent, il faut aussi qu'ils m'aient pour leur avocat[7] auprès du Père. Ils peuvent, il est vrai, mériter sans cesse de nouvelles grâces par la force de leur foi et de leur charité. Mais si je les abandonnais aux secours ordinaires, que Dieu leur donne en conséquence de l'état où ils sont, ils manqueraient souvent de fidélité et de persévérance. Il faut que je m'applique à eux, que je prévienne leur chute, que je compatisse à leur faiblesse. Car, quoique comblé de gloire, je ne suis pas un pontife[8] insensible à leurs maux[8], j'entre dans leurs besoins; je souffre dans leurs persécutions; je sens leurs misères autant que ma condition présente me le permet. Comme souverain prêtre[9] des vrais biens, je suis toujours en présence de celui qui habite le Saint des Saints, et là, j'offre l'encens de tes prières; mais je les purifie, je les sanctifie par les miennes, je les rends dignes d'être exaucées, parce que je suis entré dans le Ciel après avoir rompu le voile et sacrifié la victime, qui pouvait seule te donner libre accès auprès de mon père.

XXII. Considère-moi donc, mon cher fils, selon les trois qualités que je porte, d'architecte du temple vivant, de chef, d'où se répand dans l'Église l'esprit qui la vivifie, de médiateur entre Dieu et les hommes. Invoque-moi sans cesse selon ces trois qualités, et conduis-toi de manière que moi, comme sage architecte, je te fasse entrer dans mon édifice; comme chef de l'Église, je te rende parfait, je te comble de gloire; comme médiateur entre Dieu et les hommes, je t'obtienne le pardon de tes péchés et une grâce assez abondante pour te conduire sûrement à la possession des vrais biens. Il y a, mon

[1] Médit. 12.
[2] 2 Cor. 6, 16.
[3] Hébr. 3, 14.
[4] Rom. 8, 17; Col. 1, 24.

[1] Apoc. 3, 16.
[2] Apoc. 22, 11, 12.
[3] 1 Tim. 2, 5.
[4] Joan. 14, 6.
[5] Galat. 2, 21.
[6] 1 Joan. 2, 1.
[7] Hébr. 4, 15.
[8] Hébr. 7, 25.
[9] Hébr. 9, 11, 12.

fils, assez de temps que tu me réjouis par l'attention de ton esprit; ouvre-moi maintenant un peu ton cœur.

XXIII. Que je vous ouvre mon cœur, ô mon Jésus! hélas! il est tout plein de vos faveurs; lorsque vous m'éclairez l'esprit de votre lumière, vous me remplissez le cœur d'une sainte ardeur; je sens, comme vos disciples dans le chemin d'Emaüs, qu'un feu secret me brûle lorsque vous me découvrez le sens de vos Écritures, et que je considère vos bontés, vos grandeurs, vos qualités. Que toutes les nations adorent la sagesse du vrai Salomon et s'offrent en foule pour entrer dans l'édifice du temple éternel; que tous les fidèles favorisent les grands desseins que vous avez sur eux comme chef de l'Église, et que par le sacrifice d'une mortification continuelle ils méritent une gloire digne de vos saints; que tous les hommes sachent enfin qu'ils ont en vous un Sauveur, un médiateur, un avocat, un souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech, toujours vivant pour intercéder pour eux; qu'ils se présentent devant le trône de votre grâce avec un cœur plein de foi pour obtenir le pardon de leurs péchés et les secours nécessaires dans leurs besoins. Ce sont là les désirs que vous formez en moi; donnez-moi qu'ils subsistent, qu'ils m'animent, qu'ils me fassent agir; donnez-moi que je puisse les communiquer à ceux qui en suivraient avec joie les mouvements, ou du moins donnez-moi que ces désirs me purifient, me sacrifient, me sanctifient et m'unissent à vous par des liens que rien ne puisse jamais rompre ni le monde, ni l'enfer, ni même la mort.

QUINZIEME MÉDITATION.

Pour obtenir les secours dont on a besoin, il faut penser sans cesse aux trois qualités de Jésus-Christ exposées dans le chapitre précédent, et quelle est la cause occasionnelle ou naturelle de la grâce. Quelques moyens pour s'en souvenir. Le meilleur c'est de prendre chaque jour un temps réglé pour faire oraison. Des parties essentielles de l'oraison, et de son utilité en général.

I. Je t'ai exposé, mon cher fils, trois qualités considérables que l'Écriture m'attribue, et selon lesquelles tu dois sans cesse me considérer. La plupart des hommes ne me regardent que comme la cause méritoire des vrais biens; ils ne savent point assez distinctement que j'en suis la cause physique, occasionnelle, distributive, et que ce sont mes désirs qui déterminent infailliblement l'efficace de la bonne volonté de Dieu à l'égard des hommes. Ils s'imaginent que, si Dieu agit en eux et les convertit, c'est uniquement que j'ai mérité qu'il leur fasse grâce. Ils pensent que Dieu agit comme les hommes par des volontés particulières, ou que, s'il suit certaines lois, elles leur sont entièrement inconnues. En un mot, ils ne me regardent point comme la cause naturelle de tous les secours dont ils ont besoin, et c'est pour cela qu'ils manquent de foi et qu'ils ne « s'approchent point du propitiatoire avec une pleine et entière confiance. Comme c'est là le fondement de la religion, je veux encore t'y faire penser et te l'expliquer.

II. Lorsqu'un homme pénétré de froid veut ranimer ses membres déjà presque morts, sache, mon fils, que c'est en vain qu'il prie Dieu de répandre dans son corps la chaleur et le mouvement. La cause générale n'agissant point par des volontés particulières, que l'ordre et la justice ne le demandent absolument, cet homme périra de froid si le mérite de sa prière n'exige l'action d'un Dieu, ou s'il ne connaît que le feu est la cause occasionnelle de la chaleur, et s'il ne s'en approche afin que, selon les lois générales de la nature, la cause véritable, qui seule fait toutes choses, lui rende le mouvement et la vie. De même, lorsqu'un homme languit dans le péché, c'est en vain qu'il invoque le Seigneur [1] : « S'il ne croit en moi, il mourra dans ses désordres. » Car, comme Dieu n'agit jamais que selon la loi de l'ordre immuable [2], ou selon les lois générales qu'il a établies, et qu'il suit constamment, l'homme n'ayant point de mérites naturels qui aient rapport aux vrais biens, Dieu ne le sauvera jamais qu'en conséquence de l'action d'une cause occasionnelle. Mais s'il me connaît, et que par la force de sa foi il s'approche de moi, qui suis le vrai propitiatoire [3], le trône de la grâce, le sauveur des pécheurs, en un mot la cause occasionnelle des vrais biens, je prierai pour lui, et mon père m'exaucera [4]; car, « quiconque croit en moi aura la vie éternelle. » Que le pécheur s'humilie donc de ses désordres; mais qu'il n'oublie pas qu'en ma personne il a un avocat [5], un médiateur, un intercesseur qui obtient immanquablement tout ce qu'il demande.

III. Ah! mon fils, qu'il y a de pécheurs qui se disent Chrétiens et qui périssent de faiblesse et de langueur, faute de bien connaître que je suis la cause *physique* de la grâce, comme le feu l'est de la chaleur. Lorsque quelqu'un de mes disciples leur représente la vanité des grandeurs humaines et des plaisirs de la vie présente, convaincus par la force de la vérité, ils s'excusent sur leur faiblesse et se laissent aller au torrent qui les entraîne. Misérables qu'ils sont, où est leur foi? S'ils croient que je suis [6] « leur vie, leur force, leur sagesse, leur justification et leur rédemption; » que ne m'invoquent-ils avec confiance! Un homme qui languit de faim s'endort-il à la vue d'une table couverte de fruits? Un homme tout transi de froid ne s'approche-t-il pas du feu avec joie? Sûr d'être bientôt délivré du froid qui le pénètre ou de la faim qui le presse, n'emploie-t-il pas tout ce qu'il a de force pour s'approcher de la cause occasionnelle de son bonheur?

IV. Si les Chrétiens étaient donc bien convaincus des qualités que je porte, et que je suis la cause occasionnelle que Dieu a établie pour servir de fondement à la

[1] Joan. 8, 24.
[2] *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier discours.
[3] Rom. 3, 25.
[4] Joan. 6, 47.
[5] Joan. 2, 1.
[6] Cor. 1. 30.

loi générale de la grâce, ils ne s'excuseraient point sur leur impuissance. Ne doutant point [1] « qu'ils ne peuvent rien sans moi, » ils m'appelleraient sans cesse à leur secours, et ils demeureraient victorieux de leurs ennemis. Mais ils ne me connaissent point et ne se mettent nullement en peine de me connaître. Ils m'appellent leur Sauveur et périssent sans penser à moi. Ils disent que je suis leur sagesse et ne suivent point mes conseils. Ils confessent de bouche que je suis leur médiateur, mais il est rare qu'ils s'adressent à moi, afin que je les réconcilie avec mon père. Tâche donc, mon fils, de n'oublier jamais les qualités que me donne l'Écriture, et regarde-moi sans cesse comme la cause occasionnelle ou distributive de la grâce, comme souverain prêtre des vrais biens, comme chef de l'Église, comme architecte du temple éternel. Renouvelle ta foi à tous moments, afin que tu t'approches du « trône de ma grâce dans tous tes besoins avec une pleine et entière confiance. »

O mon Sauveur je ne dois jamais oublier vos qualités : mais comme je ne suis pas maître de mes pensées, et que la rencontre des objets et les mouvements indélibérés de la concupiscence en excitent sans cesse en moi de fort importunes, et qui peuvent même me faire perdre tout ce que vous venez de m'apprendre, que puis-je faire pour en conserver le souvenir ?

Tu as raison, mon fils, de te défier de toi-même; car, quelque pénétré que tu sois des sentiments que je t'inspire, tu en perdrais bientôt le souvenir, si tu ne travaillais à le conserver. Voici donc quelques moyens dont tu peux te servir pour soutenir, par des objets qui frappent les sens, des idées abstraites qui se dissipent à tous moments.

V. Lorsque tu entres dans une Église, et tu ne peux trop souvent y aller, élève aussitôt ton esprit au Ciel. Souviens-toi que j'ai rompu le voile, que je suis entré par mon sang dans le saint des saints, et que là je fais maintenant l'office de pontife et de médiateur entre Dieu et les hommes. Ne t'arrête pas à ce que tes yeux te disent, lorsque tu assistes au sacrifice de la messe, pense que dans le Ciel je fais par moi-même à découvert ce que je fais à l'autel par le ministère du Prêtre sous des apparences sensibles. Les cérémonies de l'Église, les louanges de Dieu que le clergé chante dans le chœur, et les prières que l'on fait par mon intercession, te doivent faire penser à la beauté de l'Église triomphante, qui offre au Père par le Fils un sacrifice continuel de louanges et de prières. Regarde en la personne de l'officiant le pontife des biens véritables faisant l'office de prêtre selon l'ordre irrévocable de Melchisédech en la présence du Dieu vivant; et dans la personne des ministres, les légions d'anges, et ce grand nombre d'élus qui en moi et par moi bénissent incessamment celui qui les comble de biens. Unis-toi d'esprit et de cœur au sacrifice que j'offre sans cesse, afin que Dieu reçoive tes adorations et tes prières.

VI. L'Église militante est à l'Église triomphante ce que j'étais sur la terre à ce que je suis maintenant dans le Ciel. Sur la terre, j'étais dans les souffrances et dans l'ignominie; maintenant je suis environné de gloire et je jouis de mille plaisirs. Mais j'ai été et je suis toujours le même. L'Église sur la terre souffre et combat sans cesse : l'Église dans le Ciel jouit du fruit de ses victoires. Mais l'une et l'autre ne font qu'un même corps. Comme il a fallu que je vécusse dans les souffrances et que j'endurasse une mort cruelle avant que d'entrer en possession de la gloire dont je jouis, il faut aussi que mes membres qui sont sur la terre combattent sans cesse avant que de posséder la gloire qui leur est préparée. Ainsi, lorsque tu souffres en ta personne ou dans celle de tes amis; lorsque tu vois, même en général, quelqu'un dans la misère, pense qu'il est membre du corps dont je suis le chef; pense que c'est une pierre que je taille et que je travaille pour en faire un ornement de mon temple. Que cela te serve à me regarder selon la qualité de chef de l'Église et d'architecte du temple vivant. Souviens-toi que ton âme est en épreuve dans ton corps, et ne demande jamais que je te délivre des maux qui te purifient. Réjouis-toi dans les souffrances, tu assures ton bonheur. Glorifie-toi dans les opprobres, tu cours à la gloire. Souviens-toi de ce que j'ai fait pour toi sur la terre, et de ce que je te promets dans le Ciel. Entre, mon fils, dans mes desseins [1]. « La volonté de mon Père, et la mienne est ta sanctification », parce que la volonté de mon Père et la mienne est sa gloire et ton bonheur. Mais l'ordre veut que la récompense soit méritée, et l'héritage du Ciel vaut bien que tu fasses toutes choses pour l'obtenir. Courage donc, mon fils, dans toutes les difficultés que tu rencontres à vivre en Chrétien; souviens-toi que tu as l'honneur d'être membre du corps dont je suis le chef, et que je ne puis te mettre en œuvre et te faire entrer dans mon édifice, que je ne retranche de toi tout ce qui est indigne de la sainteté de la maison de Dieu. Je ne puis te donner de motif plus ordinaire, et où il soit plus nécessaire que tu me considères en qualité de chef de l'Église, et d'architecte du temple éternel, que les misères qui se rencontrent dans la vie présente. L'expérience t'en fournira encore plusieurs autres, et les secours que tu sentiras après m'avoir invoqué augmenteront de telle manière la confiance que tu dois avoir en moi, que tu ne m'oublieras jamais, lorsque tu auras besoin de quelque assistance particulière.

VII. Mais afin que tu t'accoutumes à m'invoquer, il n'y a point de moyen plus sûr que de prendre tous les jours un temps réglé pour l'employer à l'oraison. Il faut, mon fils, que tu te prescrives cette loi, et que tu t'en fasses une habitude, afin que le son de l'heure venue, suffise pour te faire penser à mes qualités et à tes besoins, et et que faisant ainsi servir la nature à la grâce tu aies du moins la pensée de prier, sans que Dieu agisse en toi d'une manière particulière. Bien des gens, mon fils, vivent dans l'oubli de Dieu et dans un aveuglement étrange, parce qu'ils n'ont point cette pratique salutaire; et qu'au lieu qu'ils devraient toujours prier, puisqu'ils courent de continuels dangers, ils ne s'avisent de le faire que lorsque je les y excite par une grâce de senti-

[1] Joan. 15, 5.

[1] 1 Thess. 4, 3.

ment plus forte que les désirs actuels de leur concupiscence. Comme je ne donne que rarement de ces sortes de grâces, et que la concupiscence se fortifie sans cesse, même dans l'usage nécessaire des biens sensibles, l'esprit s'aveugle, le cœur s'endurcit; on devient insensible, ou plutôt on n'a plus que du dégoût et de l'horreur pour tout ce qui peut rendre à l'âme la force et la santé.

VIII. Afin que tu comprennes clairement, mon cher disciple, ce que c'est que l'oraison et la nécessité qu'il y a de prier, souviens-toi seulement de ce que je t'ai déjà dit; savoir, qu'il n'y a que deux principes qui déterminent et qui arrêtent au bien le mouvement inquiet de la volonté, la lumière qui le découvre à l'esprit, et le plaisir prévenant ou autre qui le fait goûter à l'âme; car cela suffit afin que tu reconnaisses que l'oraison n'a en général que deux parties essentielles, l'attention de l'esprit et l'affection du cœur, puisque l'attention produit naturellement la lumière et que l'affection renouvelle en quelque manière le plaisir, ou du moins qu'elle entretient l'âme dans le mouvement que le plaisir a déjà produit en elle.

IX. L'attention est une prière naturelle, que l'esprit me fait comme à la raison universelle, afin qu'il reçoive de moi la lumière et l'intelligence; et j'exauce toujours cette prière, lorsqu'elle a certaines conditions que je t'ai expliquées auparavant [1]. L'affection du cœur dont je te parle présentement est un mouvement actuel que tu produis librement en toi par la force de ta charité, excitée par la lumière que je te donne, toujours en conséquence de ton attention. Mais il faut que je t'explique cela plus au long, de peur que, faute de bien concevoir ce que je te dis, tu ne tombes dans quelque erreur.

X. Tu sais bien que Dieu, ne créant et ne conservant les esprits que pour lui, il les pousse vers lui sans cesse, et que c'est cette impression continuelle de Dieu qui fait la volonté des hommes, puisqu'ils ne sont capables d'aimer aucun bien en particulier que par l'amour naturel et invincible que Dieu leur donne pour le bien en général [2]. Or, la lumière peut déterminer vers un bien particulier le mouvement général de l'âme; car il suffit qu'un objet paraisse bon, afin qu'on se porte à l'aimer. Ainsi, puisque tu es souvent le maître de ton attention, et que l'attention est la cause occasionnelle de la lumière, il est visible que tu peux exciter en toi l'amour de certains objets, non en produisant dans ton cœur quelque mouvement nouveau d'amour, mais en déterminant diversement un amour qui est aussi ancien que toi-même.

XI. De même, lorsqu'un homme a la charité ou quelqu'autre amour habituel, s'il se représente clairement l'objet de son amour, cela suffira pour exciter en lui quelque affection. Mais quoiqu'il puisse de cette manière entretenir le mouvement de sa charité, je veux dire la disposition naturelle ou nécessaire à se mouvoir vers le vrai bien, il ne peut néanmoins l'augmenter; car il n'y a que les sentiments qui augmentent les mouvements indélibérés ou les dispositions naturelles à se mouvoir: il n'y a que le plaisir qui augmente positivement le mouvement naturel de l'âme. La lumière toute seule laisse l'esprit à lui-même; elle ne le transporte point, elle fait seulement qu'il se porte vers l'objet qui lui paraît bon, supposé que d'ailleurs l'âme ait du mouvement pour cela. Ainsi la lumière peut bien augmenter la charité de choix ou la facilité à consentir aux mouvements de charité, mais elle ne peut augmenter cette même charité. Le plaisir, au contraire, détermine invinciblement les esprits à proportion de sa force : il ne suppose point d'autre mouvement que celui qui fait l'essence de la volonté. Il suffit qu'on veuille être heureux, pour s'abandonner à lui, parce qu'effectivement le plaisir rend formellement heureux. Ainsi, il n'y a que la grâce de sentiment qui puisse augmenter le mouvement de la charité. Mais comme tu n'es point à toi-même la cause occasionnelle de tes sentiments, il faut que tu m'invoques, afin que je répande en toi cette espèce de grâce; et si tu prends soin de conserver la charité [1], qui en est une suite, assure-toi que je ne cesserai point de l'augmenter.

XII [2]. Mais, quoique la lumière n'augmente point directement et par elle-même le mouvement de la charité, elle peut néanmoins l'augmenter en affaiblissant la concupiscence, son ennemie. Ce sont, mon fils, les affections qui entretiennent et fortifient les passions; car, de même que pour perdre de méchantes habitudes il suffit de cesser d'en former les actes, afin d'affaiblir les passions, il suffit aussi de s'éloigner des objets qui les excitent. Or, la lumière que l'esprit reçoit dans l'oraison lui découvre mille motifs d'éviter ces objets. Il est permis à tout le monde de rentrer en soi-même, de comparer le temps avec l'éternité, les biens de la vie présente avec ceux que la foi nous promet dans l'autre. Il faut comparer pour faire choix; il faut comparer sérieusement lorsqu'il est question de faire choix sur un sujet de cette importance. Enfin, lorsqu'on a fait choix, il faut de la conduite, de la fermeté, de la persévérance; et l'attention de l'esprit est nécessaire à tout cela, et fournit ainsi mille moyens pour affaiblir les émotions de la concupiscence, et pour faire paraître à l'esprit le chemin de la vertu plus doux et plus agréable.

XIII. Lorsque la lumière nous découvre la vanité des plaisirs et des grandeurs de ce monde, le dérèglement des passions, la laideur du vice, alors notre charité, quoique faible, étant soutenue par la raison, qui en favorise par sa lumière tous les mouvements, elle est plus en état de vaincre et de subsister longtemps qu'une cha-

[1] Médit. 3.

[2] *Traité de la Nature et de la Grâce*, troisième discours; *Recherche de la Vérité*, liv. IV, ch. 1; premier *Éclaircissement*, liv. I et ailleurs.

[1] Par la *charité* il faut toujours entendre ici l'habitude que la délectation de la grâce produit en nous par son efficace propre, et non pas celle qu'on acquiert à consentir à la grâce; car cette dernière espèce de charité, purement libre et méritoire, peut s'augmenter en mille manières sans aucun plaisir prévenant. (*Voyez* la *Méditation* qui suit, depuis l'article 13 jusqu'à l'article 20.)

[2] *Traité de la Nature et de la Grâce*, troisième discours.

rité plus grande, mais moins éclairée, moins conservée, moins fortifiée par le secours de l'oraison. Les affections du cœur, excitées par le travail de l'attention dans ceux qui ont de la charité, sont même ordinairement accompagnées d'une douceur intérieure qui affermit l'âme, toujours sensible au plaisir qui la rend heureuse dans l'amour du vrai bien, principalement lorsqu'il n'y a pas longtemps que l'on a été converti par la vivacité de quelque plaisir prévenant; car, lorsqu'on a été touché de quelque plaisir par rapport à un objet, on est quelque temps qu'on ne pense point à cet objet, sans en ressentir aussitôt quelque plaisir. Ainsi les saintes affections conservent la charité en plusieurs manières; elles l'augmentent même indirectement, parce qu'elles affaiblissent la concupiscence qui ne s'oppose au bien que lorsqu'elle est excitée.

XIV. Il est vrai, mon fils, que ceux qui manquent de charité ne sont point assez forts pour exciter en eux des affections pures et saintes. La lumière toute seule sans la charité n'est pas capable de former dans le cœur un acte d'amour de Dieu sur toutes choses; il est nécessaire pour cela que je prévienne et que je prépare la volonté par la délectation intérieure. Mais les pécheurs, même les plus corrompus, peuvent, par la force de leur amour-propre, j'entends l'amour-propre éclairé et raisonnable, et non point l'amour-propre aveugle et brutal, ils peuvent, dis-je, puisqu'ils veulent être solidement heureux, chercher où se trouve le bonheur solide et véritable, et prendre un temps pour examiner sérieusement quel est le chemin qui y conduit. Ils ne peuvent point encore aimer comme il faut la beauté de l'ordre; mais ils peuvent haïr la laideur du péché en lui-même, reconnaître la vanité des biens qui passent, craindre de se rendre esclaves de certains plaisirs dont ils n'ont point encore goûté. Ils peuvent, par de semblables affections excitées dans l'oraison à la lumière de la vérité, ôter mille empêchements à l'efficace de la grâce. S'ils sentent en eux la loi du péché qui les retient dans leurs désordres, convaincus de leur faiblesse, ils peuvent s'humilier. S'ils croient que je suis leur Sauveur, et s'ils souhaitent leur guérison, ils peuvent m'invoquer : ils ne feront jamais rien de méritoire sans mon secours; ils ne m'invoqueront point, ils ne souhaiteront point comme il faut leur guérison. Mais mon secours ne manque jamais à ceux qui sont humbles et vigilants. La pluie de la grâce est plus abondante sur les Chrétiens que la pluie ordinaire sur les lieux les plus tempérés; elle ne tombe pas toujours, mais elle tombe assez abondamment à l'égard de ceux qui veulent en profiter. Ce n'est point le travail des laboureurs qui fait pleuvoir, mais il est rare qu'ils se repentent de leurs travaux. Le travail des pécheurs n'est point méritoire de la grâce, mais ils ne se repentiront jamais de s'être préparés à la recevoir; ils peuvent, par le secours de la grâce, en mériter de nouvelles; mais il ne dépend pas des laboureurs d'augmenter la pluie qui arrose leurs campagnes.

XV. Jusqu'ici, mon cher disciple, je t'ai parlé de l'oraison telle qu'on la peut faire par les secours qui accompagnent ordinairement la disposition où l'on se trouve. J'ai supposé que le pécheur agit par amour-propre, et le juste par la force que sa charité lui fournit, sans considérer les secours extraordinaires qui ne sont point des suites de l'état où l'on est; et cependant tu peux juger, par les choses que je t'ai dites, que l'oraison est d'une très-grande utilité, et même d'une nécessité indispensable, principalement à l'égard de ceux qui vivent dans le commerce du grand monde, et que la gloire et les plaisirs sollicitent sans cesse au mal.

XVI. Mais si tu savais les faveurs que je fais à ceux qui consacrent à ma gloire leur esprit et leur cœur, par le travail de leur attention et par la pureté de leurs affections, tu croirais que tout le temps que tu emploies à l'action et aux œuvres même de charité les plus saintes, serait perdu. Sache, mon fils, que c'est uniquement pour lui que Dieu a fait les esprits, et que jamais l'homme n'est mieux disposé que lorsque son esprit est tourné vers la lumière, et son cœur en mouvement vers le vrai bien. La véritable adoration ne consiste pas dans le prosternement du corps devant une image de pierre; mais dans l'anéantissement de l'esprit à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu. C'est le culte spirituel que je désire dans mes enfants et dans mes membres. Je chéris particulièrement ceux qui adorent Dieu en esprit et en vérité; je m'applique avec un soin extraordinaire à les purifier, à les sacrifier, à les sanctifier : ce sont les ornements les plus précieux de mon temple. Puisqu'ils rendent à Dieu le plus d'honneur, n'est-il pas juste que j'aie à leur égard une application particulière?

XVII. Je ne veux point, mon fils, te parler des communications toutes extraordinaires et toutes divines que je fais de mon esprit à ces âmes épurées qui ne vivent que d'oraison : ce sont des biens qui se doivent sentir et qui ne se peuvent exprimer à ceux qui ne les ont jamais goûtés; ils passent tout sentiment et ne tombent point sous l'imagination. La parole peut produire dans l'esprit des idées nouvelles, mais elle ne peut jamais exciter de sentiments nouveaux; elle peut seulement réveiller le souvenir de ceux dont on a été touché. De sorte que, si tu veux connaître les fruits excellents de l'oraison, il est nécessaire que tu en goûtes. Applique-toi donc à l'oraison, fais de ton esprit et de ton cœur l'usage que tu en dois faire, méprise tous les objets sensibles, ils ne sont pas dignes de ton attention. N'aime aucune créature. Dieu n'a fait ton cœur que pour lui. Si les objets qui t'environnent peuvent t'éclairer et te rendre raisonnable, tourne-toi vers eux, j'y consens; si quelque créature peut agir en toi et te rendre heureux, aime-la. Mais si je suis seul ta lumière, si Dieu seul est ton bien, pourquoi penses-tu aux corps, pourquoi cours-tu après des objets qui sont au-dessous de toi, et incapables d'agir en toi?

XVIII. Si tu ne savais pas, mon fils, que Dieu seul agit en toi, et que toutes les créatures ne sont que des êtres impuissants ou des causes occasionnelles de ce qui se passe en ton âme, tu pourrais peut-être penser à elles et les aimer à proportion du bien qu'elles pourraient te faire. Mais comment peux-tu t'en occuper et les aimer, sachant que la véritable cause de ton bonheur en a de la jalousie? Dieu n'agit point en toi que tu ne t'approches

de ces objets. Je le veux : approche-toi d'eux par le corps, mais de Dieu par l'esprit ; sers-toi de tes sens pour régler les mouvements de ton corps par rapport aux objets qui t'environnent : c'est là leur usage naturel. Mais vis par raison ; sers-toi de ton esprit pour régler les mouvements de ton cœur vers la cause véritable de ton bonheur. Ce que je te dis ne paraît déraisonnable qu'à ceux qui se confondent avec leur corps, qui ne distinguent point entre aimer et s'approcher, craindre et fuir, négliger et demeurer immobile ; en un mot entre les mouvements de l'âme qui ne doivent tendre que vers Dieu, et les mouvements du corps par lesquels on peut s'approcher des objets sensibles. Ah ! mon fils, que l'oraison t'est nécessaire afin que tu te conduises selon ces principes, afin que tu rendes à Dieu tes devoirs, que tu marches toujours en sa présence, et que tu règles sur l'ordre tous les mouvements de ton esprit et de ton cœur. Ne manque pas de la pratiquer, et tu verras, par le soin que je prendrai de toi, que la peine que tu y trouveras d'abord sera bien récompensée dans la suite.

XIX. O mon véritable et unique maître ! apprenez-moi donc à faire oraison ; aidez-moi à faire taire mes sens et mes passions, ou élevez votre voix afin que, malgré le bruit confus qu'ils excitent en moi, j'entende clairement vos réponses. Mon esprit travaille par son attention, mais souvent ses efforts sont inutiles. Mon imagination, inquiète et chagrine de ce que je m'applique à des sujets où elle n'entend rien, vient à la traverse et dissipe toutes mes idées avant qu'elles aient passé jusqu'au cœur et qu'elles y aient excité des affections salutaires. O Verbe fait chair ! ô raison des intelligences, qui avez pris un corps afin de rendre la vérité sensible à des hommes charnels, accommodez-vous à ma faiblesse, et parlez-moi d'abord un langage qui n'effraie point toutes les puissances de mon âme ! Vous savez que je veux invinciblement être heureux ; donnez-moi donc dans l'oraison l'avant-goût des vrais biens, afin que je les désire ; donnez-moi du dégoût pour les faux biens, afin qu'ils me fassent horreur ; soutenez par la douceur de votre grâce l'attention de mon esprit, qui se rebute d'un travail désolant, et qui paraît ingrat à tous ceux dont la foi est médiocre.

XX. Courage, mon fils, reconnais ta faiblesse pour faire le bien, et lorsque tu sens que ton corps, corrompu par le péché, t'appesantit l'esprit, invoque-moi comme ton Sauveur. Ta prière rend honneur à mes qualités, et je me fais un plaisir de t'exaucer ; mais prends garde : d'où vient que tu reconnais ta faiblesse et que tu as recours à moi ? n'est-ce pas que tu as voulu faire essai de tes forces ? Continue donc, mon fils, de faire effort, afin que, s'il est sans effet, tu t'humilies et tu implores mon assistance, et que, s'il est accompagné de ma grâce, il te fasse avancer dans la vertu. Je t'avertis néanmoins que je ne te donnerai pas toujours une grâce de sentiment assez vive pour t'attirer à faire oraison, si de ton côté tu ne fais servir la nature à la grâce. Ainsi n'oublie pas de te faire une loi d'employer à cet exercice une certaine heure du jour, et le reste du temps ne laisse pas remplir ton esprit et ton cœur de désirs et de soins superflus. Tu ne goûteras jamais l'oraison si tu t'abandonnes à tes passions, parce que le plaisir donnant le branle aux mouvements du cœur, il faudrait que je te donnasse tous les jours des grâces extraordinaires et miraculeuses de sentiment pour te porter à l'oraison, si dans le même temps ton cœur était en mouvement vers l'objet de quelque passion violente. Veille donc et prie ; car il faut veiller pour prier ; il faut veiller non-seulement pour prier utilement, mais encore pour prier réglément. Il faut se préparer avant que de prier [1], autrement c'est tenter Dieu, c'est lui demander qu'il fasse des miracles et qu'il trouble la simplicité de ses voies et l'uniformité de sa conduite.

SEIZIÈME MÉDITATION.

Jésus-Christ a des désirs passagers et des désirs stables et permanents. Les premiers influent la grâce actuelle, et les seconds l'habituelle. C'est de ceux-ci que dépend l'efficace des sacrements de la nouvelle alliance, qui donnent la charité par laquelle seule on a droit aux biens promis par l'alliance. Différence entre l'amour actuel et l'amour habituel. En quoi consiste la justification. De la contrition et de l'attrition. Effets du sacrement de Pénitence, et ce qu'il faut faire pour s'y préparer.

O ma lumière et ma raison ! je me présente devant vous pour recevoir ma nourriture ordinaire et les règles de ma conduite. Que puis-je faire encore pour avoir bonne part aux influences que vous répandez, comme chef de l'Église, dans les membres qui la composent ? Faut-il vous invoquer sans cesse, et n'y a-t-il point encore d'autres moyens que ceux que vous m'avez prescrits, par lesquels je puisse obtenir ce que je souhaite ?

I. Oui, mon fils, il y en a d'autres ; mais ceux que je t'ai exposés sont les plus nécessaires. Tu peux, par l'usage des sacrements, par les œuvres de charité, par des actions de pénitence, obtenir beaucoup de grâces, mais d'une manière différente que par l'invocation et la prière. Afin que tu conçoives clairement ce que je vas te dire, écoute-moi sérieusement.

II. Tu sais bien que Dieu ne donne jamais aux hommes ses grâces, je parle des grâces qui en tous sens sont pures grâces, si je ne le porte à cela par mes désirs, qui sont les causes occasionnelles qui le déterminent comme cause véritable à agir selon les lois générales qu'il a établies, ainsi que je t'ai dit tant de fois. Or, j'ai des désirs de deux sortes : les uns sont actuels, passagers, particuliers ; les autres sont stables, permanents, généraux ; les derniers consistent dans une disposition ferme et constante de ma volonté à l'égard de certains effets qui tendent à la sanctification de mon Église et à l'exécution de mon ouvrage.

III. Les désirs actuels distribuent d'ordinaire la grâce actuelle, et les désirs stables et permanents, la grâce ha-

[1] Eccl. 18, 23.

bituelle. Lorsque tu m'invoques avec foi, tu excites en moi des désirs actuels, tu reçois aussi les secours dont tu as besoin; mais lorsque tu t'approches des sacrements avec les dispositions nécessaires, tu reçois la grâce habituelle, parce qu'en tout temps j'ai un désir stable, permanent, général, que tous ceux qui s'approchent des sacrements reçoivent la grâce justifiante, lorsqu'ils ne mettent point d'opposition à leur efficace : c'est pour cela que tous les sacrements de la nouvelle alliance opèrent la grâce, et que ce sont les canaux par lesquels elle coule sans cesse du chef de l'Église dans les membres qui la composent. Mais entends ceci de la grâce habituelle et justifiante, qui donne droit aux secours que Dieu a promis aux justes pour persévérer dans le bien, et non point de ces mêmes secours; car un enfant, un malade, un homme, que je suppose hors d'état de faire usage de sa liberté, peut néanmoins recevoir par les sacrements la grâce habituelle, ou une augmentation de cette grâce sans le secours actuel des grâces de sentiment.

IV. Afin que tu te formes quelque idée de la manière dont j'agis, considère en ma personne un architecte qui veut élever à la gloire de son prince un ample et somptueux édifice. L'esprit plein de son grand dessein et des moyens de l'exécuter, il donne ses ordres pour faire apporter les matériaux nécessaires; il construit ses machines et veille sans cesse, afin que son ouvrage s'avance et que tout contribue à l'exécution de son dessein. Tu peux donc reconnaître dans cet architecte des désirs semblables aux miens; car il a des désirs actuels et passagers par rapport aux besoins particuliers et passagers de son ouvrage, ou des matériaux qui se présentent à ses yeux, et des désirs permanents à l'égard des besoins généraux et continuels. Il désire sans cesse que les machines qu'il a préparées fassent leur effet; que les rivières, qui lui conduisent des matériaux, ne tarissent point; que rien ne se démente de ce qu'il peut déjà y avoir de construit.

V. Si l'âme de l'homme pouvait, selon ses désirs, donner au corps la forme et l'accroissement, comme je fais à l'Église qui est mon corps[1], elle aurait sans doute une suite de pensées et de désirs, qui te peuvent encore donner une idée assez juste de l'action par laquelle j'exécute mon ouvrage. Ce serait par des désirs actuels et particuliers que l'âme ferait tous ces mouvements qu'on appelle volontaires, et qui doivent changer la situation du corps par rapport aux objets qui se succèdent les uns aux autres; mais ce serait par des désirs permanents qu'elle ferait la digestion et qu'elle donnerait au cœur et aux poumons les mouvements qu'on appelle naturels et involontaires, parce qu'en tout temps ces mouvements sont nécessaires à la formation et à la conservation du corps. En recherchant ainsi les divers désirs d'un architecte[2] qui exécute quelque grand dessein, on d'une âme à qui Dieu aurait donné la puissance de se faire un corps[3] et de le conserver, tu peux te former quelque idée générale de l'action par laquelle je construis maintenant mon ouvrage. Voici en deux mots la conduite que j'ai tenue :

VI. Lorsque j'étais sur la terre, j'avais résolu le dessein que j'exécute dans le Ciel. J'enseignais dans cette vue mes apôtres et mes disciples, par mes paroles et par mes exemples. Après ma résurrection je leur ai donné mes ordres pendant les quarante jours[1] qui ont précédé mon triomphe et mon ascension; et après que je suis entré dans le Saint des Saints, que j'ai été assis à la droite de mon père, que j'ai été établi souverain prêtre des vrais biens selon l'ordre de Melchisédech, j'ai commencé tout de bon l'exécution de mon ouvrage; j'ai envoyé le Saint-Esprit[2], j'ai fait mes libéralités, j'ai mis tout en mouvement pour me fournir les matériaux propres à mes desseins. Alors toutes les nations de la terre m'ont été abandonnées[3] afin que rien ne manquât à mon ouvrage. Alors, bien loin d'empêcher que mes apôtres ne prêchassent aux gentils[4], je les ai excités par des révélations et par des miracles[5]; je suis même venu en personne pour ôter à la synagogue un zélé défenseur[6], et en faire l'apôtre des nations. Les Juifs étaient trop opposés à mes desseins, le désir de mon ouvrage me pressait trop, et je ne pouvais différer davantage la construction du temple que mon père doit habiter.

VII. J'ai donc maintenant un grand peuple à gouverner et à défendre. Toutes les nations de la terre sont soumises à mes lois et combattent généreusement sous mes enseignes contre le monde et l'enfer. Il faut que je les éclaire contre des ennemis invisibles, que je les soutienne contre la puissance du fort armé, que je leur donne le courage de mépriser le monde et de se surmonter eux-mêmes. J'ai prévu, mon fils, toutes ces choses. Ainsi, avant que de monter au lieu où je suis présentement[7], j'ai réglé l'ordre que tu vois dans l'Église pour en conserver la foi et la discipline, et j'ai établi sept sacrements pour y entretenir et augmenter la sainteté; car par les sacrements je consacre mes membres, je les vivifie, je les sanctifie, je leur donne la force de vaincre leurs passions, et je les conduis à la gloire qui leur est préparée dans le Ciel.

VIII. Car tu dois savoir, mon fils, que les sacrements que j'ai institués ne sont pas semblables à ceux de la Synagogue. La première alliance[8] ne promettait point les vrais biens[9] et les sacrements de cette alliance, n'étaient que des signes extérieurs par lesquels le peuple de Dieu figure de l'Église, se pouvait discerner des nations idolâtres. Mais les sacrements que j'ai établis ne sont pas seulement des signes et des cérémonies par lesquels mes enfants se discernent des enfants de ténèbres; ce

[1] Eph. 4, 15, 16, 5, 30; Col. 2, 19, etc.
[2] 1 Cor. 3, 10; Apoc. 8, 12.
[3] Eph. 4, 15, 16, 5, 30, etc.

[1] Act. 1, 3.
[2] Act. 2.
[3] Ps. 2, 8; Hébr. 5, 5.
[4] Act. 10, 5.
[5] Act. 9.
[6] Act. 18.
[7] Act. 1, 8.
[8] Lev. 26.
[9] Hébr. 7, 19; Gal., ch. 3 et 4; Rom. 4, 11, 2, 25.

sont aussi des sources de grâces. Comme la nouvelle alliance promet les vrais biens, il fallait que ces sacrements y donnassent droit, en répandant en l'âme la grâce justifiante, laquelle fournit aussi dans les besoins les secours nécessaires pour la conserver. Ainsi, il faut que j'aie toujours un désir ferme, constant, irrévocable, que tous ceux, en général, qui s'approchent des sacrements avec les dispositions nécessaires reçoivent la grâce ou une augmentation de la grâce habituelle, qui les mette en état de mériter les vrais biens que Dieu a promis aux hommes dans la nouvelle alliance qu'il a contractée avec eux par ma médiation.

IX. Juge donc maintenant, mon cher fils, de ce que tu dois faire, et si tu peux négliger l'usage des sacrements que j'ai établis pour ta sanctification. Veux-tu condamner ma conduite, en laissant inutiles les moyens que je t'ai fournis pour ton salut? Pense-tu être assez fort, et ta charité assez ardente, pour vaincre tes passions? Ah! tu ne te connais pas, ni toi, ni les ennemis que tu dois combattre. Mais je veux que tu sies raison de ne rien craindre : as-tu raison de ne pas travailler à augmenter ta charité et à t'unir à moi de la manière la plus étroite qui se puisse? As-tu peur d'être trop grand dans le Ciel, d'avoir une gloire trop éclatante, d'être trop proche de la majesté et de la sainteté de Dieu, de jouir éternellement d'une félicité trop douce et trop agréable? Qui peut donc t'empêcher de t'approcher de moi dans les sacrements, sachant que tu m'y trouveras prêt à te faire du bien? Je suis là, mon fils, une source qui coule sans cesse; viens donc désaltérer ta soif. Bois à longs traits une eau qui éteint les ardeurs de la concupiscence, et qui deviendra en toi une fontaine qui rejaillira jusques à la vie éternelle.

X. O mon Sauveur, pardonnez à mon ignorance, à ma stupidité, à mon insensibilité! Je ne connaissais point l'efficace de vos sacrements; et parce qu'en les recevant je ne sentais rien d'extraordinaire, je les négligeais comme des éléments vides de grâces et sans vertu. C'était la foi qui devait régler mes sentiments, il est vrai. Il me semble aussi qu'elle les a toujours réglés; mais elle n'a guère réglé ma conduite. J'ai cru, du moins confusément, tout ce qu'elle propose à croire; mais je n'ai pas fait ce qu'elle ordonne de faire. J'ai toujours été si stupide et si insensible pour tout ce qui regarde mon salut, que ce n'est que depuis que vous parlez à mon cœur que je me sens ému de mes désordres et tout prêt à mener une autre vie. En effet, vous me parlez d'une manière si vive, que je sens bien que je vous suis cher, et que mes maux vous touchent infiniment plus que moi-même. Maintenant que vous êtes dans la gloire, devriez-vous penser aux hommes? Ne devriez-vous pas être appliqué tout entier à contempler les perfections infinies de votre Père, et à jouir de votre bonheur? Cependant vous pensez à nous, vous compâtissez à nos misères[1], vous sentez nos maux. Il semble même à ceux qui jugent de la capacité des esprits, par ce qu'ils éprouvent en eux-mêmes, que toute votre application tende à nous sauver. Car vous avez à tous moments mille désirs pour secourir ceux qui vous invoquent. Vous êtes averti de tous les besoins de vos membres, et vous avez soin d'y pourvoir. Enfin, vous conservez soigneusement dans votre âme des dispositions habituelles qui influent la grâce en plusieurs manières dans ceux qui s'approchent des sacrements. O Seigneur! qu'il faut être aveugle pour s'égarer, vous ayant pour guide; qu'il faut être misérable pour périr, vous ayant pour Sauveur; qu'il faut être ingrat, abandonné, désespéré pour vous connaître, et vous offenser. O mon unique maître, continuez de me parler de vos sacrements et de l'usage que j'en dois faire, pour obtenir et pour conserver la grâce, sans laquelle je ne puis rien faire qui soit agréable aux yeux de Dieu.

XI. Il y a, mon fils, sept sacrements, le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage. Je donne à l'homme un être tout nouveau par le baptême; je lui communique mon esprit avec abondance par la Confirmation; s'il tombe dans le péché, je le relève par la Pénitence; je le nourris d'une nourriture toute divine par l'Eucharistie; je le délivre de ses infirmités par l'Extrême-Onction; je donne, par l'Ordre, à mon Église des évêques, des prêtres, des ministres pour la conduire en mon nom et par ma puissance; et j'unis l'homme avec la femme par le lien indissoluble du mariage, pour figurer sans cesse l'amour que j'aurai éternellement pour l'Église mon épouse, et afin que les Chrétiens me fournissent les matériaux nécessaires à mon dessein, avec une intention d'autant plus pure et plus sainte, que l'union des corps est impure et brutale dans les autres hommes. Je ne veux pas, mon fils, te parler en détail des sacrements que tu as déjà reçus, ni de ceux qu'on ne reçoit que rarement; je m'arrêterai seulement à la Pénitence et à l'Eucharistie, comme étant les seuls dont l'usage t'est plus nécessaire pour te purifier de tes péchés et pour fortifier ta charité contre les efforts continuels de la concupiscence.

XII. Afin que tu conçoives bien l'effet principal du sacrement de Pénitence, il faut que je t'explique la différence qu'il y a entre l'état de grâce et celui de péché, et comment on passe de l'un à l'autre. Tu sais bien que l'homme est en état de grâce lorsque la charité domine dans son cœur, et qu'il est en état de péché lorsque la concupiscence règne en lui; mais cela, mon fils, est si général; que tu n'en peux rien conclore de l'effet des sacrements. Ecoute-moi donc, et consulte en même temps le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi.

XIII. La volonté de l'homme peut aimer un objet en deux manières différentes, d'un amour actuel et d'un amour habituel. L'amour actuel est un mouvement par lequel l'âme est transportée vers le bien. Cet amour est naturel et nécessaire avant le consentement libre de la volonté; et il est libre, raisonnable et méritoire, du moins d'une récompense médiocre et commune, lorsque l'esprit n'est point porté invinciblement à consentir à ce mouvement naturel, et qu'il y consent avec choix et par raison. Mais il est méritoire d'un bonheur extraordinaire, lors-

[1] Hebr. 4, 15; Act. 9, 5.

qu'on sacrifie à cet amour raisonnable quelque amour naturel que le sentiment du bien a produit dans l'âme. Lorsque l'esprit se conduit par raison, il mérite de jouir des droits dus à la nature raisonnable; mais pour mériter un état plus heureux, il ne suffit pas de se conduire par raison, il faut offrir à Dieu quelque sacrifice; il faut ou souffrir quelque mal en l'honneur du vrai bien, ou du moins se priver pour l'amour de lui de quelque bien dont on pourrait librement jouir, si on le voulait. C'est pour cela que Dieu défendit aux premiers hommes de manger d'un fruit beau à voir et agréable au goût. C'est pour cela que la concupiscence même est très-utile à mes desseins; car elle fournit aux hommes la matière de divers sacrifices, et plusieurs sujets de mérite et de récompense.

XIV. L'amour habituel n'est point un mouvement de l'âme, mais un poids, une inclination, une disposition à se mouvoir. Cet amour ne peut s'exprimer que par des termes généraux et métaphoriques; car, comme l'homme n'a point d'idée [1] distincte de l'âme, il n'est pas possible de lui marquer distinctement en quoi consiste la nature de ses habitudes. Certainement on ne peut pas expliquer clairement les manières, ou les attributs des êtres, dont on n'a point d'idée claire. Si tu n'avais point une idée claire de l'étendue, tu ne pourrais jamais concevoir ce que c'est qu'un cercle, une sphère, un cube, un cylindre; ainsi on ne pourrait jamais te faire comprendre pourquoi une sphère est plus facile à remuer qu'un cube, pourquoi un cylindre ne peut pas facilement se mouvoir co tous sens, et d'autres choses semblables.

XV. Lorsqu'on est agité de quelque amour actuel, soit naturel, soit raisonnable, on ne connaît point clairement ce que c'est que cet amour, mais on sent bien son action, car on a conscience ou sentiment intérieur de tous ses sentiments et de tous ses mouvements actuels. Mais il n'en est pas de même de l'amour habituel. Toutes les dispositions de l'âme lui sont entièrement inconnues, si ce n'est lorsqu'elles sont excitées. Et alors, quoiqu'elle sente bien qu'elle est disposée à aimer certains objets, elle ne peut juger que fort confusément de la force et de la grandeur de sa disposition actuelle, elle ne peut la comparer avec celle qu'elle n'éprouve point en elle dans ce moment. Et c'est pour cela que l'homme ne peut s'assurer si c'est la charité ou la concupiscence qui règne en lui.

XVI. Or, l'amour habituel aussi-bien que l'actuel se divise en deux espèces : en amour habituel naturel, et en amour habituel raisonnable; j'oppose ici naturel à raisonnable. Le naturel est produit en l'homme par des sentiments qui préviennent la raison, qui remplissent la capacité qu'il a de penser, et qui le portent ainsi d'une manière invincible à aimer l'objet qui les cause ou qui semble les causer. Le raisonnable, au contraire, est produit en l'homme par des mouvements médiocres qui naissent de la lumière, ou qui ne sont point invincibles; car l'amour actuel produit naturellement un amour habituel de même espèce.

XVII. Or, l'amour habituel, quoique nécessaire et naturel, est bon lorsqu'il a Dieu pour objet; il est mauvais et déréglé lorsqu'il se rapporte aux objets sensibles. Mais, pour être bon ou mauvais, il n'est pas pour cela digne de punition ou de récompense : un enfant qui vient au monde avec un amour habituel naturel et nécessaire, qui le dérègle et qui le dispose à préférer à Dieu les objets sensibles, est fils de colère. Dieu le hait, car son cœur est déréglé, et Dieu ne peut aimer que l'ordre. Il sera donc damné et privé de l'héritage des enfants. Mais il ne sera pas puni de la peine qui est due au mauvais usage de la liberté. De même un enfant qui reçoit par le baptême la charité habituelle, ou un amour dominant de l'ordre et de la justice, mais naturel et nécessaire, est certainement chéri de Dieu; car son cœur est réglé, et Dieu aime l'ordre. Il sera donc sauvé, il aura part à l'héritage des enfants. Mais ce ne sera que par pure grâce qu'il recevra la récompense qui n'est due qu'au bon usage qu'on fait de sa liberté par le secours de la grâce.

XVIII. Lorsque dans un cœur il y a deux amours habituels de différente espèce, je veux dire l'un naturel et nécessaire, et l'autre raisonnable et méritoire, Dieu a toujours plus d'égard au raisonnable qu'au naturel. Ainsi, quoique la concupiscence soit plus vive que la charité, et que les justes mêmes aient plus de disposition au mal qu'au bien, néanmoins ils ne laissent pas d'être agréables à Dieu, supposé que leur concupiscence soit naturelle et nécessaire; car si elle règne en eux par leur faute, ils sont pécheurs devant Dieu. Un homme est donc juste, lorsque son amour habituel et libre est plus fort pour le bien que pour le mal, et que son cœur est plus disposé par cette espèce d'amour habituel à aimer Dieu que les créatures.

XIX. Or, il faut, mon fils, que tu remarques avec soin que l'homme n'agit pas toujours par la force de son amour dominant; et que celui qui est plus ambitieux qu'avare agit souvent par un mouvement d'avarice. La raison de ceci est que l'amour habituel n'agissant que lorsqu'il est excité, si l'amour habituel des honneurs dort, pour ainsi dire, lorsque l'amour des richesses est réveillé, celui qui est plus ambitieux qu'avare aimera actuellement les richesses plus que les honneurs, quoiqu'habituellement il soit plus disposé à l'amour des honneurs qu'à celui des richesses. Ainsi, celui qui aime habituellement l'ordre et la justice par-dessus toutes choses peut commettre une injustice; et au contraire celui qui a plus de disposition habituelle pour s'enrichir que pour rendre justice peut, sans changer de disposition dominante, agir par amour pour la justice.

XX. Le pécheur, dont l'amour habituel des faux biens est plus grand que l'amour habituel de l'ordre et de la justice, peut donc, par le secours de la grâce, qui excite l'amour habituel, quoique faible, qu'il a pour l'ordre, préférer actuellement Dieu à toutes choses. Or, comme un acte d'amour de Dieu ne change pas d'ordi-

[1] *Recherche de la Vérité*, chap. 7 de la seconde partie du livre III, et dans l'*Éclaircissement* sur ce même chapitre.

naire l'état de l'âme, elle demeure encore habituellement disposée, par une habitude acquise avec liberté, à préférer l'objet de sa passion à tout autre. Le pécheur qui a formé cet acte d'amour ne devient pas pour cela juste devant Dieu, puis qu'il n'a pas encore la charité. Mais si ce pécheur qui forme, ou qui a formé par le secours de ma grâce un acte d'amour de Dieu sur toutes choses, s'approche du sacrement de Pénitence avant que de l'avoir rétracté; sache, mon fils[1] qu'il reçoit par l'efficace de ce sacrement, la charité dominante ou la grâce justifiante. Ainsi la préparation nécessaire au sacrement de Pénitence renferme quelque amour de Dieu sur toutes choses, et néanmoins ce sacrement n'est pas inutile à la justification; non-seulement parce que tout amour actuel ou virtuel de Dieu sur toutes choses ne justifie pas le pécheur, mais encore parce que ce sacrement augmente la charité dans les justes qui s'en approchent avec les dispositions nécessaires.

XXI. Il y a, mon fils, cette différence entre un acte de contrition et un acte d'attrition, que le premier renferme un acte d'amour de Dieu assez fort pour changer la disposition habituelle de l'âme, car les actes forment et changent les habitudes, et que le second renferme bien quelque amour de Dieu, mais trop imparfait et trop faible pour vaincre l'habitude qui lui est contraire. Après un acte de contrition, le pécheur devient juste, puisqu'il se trouve habituellement disposé à préférer Dieu à toutes choses. Le sacrement ne le justifie pas, mais il augmente sa charité, et le droit qu'il a aux secours nécessaires pour la conserver; mais après un acte d'attrition le pécheur demeure encore pécheur. Quoiqu'actuellement il préfère le créateur à la créature, il est toujours habituellement disposé à préférer la créature au créateur; de sorte que s'il meurt sans recevoir la grâce du sacrement, Dieu, qui juge l'âme selon la disposition habituelle et constante qu'il trouve en elle, et non pas selon les dispositions actuelles, qui changent à tous moments, ne peut qu'il ne la condamne comme criminelle et digne des peines de l'enfer.

XXII. Ainsi, mon fils, comme tu ne peux pas t'assurer si tu as la charité, tu négliges fort ton salut, si tu négliges de t'approcher souvent du sacrement de Pénitence pour te purifier de tes péchés. Prends garde néanmoins à ne pas abuser de ma bonté; prépare-toi à une action si sainte par la prière, et par un sincère repentir. Lave tes péchés de tes larmes, avant que de les laver dans mon sang; car ce sang, qui appaise la colère de Dieu, crie vengeance contre ceux qui le répandent et qui le profanent. C'est moi, mon fils, qui baptise, qui confirme, qui absous le pécheur de ses péchés : ne t'imagines pas que tu te confesses à un homme sujet à l'erreur; pense que c'est à moi-même que tu as affaire : ne me déguise donc rien; humilie-toi, repents-toi de l'état misérable où le péché te réduit, et je romprai les liens qui te tiennent captif sous la domination du démon.

[1] *Conc. Trid.*, sess. 14, cap. 4.

O mon Jésus! vous me faites peur, je crains de paraître devant vous et de vous découvrir mes ulcères. Si je touche seulement par derrière la frange de votre robe, je serai guéri : pourquoi paraître devant votre face? Vous savez mes désordres, pourquoi vous les déclarer? Je crains de profaner votre sang. Je crains...

XXIII. Tu crains, mon fils, de me reconnaître pour ton Sauveur, et de me découvrir tes maux, comme à ton médecin. Est-ce que tu veux m'éprouver pour ton juge? Si je ne te lave point dans mon sang, tu n'auras point de part à mon héritage; et si tu ne me déclares point tes péchés en la personne de mes ministres, je ne t'en donnerai point par eux l'absolution. Mes prêtres me représentent; ils ne doivent pas agir comme des aveugles; ils doivent savoir ce qu'ils font. Ils sont juges, ils sont médecins : peuvent-ils agir sans connaissance? Prends garde, mon fils, que ta paresse et ta négligence ne soient le principe de ta crainte, et que la honte de dire à un homme ce que tu n'as pas honte de faire aux yeux de Dieu, ne t'empêche de découvrir tes désordres. Écoute-moi : voici comment tu dois te préparer à recevoir l'absolution de tes péchés dans le sacrement de Pénitence :

XXIV. Lorsque tu sens ta conscience chargée de quelque péché, c'est moi comme ta raison qui te fais déjà sentir ce poids, et qui excite pour ton bien les remords qui te troublent et qui t'inquiètent : pense donc d'abord à la sainteté de Dieu, crains sa justice, et dis-toi souvent à toi-même, que c'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant! La mort est incertaine, et l'éternité la suit. Souviens-toi ensuite que je suis le Sauveur des pécheurs, et que tu as en ma personne un puissant intercesseur auprès de Dieu. Pleure, gémis, humilie-toi, méprise-toi dans l'état misérable où le péché t'a réduit, et invoque-moi avec confiance et avec joie. Tu honoreras mes qualités, et je me ferai un plaisir de te délivrer des maux qui t'accablent. Je récompenserai ta foi, et tu seras convaincu que j'ai véritablement la qualité que tu me donnes. Viens donc dans le mouvement d'amour que je t'inspire pour récompenser ta confiance, viens te prosterner à mes pieds en la personne du prêtre, et me confesser tes désordres avec humilité, sincérité, repentance. Sers-toi du mouvement actuel que je te donne pour obtenir, par l'efficace du sacrement, la charité justifiante, l'amour dominant de l'ordre et de la justice que tu as perdus. Ne remets point ta conversion, n'endurcis point ton cœur; ne te rends point plus criminel par une indifférence mortelle, et par une nonchalance fort périlleuse. Écoute-moi dans la personne du prêtre, comme ton juge aussi bien que ton Sauveur; ne résiste point à la pénitence qu'il t'impose; compare les peines qu'il t'ordonne avec celles dont il te délivre, et avec la grâce inestimable qu'il te communique par le sacrement; grâce qui te met au nombre des enfants de Dieu, et qui te donne droit aux biens éternels. Ne pense pas à chercher d'autres prêtres plus indulgents; car je ne te ferai peut-être pas demain la grâce que je te ferais aujourd'hui. Je suis d'autant plus indulgent que mes ministres sont sévères; et les pécheurs, qui veulent trouver des prêtres indulgents, ne trouveront pas toujours en ma personne

un Sauveur incessamment appliqué à les délivrer de leurs misères. Enfin, mon fils, lorsque tu as reçu l'absolution, n'oublie pas aussitôt tes offenses et ma bonté. Souviens-toi que tu as été délivré des peines éternelles et que tu as été lavé dans mon sang. Conserve avec soin ta charité; ne laisse point éteindre l'esprit qui t'anime. Les rechutes sont dangereuses; il faut plus de grâces, et j'en donne moins. Veille, prie, évite les occasions du péché, et n'attends pas à te relever que ta chute t'ait donné la mort, ou t'ait rendu insensible à la perte que tu as faite. Prends pour directeur une personne qui ait de l'expérience, de la piété, de la science. Examine bien pour faire un bon choix, mais ne change plus. Tu ne changes pas volontiers ton médecin, lorsque tu es persuadé qu'il connaît bien ton tempérament et tes infirmités. Prends garde néanmoins à ne le pas croire sur sa parole, s'il te donne des conseils opposés aux miens. Lorsque je te parle clairement dans le plus secret de ta raison, tu ne dois plus consulter personne : ton confesseur est sujet à l'erreur, il te peut tromper. Il a de la complaisance, il est sensible à l'amitié, il te peut flatter. Préfère néanmoins à ton sentiment celui de ton directeur, lorsque tu peux le suivre sans remords et sans inquiétude. Tu dois me préférer à ton directeur; mais dans le doute tu ne dois jamais te préférer à personne.

XXV. Je vous rends grâces, mon Sauveur et mon unique maître, des remèdes excellents que vous apportez à nos maux, et des instructions salutaires que vous me donnez pour m'en servir utilement. Hélas! en combien de manières appliquez-vous aux pécheurs le prix de votre sang, et que ne faites-vous point pour me faciliter le chemin qui me doit rendre éternellement heureux. Seigneur, que notre salut vous est cher! mais que l'homme est ingrat, qu'il est insensible. Il ne sent point ses maux : il ne reconnaît point vos bienfaits, semblable à un malade insensé qui insulte aux médecins, et qui, tout moribond qu'il est, s'imagine avoir assez de forces pour vaquer à ses affaires; il ne sent point, Seigneur, son impuissance pour le bien, et méprise fièrement les ordonnances que vous lui prescrivez. O sage médecin de mon âme, je veux suivre humblement vos conseils, et me servir de vos remèdes avec tous les sentiments possibles de reconnaissance. Lavez-moi, purifiez-moi dans votre sang, rendez-moi la vie par votre mort. Ne permettez point que je m'égare et que je retombe dans mes désordres; donnez-moi enfin un conducteur fidèle, qui me conduise dans vos voies, qui me soutienne dans mes faiblesses, et qui me relève promptement et charitablement de mes chutes.

DIX-SEPTIÈME MÉDITATION.

Raisons de l'institution de l'Eucharistie. Effets de ce sacrement. Préparations à le recevoir.

I. Me voici à vos pieds, mon unique maître, pressé d'un désir extrême de vous entendre parler sur le plus auguste de vos sacrements. Surpris de l'efficace du Baptême, de la Confirmation et de la Pénitence, que vous m'avez expliquée plus au long, mon esprit s'est trouvé transporté de joie à la pensée de l'Eucharistie. Je me suis imaginé que, si vous faites tant de bien aux hommes avec un peu d'eau, une goûte d'huile, et quelques paroles remplies de votre Esprit, le sacrement qui contient effectivement votre corps, votre sang, votre âme et votre personne sacrée, devait être un principe de grâce si fécond et si divin, que désormais rien ne me pouvait manquer, si je savais en profiter. O mon Sauveur! augmentez ma joie, satisfaites à mes justes désirs, ne refusez pas de m'expliquer le mystère que vous avez établi pour nous combler de vos faveurs.

II. Tu as raison, mon fils, de croire que l'Eucharistie est une source de grâces toute extraordinaire et toute divine. Les autres sacrements sont plutôt des canaux que des sources; ils répandent la grâce, mais ils n'en contiennent pas le principe et l'auteur. Ils justifient ceux qui les reçoivent, mais ils ne sont pas établis pour donner à l'âme toute la force et toute la perfection dont elle est capable. J'ai institué le Baptême pour donner des enfants à mon Église, la Confirmation pour leur soutenir le courage contre les attaques de l'ennemi, la Pénitence pour les rétablir en grâce, l'Extrême-Onction pour les délivrer de leurs infirmités, l'Ordre et le Mariage pour le bien de mon Église en général, pour donner à mes ministres droit à la grâce de leur ministère; car les personnes mariées doivent, comme ministres selon l'ordre de la nature, m'offrir et me préparer à leur manière des matériaux que mes ministres, selon un ordre plus saint et plus relevé, puissent bénir, consacrer, sanctifier. Ainsi, les autres sacrements ne donnent ordinairement aux Chrétiens que ce qui leur est nécessaire pour conserver leur qualité; mais les justes reçoivent par l'Eucharistie toute la force et toute la perfection dont ils sont capables. Je vas, mon fils, t'exposer les raisons principales de l'institution de ce sacrement. Écoute-moi avec beaucoup d'attention :

III. Tu agis presque toujours comme si ton corps faisait partie de ton être propre, que ta nourriture et ta vie fût ce pain matériel dont tu te nourris, et que tu pusses trouver ton bonheur parmi les objets qui frappent tes sens. Séduit et aveuglé par le corps auquel tu es uni, tu penses naturellement que ses biens et ses maux te sont communs. Tu te trompes, mon fils, dès que tu cesses de rentrer en toi-même pour m'écouter. Ce toi à qui je parle, et qui m'entend, est une substance spirituelle, qui peut sans ton corps subsister tout entière. Cette substance est unie à un corps, et fait avec lui ce qu'on appelle un homme; mais *ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme.* N'oublie jamais ces paroles pleines de sens, que tu as apprises étant encore enfant : l'homme est un composé de deux substances, de ce toi qui conçois ce que je te dis, et de ton corps, substance terrestre, animale, insensible. Or, ton corps a sa nourriture, et toi la tienne. Il trouve parmi les corps de quoi conserver sa vie et sa perfection, qui ne consistent que dans une circulation parfaite des humeurs, et dans une juste confor-

mation de ses membres. Mais toi, mon cher fils, tu ne trouveras point, je ne dis pas dans les corps, mais parmi les intelligences les plus parfaites, de substance intelligible capable de te nourrir, de te perfectionner, de t'éclairer. La substance spirituelle de ton être ne peut se nourrir que de la substance intelligible de la raison. Je te l'ai dit cent fois, tu le crois, tu en es même pleinement convaincu; mais c'est quand tu y penses, et tu n'y penses point assez.

IV. Que si tu n'y penses point assez, mon cher fils, toi qui as mérité par ton attention d'apprendre cette vérité; ces philosophes grossiers, qui s'imaginent recevoir de leurs sens tout ce qu'ils ont de connaissances, ces philosophes superbes, qui se croient être à eux-mêmes leur maître et leur raison, le commun des hommes qui ne fait pas seulement attention de quel côté vient la lumière qui les frappe, y pensera-t-il? Ne vois-tu pas que les hommes, semblables aux bêtes les plus stupides et les plus insensibles, mangent ce que je leur présente sans me reconnaître pour leur bienfaiteur, et que, pourvu que ce que je leur donne soit conforme à leur nature ou leur flatte le goût, ils s'en repaissent, sans s'enquérir de ce que c'est. N'est-ce pas là se nourrir brutalement de la raison, et se servir de la lumière sans penser qu'elle vient du soleil? Lorsqu'on présente aux ivrognes du vin qui les réjouit, ils demandent quel est le pays qui le produit. Lorsqu'on met sur une table quelques mets inconnus, chacun désire d'en savoir le nom, et peut-être la manière de l'apprêter. Mais personne ne se met en peine de savoir quelle est la substance qui nourrit l'esprit. Bien loin de rechercher avec empressement quelle est la nature de cette substance, dès que tu en as voulu parler, t'en souviens-tu? des esprits ingrats et stupides t'ont interrompu, comme si tu proposais des questions inutiles; ils t'ont traité de visionnaire; tu n'as fait qu'exciter leur raillerie.

V. Cependant, mon fils, les plus ingrats et les plus stupides aiment naturellement ce qui les nourrit; ils s'en occupent avec plaisir, ils le recherchent avec soin. Et cela est juste et naturel; car il est juste et naturel d'aimer ce qui peut faire du bien. Si les objets sensibles pouvaient nourrir ta propre substance, tu pourrais y penser, les aimer, les rechercher. Mais les corps qui t'environnent ne peuvent rien sur ton être propre, ni même sur le corps que tu animes. Je veux bien néanmoins que tu t'en approches par le mouvement local; mais je ne puis pas te permettre de t'y unir par le mouvement de ton amour. Car tu ne dois aimer que ta nourriture propre, que ta vie, ta raison, la cause de ta perfection et de ton bonheur. Certainement tu ne dois aimer que Dieu, puisque tu es indispensablement obligé à l'aimer de toutes tes forces. Ainsi, mon fils, si les hommes étaient convaincus d'une manière sensible et palpable que je suis leur raison, la nourriture de leur esprit, le principe de leur vie et de leur perfection, ils auraient sans doute le plus puissant et le plus juste motif qu'il y ait de s'unir à moi de toutes les puissances de leur âme. Or, j'ai voulu leur fournir ce motif; car voyant qu'ils ne pouvaient pas facilement rentrer en eux-mêmes, je me suis servi de la foi, qui parle à l'esprit par les sens. Je leur ai appris, par l'institution du sacrement de mon corps et de mon sang, que je suis véritablement leur nourriture; qu'il ne tient qu'à eux de vivre de ma substance, et que si les voluptueux aiment les viandes dont ils nourrissent leur corps, on ne peut sans ingratitude, sans aveuglement, sans une insensibilité étrange, s'approcher de mon sacrement sans amour.

VI. Une des raisons pour lesquelles j'ai donné aux hommes ce pain céleste est donc pour leur marquer sensiblement, que je suis le pain qui nourrit actuellement la substance de leur âme, et par là les porter à m'aimer de toutes leurs forces. Mais que ce n'est pas là, mon fils, la principale! Je ne pense point tant à marquer le passé qu'à figurer le futur. Écoute-moi: les biens, et passés et présents, ne sont que des ombres et des figures des biens à venir. Je suis nécessairement la nourriture et la vie de toutes les intelligences; mais je ne me suis encore communiqué aux hommes que d'une manière fort imparfaite.

VII. L'homme, avant son péché, pouvait à la vérité vivre de la raison, il pouvait manger librement du fruit qui donne l'immortalité; mais ce fruit n'avait point alors certains attraits sensibles, qui font qu'on n'en veut point manger d'autres. Dès que l'homme est tombé dans le péché, l'accès à l'arbre de vie lui a été exactement défendu, à lui et à sa postérité; et si quelques personnes se sont nourries de la sagesse [1], et ont consulté sérieusement la raison, sache mon fils, qu'ils ne l'ont fait que d'une manière fort imparfaite, ou qu'ils n'ont mérité cette grâce que par la force de leur foi [2]. Car on ne passe à l'intelligence des vérités capables de nourrir l'esprit que par le mérite et le secours d'une foi humble et soumise. Ainsi je ne me suis communiqué aux hommes que d'une manière imparfaite, soit dans le désert, soit même dans le paradis terrestre. Mais dans le Ciel je me donnerai tout entier à eux. Mes enfants vivront uniquement et paisiblement de ma substance; ils ne pourront plus manger d'autres fruits que de ceux que je produis. Je ne serai plus à leur égard une manne [3] dont la vertu est cachée; ils trouveront en moi une douceur inexplicable, car je renferme dans la simplicité de mon être une variété infinie d'attraits et de biens. Ceux qui ont mangé de la manne dans le désert sont morts [4]; mais ceux qui se nourriront de ma substance vivront éternellement. Les Juifs ont mangé l'agneau avec des herbes amères [5], debout et à la hâte, comme des gens qui sont dans la crainte et pénétrés de douleur. Mais les Chrétiens, dans le Ciel, seront assis à ma table [6]. Ils mangeront de l'Agneau même de Dieu; ils auront part à la victime; ils se nourriront avec Dieu d'une même substance, et jouiront à leur manière [7] d'une même félicité. Voilà mon fils,

[1] Prov. 3, 18.
[2] Esa. 7, 9, *apud* 70, v Aug.
[3] Sap. 16, 20, 21.
[4] Joan. 6, 49, 51.
[5] Exod. 12.
[6] Luc 22, 30; Apoc. 19, 9.
[7] Math. 25, 11.

ton espérance, voilà ta fin, voilà l'objet de tes désirs. C'est aussi cela principalement que j'ai voulu figurer par l'Eucharistie, que Dieu reçoit comme sacrifice, et toi comme sacrement. Car si maintenant tu manges réellement mon corps et bois mon sang, tu ne dois pas douter que tu ne te nourrisses dans le Ciel de ma substance. Je te marque donc, par l'Eucharistie, que je suis réellement la raison et la nourriture de l'homme [1]; mais je te figure encore par ce mystère bien d'autres communications de mon être. Je te fais espérer un bonheur dont tu ne peux te former une trop grande idée. Je t'en donne même un gage bien sûr. Ainsi ce mystère doit exciter dans ton cœur des désirs et des mouvements qui te tiennent toujours en action, jusques à ce que tu jouisses des biens que je t'ai promis.

VIII. Peux-tu, après cela, mon fils, penser aux corps qui t'environnent, et te nourrir des plaisirs sensibles, toi qui ne dois vivre que de ma substance, et qui as de fermes assurances de jouir un jour de tous mes plaisirs. Seras-tu semblable au fils d'un souverain, qui pleure pour un jouet, et qui préfère une pomme à sa couronne. Pense, mon fils, pense sérieusement à ta dignité, à tes qualités, à tes espérances. Ne vis présentement que de l'avant-goût des biens éternels, et méprise tous ces objets puérils qui partagent ton cœur avec moi, et qui t'arrêtent dans ta course vers le vrai bien.

IX. O mon Sauveur, qui pourra comprendre la stupidité de l'esprit humain ! qui pourra pénétrer le dérèglement de son cœur ? Quand vous me parlez, je suis semblable à un enfant qui entend raison, j'ai honte de moi-même et de la bassesse de mes inclinations. Mais dès que je ne suis plus en votre présence, je retombe en enfance; une bagatelle m'arrête, je m'amuse à perdre le temps, par lequel je puis gagner l'éternité. Insensibilité effroyable ! L'enfer est prêt à me dévorer. Mon Seigneur, qu'il n'y ait point d'enfer ! Mais je puis perdre des biens dignes de la magnificence d'un Dieu, des biens qui font la félicité de Dieu même; je puis perdre ces biens, mais pour une éternité, et je vis sans inquiétude ! Toujours semblable à un enfant, je prends de la boue et des tuiles cassées. Je m'amuse à bâtir une hutte qui ne peut contenir que la moindre et la dernière partie de mon être. Cette hutte va se renverser avant qu'elle soit faite : je le sens même en la faisant; je sais du moins que tout fondra sous mes pieds à ma mort. Et cependant, ferme dans mes grands desseins, je me fais un plaisir de m'aveugler, de me séduire, de m'endurcir. Misérable que je suis ! Quel est le prince content de sa fortune et de sa gloire ? Et moi je vivrai content, lorsque je me serai fait l'établissement que je désire? Mais plus je vivrai content, plus je craindrai la mort : je ne puis donc vivre content, que je ne pense point à la mort. Mais la cruelle s'approche; la voici, et je suis dans l'éternité. Seigneur, où sera ma demeure, ma nourriture, mes plaisirs ? O Jésus ! que ceux-là sont heureux, à qui vous parlez sans cesse; ils se regardent ici-bas comme des voyageurs; ils vivent sous des tentes comme Abraham, Isaac et Jacob [1]. Pleins d'espérance, fermes sur votre promesse, ils méprisent généreusement les biens qui passent; ils se font un établissement dans la cité sainte, dont les fondements sont inébranlables, et dont Dieu même est l'architecte et le fondateur. O mon unique maître, éclairez moi sans cesse ! Rompez, mon Sauveur, les liens qui me tiennent captif. Vous me promettez les vrais biens; vous me donnez par votre sacrement, un gage de votre promesse. Mais j'ai l'esprit si petit et si faible, le cœur si bas et si corrompu, que le moindre éclat des beautés sensibles m'éblouit et m'agite. Et alors le souvenir de vos promesses, et toutes les pensées solides que vous m'inspirez, s'effacent entièrement de mon esprit.

X. C'est, mon fils, que ta charité est faible et languissante et que tu ne prends pas assez de soin de la fortifier. Un homme qui manque de nourriture manque de vigueur et de générosité. Mais lorsqu'il a le cerveau plein d'esprits et les veines de sang, il est prêt à former de généreux desseins. Le sacrement de mon corps et de mon sang est la nourriture de ton esprit. Tu manques de cœur : tu as encore de viles et de basses inclinations. Viens à moi prendre de la générosité et de la force. Ce sacrement ne marque pas seulement que je suis ta raison, et que dans le Ciel je serai ta vie, ta nourriture, ta félicité, il soutient aussi le courage dans le chemin qui conduit aux vrais biens qu'il figure et qu'il promet. Si j'ai caché ma substance et mon esprit sous les apparences de la nourriture ordinaire, c'est pour te convaincre d'une manière sensible que mon sacrement est à ton âme ce que le pain et le vin sont à ton corps. Je suis en effet le véritable pain du Ciel. Je suis le pain vivant et vivifiant, dont celui qui s'en nourrira n'en désirera jamais d'autre. Il n'aura que du dégoût et de l'horreur pour les plaisirs dont les voluptueux se nourrissent. [2] « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Et comme je vis pour mon Père, celui qui me mange vivra pour moi. Mais en vérité, en vérité, je te dis que si tu ne manges ma chair et ne bois mon sang, tu n'auras point la vie en toi; tu mourras dans le désert comme ceux qui ont mangé la manne. Tu n'entreras point dans la terre promise. Tu ne vivras point éternellement. »

XI Mais prends garde, mon fils, il faut de grandes préparations pour me recevoir utilement. Le pain et le vin ne rendent pas la vie aux morts. Ils ne rendent pas même toujours la santé à ceux qui sont malades; mais ils fortifient extrêmement ceux qui sont faibles et pressés de la faim. Il en est de même de mon corps et de mon sang, ils fortifient extrêmement ceux qui ont une santé parfaite, et qui n'ont point d'autre maladie que leur faiblesse et leur langueur. Que ceux donc qui ont de la santé, je veux dire une bonne volonté, un cœur droit, faim et soif pour la justice, quoique faibles, fatigués, languissants, mangent très-souvent du pain et du vin que je leur ai préparés. Ils se rétabliront bientôt, et marcheront à grands pas dans le chemin qui conduit à l'immortalité.

[1] Joan. 6, 56.

[1] Hébr. 11, 9, 10.
[2] Joan. 6.

Que ceux qui sont affligés de quelque maladie et qui ne sentent point en eux-mêmes cette faim pressante et cette foi ardente pour la justice aient soin de se purger de leurs péchés par le sacrement de Pénitence, et de leurs mauvaises inclinations par des exercices de piété. Autrement, le fréquent usage de mon sacrement les endurcira et les mettra en danger de mort. Le pain et le vin est souvent une nourriture trop solide pour des malades; et s'ils en prennent trop, ils se mettent en danger de perdre la vie. Ceux qui ont des attachements permis sont peut-être eux-mêmes criminels devant Dieu, car personne ne peut savoir jusqu'où va l'amour qu'il a pour l'objet de sa passion. Il est permis d'aimer son père; mais le fils qui aime son père plus que moi [1] n'est pas en état de me recevoir. De sorte que ceux qui sentent encore en eux-mêmes des attachements considérables à la créature doivent se préparer à la communion avec crainte. Ils doivent travailler à sortir de cet état, et ne pas s'approcher souvent et avec assurance des sacrés mystères, qui donnent la mort aux profanes et aux impurs. Mais pour ceux qui ont le cœur corrompu par un attachement criminel, qu'ils n'approchent jamais en cet état de la sainte table. Ma chair est un poison si présent à l'égard de ceux qui sont pleins d'une viande corrompue, qu'elle leur glace le sang et les rend entièrement insensibles. Lorsque ces hypocrites viennent, au jour de mes victoires, s'asseoir à ma table avec mes bien-aimés disciples, ils semblent avoir encore quelque sentiment. L'horreur et le trouble les surprend et les inquiète; mais ils se retirent froids, insensibles, endurcis, cherchant comme Judas à me livrer à leurs passions. Il faut un miracle extraordinaire pour rendre à ces misérables le mouvement et la vie. Ainsi, mon fils, nourris-toi souvent de ma substance, mais examine et purifie ton cœur auparavant; et afin que je ne te condamne pas, n'oublie pas de te juger [2], et de te condamner toi-même.

XII. Si tu savais, mon fils, ce que j'opère par l'efficace de mon sacrement, dans les âmes bien préparées, tu croirais ne devoir travailler qu'à me préparer ton cœur. Tu te regarderais comme cruel à toi-même, si tu passais un jour sans me recevoir; et tu serais sensiblement touché de l'aveuglement de ceux qui négligent de recevoir le bien que je veux leur faire. Pourrais-je être dans une âme sans y rien opérer, moi qui travaille sans cesse à leur sanctification? dans une âme qui s'abandonne à ma conduite et qui veut entrer dans mes desseins, moi qui, pressé d'amour pour les hommes, vas chercher les pécheurs jusque dans le lieu de leurs débauches; qui, plein d'ardeur pour l'accomplissement de mon ouvrage, fais chercher des matériaux par toute la terre. Quel est l'architecte qui néglige les pierres les plus propres à son bâtiment? Quel est le sculpteur qui rejette une matière qui obéit sous le ciseau? Mais quel est l'homme qui refuserait de donner aux membres de son corps toute la perfection dont ils sont capables? Que l'homme, mon fils, oublie son corps, et l'époux son épouse; mais, pour moi, je suis trop constant, trop sage, trop bienfaisant pour manquer de faire à une âme qui me reçoit comme elle le doit des libéralités conformes aux qualités que je porte.

XIII. L'Eucharistie, considérée comme sacrement, opère de grandes grâces dans ceux qui la reçoivent; mais ne t'imagine pas qu'elle soit sans efficace, en ne la regardant que comme sacrifice. Sache au contraire, mon fils, que le sacrifice de l'Eucharistie est la source de toutes les grâces, et que l'on communie à ce sacrifice en mille manières qui diffèrent toutes de la communion sacramentelle. Tous ceux qui assistent à la messe, et qui, s'élevant en esprit dans le ciel, m'invoquent, comme un pontife toujours vivant, pour intercéder pour eux, ne manquent point d'avoir part à ce sacrifice. Ils y communient sans doute, s'ils m'offrent à mon père comme la victime qui efface les péchés du monde. Et comme ce sacrifice représente les diverses manières dont je me suis offert à Dieu sur la terre, comme il représente encore le sacrifice que j'offre comme prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et qu'il n'en est pas même différent, quant à la qualité de la victime et à la personne qui sacrifie, il est certain qu'il est la cause de toutes les grâces qui sont données aux hommes. Il est certain que le sacrement même de mon corps et de mon sang n'opère la grâce que parce que c'est la communion à ce sacrifice. Il y aurait, mon fils, bien des choses à te dire pour t'expliquer en détail l'essence et les effets du sacrifice de la messe. Qu'il te suffise de savoir, en général, que c'est l'abrégé des mystères de la religion, et de tout ce que j'ai fait pour le salut des hommes.

XIV. O mon Sauveur! quand je pense à vos mystères, et que je repasse dans mon esprit tout ce que vous avez fait pour mon salut, mon aveuglement, ma stupidité, mon ingratitude me troublent et m'inquiètent; j'ai horreur de moi-même, je ne puis me souffrir. Que je vous dise donc aujourd'hui ce que vous nous êtes, et que je ne l'oublie jamais, et que je vous confesse mes désordres et mon ingratitude, afin que vous n'y pensiez plus.

Vous êtes la raison de l'homme, toujours prêt à lui répondre, lorsqu'il vous consulte par son attention. L'homme devient charnel ensuite du péché: il ne peut plus rentrer en lui-même pour y contempler la vérité intelligible. Vous l'instruisez par la loi et les prophètes, et prenez vous-même une chair sensible pour lui parler par ses sens. L'homme naît pécheur; il a encouru l'indignation de Dieu, il a mérité la mort. Vous payez pour lui; vous faites sa paix à vos dépends; vous souffrez pour lui le plus cruel et le plus infâme des supplices; et par ce moyen vous le retirez de l'enfer, et lui donnez même droit à votre héritage. Vous le purifiez par le Baptême; vous le fortifiez par la Confirmation; vous le relevez par la Pénitence; vous le nourrissez, vous le consacrez par l'Eucharistie; vous l'éclairez de votre lumière; vous l'animez de votre esprit; votre grâce conduit tous ses pas et sanctifie toutes ses actions.

Vous êtes donc maintenant, ô mon Jésus, ma sagesse, ma raison, ma lumière, ma rédemption, ma justification, ma sanctification, ma nourriture et ma vie, ma force et

[1] Math. 10, 37.
[2] Cor. 11, 31.

ma défense; mais vous serez encore dans l'autre vie ma perfection, ma félicité, ma récompense! Vous êtes et vous serez éternellement mon chef, mon roi, mon souverain prêtre, et la sainte victime en qui mon être sera sacrifié à Dieu, consommé en Dieu, et reçu de Dieu comme une victime de bonne odeur. C'est à cause de vous que Dieu habitera en nous, comme dans son temple; qu'il nous fera part de sa gloire, comme à ses enfants; que nous serons de tous ses plaisirs, comme ses bien-aimés et ses élus. Enfin c'est en vous et par vous que Dieu sera tout à tous, et que nous deviendrons comme des dieux par la communication la plus parfaite de l'Être divin. Qui peut comprendre la grandeur de ces bienfaits? Qui peut donc comprendre la grandeur de mon ingratitude? Je n'ai pas fait pour vous, objet digne d'un amour infini, d'adorations continuelles, de reconnaissances éternelles, je n'ai pas fait pour vous ce que fait un avare pour de l'or, un ivrogne pour le vin, un ambitieux pour une sotte et vaine gloire. Ah! mon Sauveur, que je ne vous confesse point en détail mes ingratitudes : je ne puis y penser sans horreur. Anathème à celui qui ne vous aime point. Mais, ô Jésus! pardonnez à ceux qui vous aiment présentement, pardonnez à ceux qui désirent sincèrement de connaître vos qualités et de brûler d'amour pour vous. Quelque ingrats, stupides, insensibles, misérables qu'ils aient été jusqu'à présent, Sauveur des pécheurs, oubliez leurs désordres et sauvez-les!

DIX-HUITIEME MÉDITATION.

Autres moyens pour obtenir la grâce. Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui travaillent à son ouvrage, au salut des âmes, à l'édification des fidèles.

Souverain prêtre des vrais biens, vous répandez sur les hommes cettte pluie céleste qui produit des fruits pour l'éternité. Mais je me trouve souvent à vos pieds sec et aride, comme une terre sans eau. Qui pourra, Seigneur, supporter ce froid et ces rigueurs extrêmes que la sainteté de Dieu fait sentir aux âmes? O médiateur entre Dieu et les hommes! ô Sauveur des pécheurs, ne m'oubliez pas! Faites ma paix avec Dieu, et continuez de m'instruire des moyens par lesquels je pourrai obtenir le secours de votre grâce.

I. Je t'ai déjà dit bien des choses sur cela, mon cher fils; mais tu te lasseras plutôt de m'interroger que moi de te répondre, car certainement j'ai plus d'amour pour toi que tu n'en as pour toi-même. Ne juge pas, de ces sécheresses qui te désolent, que je t'abandonne. C'est dans ces temps difficiles que j'éprouve la vertu des âmes généreuses; c'est alors que je leur fais mériter la couronne, qui est due à ceux qui souffrent le martyre, ou qui sacrifient leur bonheur à l'amour de l'ordre. Le plaisir, quel qu'il soit, diminue le mérite : bien loin d'en être le principe, il en est la récompense. Tout plaisir actuel rend actuellement heureux : on ne renonce donc pas à soi-même de la manière la plus pure et la plus méritoire, si on y renonce avec plaisir. On sent bien qu'alors on trouve la vie, quelque prétention qu'on ait de s'offrir à la mort; car le plaisir est la vie de l'âme, et la douleur est plus terrible que la mort même.

II. Néanmoins, mon fils, tu as raison de craindre extrêmement ces états fâcheux, où l'âme est comme abandonnée à elle-même, sans force et sans mouvement vers le bien; car tes sécheresses sont quelquefois l'effet de tes négligences et de ton orgueil. Il vaut mieux pour toi que tu mérites moins, que de courir de grands dangers. Mais cela n'est pas avantageux à la beauté de mon ouvrage. Cette beauté demande que mes enfants se sacrifient de la manière la plus méritoire et la plus pure; car la gloire et la beauté de l'Église triomphante suppose les travaux et les mérites de l'Église militante. Malheur à ceux qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin! Ainsi, mon fils, dans ces états de désolation, aie soin de t'humilier et de m'invoquer; je ne t'abandonnerai point. Souviens-toi de ces paroles que j'ai poussées vers le ciel pour ta consolation : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné! » Demeure ferme dans ta foi, et tu finiras comme moi ton sacrifice en paix. Tes dernières paroles seront semblables aux miennes. Tu diras plein de joie, et avec une entière confiance : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains. »

Je t'ai déjà expliqué les principaux moyens par lesquels tu peux obtenir les secours qui te sont nécessaires; mais puisque tu appréhendes d'en manquer, je vas t'apprendre ce que tu dois faire pour attirer sans cesse sur toi mes regards et mes bienfaits.

III. Le plus ardent de mes désirs[1] est celui de former mon corps, de sanctifier mon Église, d'achever le temple que mon Père m'a ordonné de construire en son honneur. Je veux faire ce temple le plus ample et le plus parfait qui se puisse, autant que la perfection et la grandeur se peuvent accommoder l'un avec l'autre, et ayant égard à bien des règles et des circonstances qu'il n'est pas nécessaire que je te dise présentement. Ainsi, mon fils, je m'appliquerai à toi d'une manière particulière, si tu contribues aussi d'une manière particulière à la grandeur et à la perfection de mon ouvrage. Car je ne fais pas toutes choses immédiatement par moi-même, je me sers des instruments que la nature et la grâce me fournissent. Écoute-moi attentivement, de peur de prendre le change et de tomber dans l'erreur.

IV. Sache donc, mon fils, que je fais servir la nature et la grâce à mes desseins; qu'avant que d'agir, je suppose la nature, que j'en considère l'ordre, et que pour l'ordinaire, sans rien changer de ses lois, je m'en sers pour exécuter mon ouvrage. Par exemple, quoique je puisse éclairer les esprits immédiatement par moi-même, comme sagesse éternelle et cause véritable de tout ce qui se produit, et que je le puisse encore comme cause occasionelle, qui détermine infailliblement l'efficace des volontés divines, néanmoins j'ai envoyé des prédicateurs et des apôtres[2], et j'ai établi dans mon Église des témoins de la foi que tu es obligé de croire. Je pourrais convertir tous les hérétiques en les éclairant intérieure-

[1] Joan. 4, 34.
[2] Ephés. 4, 11.

ment; mais la simplicité de mes voies, l'ordre que je dois suivre, ne me le permet pas. Ma conduite doit porter le caractère de mes qualités. Je suis Dieu [1], je dois donc agir en Dieu par des voies simples, générales, uniformes et constantes. Je suis homme : je dois donc agir en homme, et me servir des moyens humains : je dois respecter la conduite de mon Père et la simplicité de ses voies, et ne pas lui demander sans raison un miracle. Je dois donc faire servir la nature à la grâce, lorsque rien ne m'oblige à en user autrement.

V. Mais, mon fils, si je fais servir la nature à la grâce, je fais bien plus servir la grâce même à la grâce. Ce n'est que par accident que la nature sert à la grâce; mais la grâce sert à la grâce et par accident et par son mérite. La nature ne mérite jamais la grâce intérieure; elle ne peut mériter que des grâces relatives. Mais le bon usage de la grâce mérite des grâces intérieures aussi bien que des grâces relatives. Par grâces relatives entends celles qui ont rapport à l'édification des fidèles et qui par elles-mêmes ne sanctifient point ceux qui les reçoivent.

VI. Par exemple, un particulier qui par ses dispositions naturelles est plus propre qu'aucun autre à exécuter quelqu'un de mes desseins mérite par là que je l'y emploie, et que je lui donne les grâces relatives, comme le don des langues, des miracles, ou d'autres dons qui étaient si fréquents lorsqu'ils étaient nécessaires à l'établissement de mon Église; mais il ne mérite pas de grâces intérieures par ses dispositions naturelles : car tout homme étant corrompu par le péché, nul homme n'est disposé à recevoir la grâce intérieure. Un homme qui a l'imagination vive et de bons poumons a quelques dispositions à prêcher l'Évangile; je puis donc le choisir, et l'élever même comme Judas à la grâce relative de l'apostolat en vue de ces dispositions. Mais depuis le péché, il n'y a point dans l'homme de dispositions à la grâce que celles que la grâce même y met. L'homme ne peut donc mériter la grâce intérieure par les dispositions que la nature lui donne, ou par celles qu'il se donne à lui-même par les forces du libre arbitre. Mais le juste, par les dispositions qu'il acquiert avec la grâce, peut se mettre en tel état, que j'aurai pour lui plus d'égards que pour plusieurs autres.

VII. J'aime, mon fils, généralement tous les justes. Ce sont les membres de mon corps; ils sont formés de ma chair et de mes os, et personne ne hait sa propre chair [2]; il la nourrit au contraire et l'entretient avec soin. Mais j'ai une application particulière à ceux qui entrent dans mes desseins, qui contribuent par leurs travaux à l'édifice que je construis, et qui apportent, sur le fondement que j'ai posé [3], de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, ou du bois même et de la paille, à proportion de leurs forces [4]. « Je perdrai au contraire ceux qui profanent la sainteté de mon temple [5]. Celui qui est un sujet de chute et de scandale à quelqu'un de mes enfants, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui mît une pierre au cou, et qu'on le jetât au fond de la mer. » Il s'oppose à mes desseins, il détruit ce que j'édifie, il empêche ou retarde l'œuvre de Dieu, et cause la damnation de tous les réprouvés qui naissent pendant ce retardement. L'ardeur qui me presse d'achever et d'embellir mon ouvrage fait naître en moi mille désirs différents, qui te seront extrêmement avantageux, si tu secondes mes intentions, et fais servir à mes desseins les talents que la grâce et la nature t'ont donnés. Ainsi observe les règles que je vas te prescrire :

VIII. Lorsque tu converses parmi le monde, aie soin de l'édifier par tes manières et par ta modestie. La plupart des hommes sont plus touchés des manières qui frappent les sens que des discours qu'on ne conçoit que par l'attention de l'esprit. On s'instruit avec plaisir par ses sens; mais toute attention de l'esprit est pénible et désagréable. Évite surtout les manières qui ont quelque chose de fier et de cavalier, principalement dans des discours qui ont rapport à la religion. Il faut s'humilier devant les hommes; mais en la présence du Dieu vivant il faut être ventre à terre. Si tu attires les regards et l'estime des autres, que ce soit pour les porter à Dieu; car l'esprit de l'homme n'est pas fait pour s'occuper de toi, ni son cœur pour s'arrêter à toi. Sois donc humble et modeste; prends la posture d'un homme qui adore; n'aies rien de fier, afin que ceux, qui sont tournés vers toi se retournent comme toi vers celui que tu adores, qui seul mérite d'être adoré.

IX. Avant que de parler, tâche de connaître la force et la capacité de ceux qui t'écoutent. Respecte les consciences faibles et délicates : il y en a un très-grand nombre. Prends garde que, par ton indiscrétion, tu ne sois un sujet de scandale à des personnes que j'ai lavées et purifiées dans mon sang [1]. Il y a bien des vérités dont tout le monde n'est pas capable. Souvent il n'y a pas grand danger à se taire, mais à parler il y en a beaucoup plus qu'on ne s'imagine.

X. On compte, mon fils, la vérité pour rien. Ainsi, lorsque la nécessité de la défendre t'oblige à rompre le silence, prends garde à toi. Celui qui l'attaque s'imaginera que tu en veux à sa personne. Il ne lui viendra pas seulement dans l'esprit que c'est l'amour de la religion et de la morale, qui t'anime; car on ne donne point aux autres ce qu'on ne sent point en soi. Tu dois avoir égard à sa faiblesse pour ne pas blesser la charité. Appuie donc d'abord ce qu'il dit de bon; car, afin qu'il reçoive le bien que tu veux lui faire, il faut auparavant que tu dédommages son amour-propre. Lorsqu'un malade aime son mal, il faut le tromper pour le guérir. Tout le monde aime ses opinions; mais l'on chérit particulièrement les préjugés qui favorisent ses passions. Pense donc que tu veux éclairer un aveugle qui se plaît dans son aveuglement, qui dort fort en repos dans les ténèbres, et qui ne peut souffrir une lumière qui le trouble et qui l'inquiète cruellement.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier discours.
[2] Ephés. 5, 29, 30.
[3] 1 Cor. 3, 12.
[4] 1 Cor. 17.
[5] Math. 18, 6.

[1] 1 Cor. 8, 11.

XI. Si tu reconnais qu'on soit en humeur pour disputer, tais-toi. Cela ne sert qu'à exciter les passions, et principalement l'orgueil, qui est la plus dangereuse. Chacun veut alors faire voir qu'il a de l'esprit, et s'attirer l'estime des autres aux dépends de la vérité. Ceux qui haïssent la vérité parce qu'elle les blesse, sont souvent plus en état de la recevoir que ceux qui parlent cavalièrement de toutes choses, parce que la vérité ne les touche point. Ceux qui sont insensibles sont ordinairement les plus malades.

XII. Que si tu juges qu'on ait quelque amour pour la vérité, et qu'on désire de la reconnaître, voici la conduite que pour l'ordinaire tu dois tenir : interroge, mais en disciple, afin que l'amour-propre renouvelle et fortifie l'attention. Approuve ce qu'il y a de bon dans les réponses qu'on te rend, sans faire d'abord attention au reste. Découvre la vérité de manière qu'on s'imagine soi-même la découvrir, fais en sorte qu'avec toi tout le monde ait de l'esprit. Attribue aux autres des pensées solides, qu'ils n'expriment qu'à demi, et qu'ils n'ont peut-être pas. Afin que l'homme aime la vérité, il faut qu'elle lui appartienne et qu'elle le touche; il faut qu'il la regarde comme une production de son esprit.

XIII. Lorsque tu sens que la vérité est bien établie dans les esprits par la force de son évidence, et par tes surprises charitables, fais en sorte qu'elle aille jusqu'au cœur, qu'elle l'anime, qu'elle le purifie, qu'elle le règle par le secours de ma grâce, car sans elle tu ne peux rien. L'homme plante et arrose; mais c'est moi qui donne l'accroissement. Excite donc d'abord en toi-même les mouvements que la vérité y doit faire naître, et expose ensuite tes sentiments sans te contraindre. Il faut que tu sois pénétré pour toucher les autres; mais je ne manquerai pas de te secourir et de te pénétrer de mon amour, si tu ne converses dans le monde que dans le dessein de l'édifier et de travailler à mon ouvrage.

XIV. Lorsque tu te trouves avec des personnes qui ont un fort grand amour pour la vérité, alors il ne faut plus tant prendre de mesures. Leur amour leur donnera de l'attention, et l'attention fera naître en eux la lumière. Ne crains point de les nourrir d'une viande trop solide : ils sauront bien la digérer. Expose-leur tes principes : quelqu'abstraits qu'ils soient, ils y atteindront, ils les examineront, ils en jugeront. Si tu te trompes, ils t'éclaireront. On ne trompe pas facilement ceux qui ont beaucoup d'amour et de respect pour la vérité. Ils ne croient jamais les hommes à leur parole, ils ne se rendent qu'à la raison. Ils ne suivent, mon fils, que la lumière et l'évidence; ils ne se soumettent qu'à l'autorité de la foi. C'est là leur règle, aussi bien qu'à toi. Ils ne s'arrêtent point aux manières; ils n'ont point d'égard à leurs intérêts; ils font taire leurs sens et leurs passions, et m'écoutent avec respect. Point d'entêtement, point de préjugés, rien chez eux qui sente la dispute et le parti. Communique donc le plus que tu pourras avec ces personnes pour recevoir par leur moyen l'intelligence des vérités que tu crois déjà par la foi, et pour leur faire part des biens que je t'ai donnés. Ne sois point avare de mes libéralités; fais-les servir à mes desseins, et je te comblerai de faveurs au delà de tes espérances.

XV. Tu te plais dans la retraite; le commerce du monde te fait horreur. Content de mes réponses et de mes faveurs, tu ne veux maintenant rien davantage. Tu fais bien; mais tu peux mieux faire, va ne crains point d'exposer ton salut, en exposant la vérité. Tu la défendras sans blesser, ou du moins sans rompre la charité, pourvu que tu rentres souvent en toi-même, et que tu regardes ceux à qui tu parles comme des personnes que je t'adresse, afin que tu travailles à leur sanctification, et qu'ils travaillent à la tienne. Contribue à leur salut, et tu assureras le tien, parce que tu m'obligeras de prendre un soin particulier de tout ce qui te regarde. Assurément, mon fils, assurément si tu fais mes affaires, je n'oublierai pas les tiennes.

XVI. Non, Seigneur, vous n'oublierez pas mes affaires si je fais les vôtres. Car vous ne les avez pas oubliées dans le temps même que je ne faisais ni les miennes ni les vôtres; dans le temps même que je ruinais mes affaires, et que je retardais les vôtres. Combien de fois ai-je renversé ce que vous aviez édifié! Combien de fois ai-je corrompu ce que vous aviez sanctifié! Combien de fois ai-je donné des sujets de scandale à vos chers enfants! O Dieu! n'ai-je point précipité dans les enfers plusieurs âmes, pour lesquelles vous avez répandu votre sang, et qui, maintenant pleines de rage et de désespoir, vous blasphèment et me maudissent, au lieu que sans moi elles vous béniraient éternellement. Du moins est-il sûr que j'ai retardé l'accomplissement de votre ouvrage. Or, le monde doit subsister jusqu'à ce que votre Église soit achevée; je suis donc la cause de la damnation éternelle de tous les païens, les mahométans, les hérétiques qui naîtront et qui périront dans le temps du retardement de votre ouvrage. Ah! Dieu, que j'ai causé de maux, et de maux irréparables! Comment m'avez-vous souffert jusqu'ici; et comment pourriez-vous me souffrir, si je n'étais dans le dessein de travailler à votre édifice de toutes les forces que vous me donnerez? Oui, mon Sauveur, architecte du temple vivant que Dieu habitera éternellement, et pour lequel il a fait toutes choses, me voici en votre présence, pénétré de douleur des maux que j'ai causés; je suis entre vos mains, comme un instrument prêt à suivre tous vos mouvements; faites-moi l'honneur de m'employer aux derniers offices de votre maison. Autrement, je m'enfuirai dans les déserts faire pénitence de mes désordres, et prier le maître de la vigne qu'il envoie des ouvriers plus forts et plus diligents que moi pour y travailler. O Jésus, qui brûlez du désir d'achever et de sanctifier votre Église, comment souffrez-vous ces libertins, qui ruinent ouvertement ce que vous édifiez; ces voluptueux qui corrompent la sainteté de votre temple; ces femmes immodestes qui, par leurs manières lascives et impudentes, précipitent dans les enfers des âmes que vous avez rachetées au prix de votre sang. Où est ce [1] zèle de la maison de Dieu qui vous animait autrefois contre des gens qui

[1] Joan. 2, 17.

ne portaient point assez d'honneur à un temple matériel qui tenait d'un Hérode sa plus grande magnificence. On profane le temple du Saint-Esprit, on le renverse, on le désole, et vous ne paraissez point. Faut-il que le démon fasse aussi son ouvrage, et que maintenant vous souffriez que ses ministres vous ravissent vos matériaux et vos enfants pour les lui donner? Ministres de l'enfer, que pensez-vous faire? Vous outragez un agneau. Mais qu'un jour la colère de cet agneau sera terrible? Vous direz en ce grand jour, [1] « Montagnes, rochers, tombez sur nous et nous cachez à la colère de l'Agneau. » Le poids des rochers et des montagnes vous paraîtra plus léger à porter que sa présence. Pensez-y sérieusement, et cessez de combattre à vos dépends sous les enseignes de Satan, à la gloire de Lucifer et de ses anges. O Jésus! apprenez-moi à réparer les desordres que j'ai causés dans votre ouvrage, afin qu'au jour de votre vengeance je sois à couvert de votre juste colère, et faites-moi servir à l'édification des fidèles, afin que j'assure mon salut par les grâces particulières que vous donnez à ceux qui travaillent sous vous à l'exécution de vos desseins.

XVII. On assure, mon fils, son salut par toutes sortes de bonnes œuvres. [2] Celui qui fait l'aumône rachette ses péchés; je le rangerai à ma droite avec mes bien-aimés celui qui m'aura [3] nourri, habillé, visité en la personne des pauvres. Mais celui qui joint les aumônes spirituelles aux corporelles, celui qui nourrit, console, soutient mes enfants dans le chemin dur et pénible de la vertu, m'applique bien davantage à ses besoins que celui qui les soulage dans leur misère. [4] La pauvreté de l'esprit est plus grande, du moins est-elle plus dangereuse que celle du corps. L'indigence est un sujet de mérite et de sacrifice à celui qui la souffre en patience; mais l'ignorance n'est jamais bonne à rien. Ainsi, mon fils, tâche de connaître les besoins spirituels de mes enfants. Et lorsque tu es en état de joindre l'aumône à l'instruction, fais en sorte par tes libéralités qu'on reçoive tes instructions, et qu'on en profite. Lorsque tu instruis ton prochain, sans peine de ta part, tu n'offres point de sacrifice, car tu retiens ce que tu donnes. Tu fais néanmoins à celui qui t'écoute le plus grand bien que l'homme soit capable de faire. Lorsque tu donnes l'aumône, tu ne fais pas grand bien à celui qui la reçoit : cet argent que tu donnes le tentera peut être et ne le tentera plus, il diminuera le sujet de son mérite; néanmoins il augmentera le tien. Car naturellement tu regardes ce qui t'appartient comme une partie de ton être propre, ainsi tu fais quelque sacrifice en t'en dépouillant. Mais, si tu soutiens par tes charitables instructions la vertu de ceux dont tu soulages la misère, ta charité sera entière et parfaite. Tu auras entr'autres mérites celui du sacrifice; et comme par ton moyen mes membres recevront une solide nourriture, tu m'appliqueras à toi d'une manière particulière.

[1] Apoc. 6, 16.
[2] Dan. 4, 24; Luc. 11, 41.
[3] Math. 25, 35.
[4] c. 5, 20.

XVIII. Il y a, mon fils, bien du mérite à acquérir parmi les malades; ils répandent, pour ainsi dire, le dégoût et l'horreur; ils communiquent souvent leurs maux; et lorsqu'on surmonte sa répugnance et son apréhension, afin de les soulager, chagrins du bien qu'on leur fait, ils vous disent des injures. Il n'y a que le devoir et la charité qui puissent porter à leur rendre service. Mais il y a souvent plus de mérite à acquérir, et beaucoup plus de profit à faire, parmi ceux qui ont le cœur corrompu, et qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions. Ces malades font horreur aux esprits bien faits. Leur conversation a je ne sais quoi d'étrange et de rebutant que mes enfants ont peine à supporter. Leurs maladies sont contagieuses, et lorsqu'on s'expose pour les soulager, bizarres et capricieux, ils vous chassent de leur présence. Cependant, mon fils, ce sont ces malades [1] que je suis venu guérir. Leur salut, c'est mon ouvrage, et j'aurai un soin particulier de ta santé, si tu contribues à leur guérison. Voici donc ce que tu dois faire pour y travailler heureusement.

XIX. Il ne faut pas d'abord attaquer ouvertement leur passion dominante, quoiqu'elle soit le principe de la corruption de leur cœur. Le malade ne souffre jamais cette opération, s'il ne souhaite ardemment sa guérison; et les malades dont je parle se plaisent dans leur maladie; car les maux de l'esprit sont presque guéris, lorsqu'ils déplaisent. Le malade regarde sa passion dominante comme sa vie, son bonheur, son être propre. On assassine un homme, on l'anéantit, on le réduit même dans un état pire que le néant lorsqu'on retranche de lui tout ce qui fait son bonheur. Comment voudrais-tu donc qu'il t'écoutât avec plaisir, qu'il suivît tes conseils, qu'il te laissât faire, ou plutôt qu'il se plongeât le poignard dans sein pour te contenter. Pense donc, mon fils, que tu as affaire à un malade qui suit sa propre lumière et ses propre mouvements, et que tu ne peux changer son cœur qu'en changeant la face que les choses ont prise dans son esprit, dans son imagination, dans ses sens : ce qui est infiniment plus difficile que tu ne penses.

XX. Tu ne peux pas, mon fils, lui crever les yeux pour fermer l'entrée au poison qui le tue. Tu ne peux pas, pour guérir les blessures de son imagination, effacer les traces que l'objet de sa passion a gravées dans son cerveau. Tu ne peux enfin aller à son esprit et à son cœur que par des sens toujours fidèles à la passion qui le domine. Il faut donc que tu trompes ses gardes, sans qu'ils s'en apperçoivent; que par eux tu réveilles les inclinations naturelles dont cette passion abuse; que tu proposes à ses inclinations des biens solides et durables. Et lorsque ces mêmes inclinations seront accompagnées de passions assez fortes et plus raisonnables, alors il faudra, par le secours de ces passions, attaquer, mais peu à peu, celle qui règne, et représenter sans cesse à l'esprit qu'elle tient en servitude les maux éternels dans lesquels elle le précipitait, et les biens solides dont elle le privait.

XXI. Il ne faut jamais reprendre le pécheur dès qu'il

[1] Math. 9, 12.

a commis le péché; il faut auparavant laisser refroidir sa passion allumée. Les remèdes sont dangereux, lorsqu'on les donne dans l'accès; ils augmentent presque toujours l'ardeur de la fièvre. Néanmoins, lorsqu'il y a du scandale, et qu'on est en droit de reprendre alors, plus pour l'utilité des autres que de celui qui est en faute, on doit le reprendre avec force, et quelquefois avec dureté. Mais, après l'avoir repris de la sorte, il faut en particulier adoucir son cœur aigri. Il faut s'humilier jusqu'à lui demander pardon, comme si on avait manqué à la charité qu'on lui doit, et ne pas s'appliquer à justifier la conduite qu'on a tenue. Il vaut mieux qu'il croie qu'on ait manqué de charité pour un moment, que de s'imaginer qu'on en manque encore.

XXII. Il y aurait, mon fils, bien des choses à dire sur ce sujet selon les diverses circonstances des temps, des lieux, des personnes; mais cela irait trop loin. Tu devrais avoir étudié la science de l'homme. De toutes les sciences humaines, c'est celle qui a de plus grands usages, et pour la matière dont je t'instruis et pour plusieurs autres de conséquence. Mais, si tu es humble, patient, persévérant, plein de charité et de compassion pour ces misérables malades, tu obtiendras presque toujours leur guérison. Ta charité, ta compassion te donneront de l'adresse et de la lumière. Ton humilité et ta patience te donneront entrée partout, et ta persévérance remportera la victoire; car, lorsque tu parleras à l'oreille, je ne manquerai pas de parler au cœur. Mais souviens-toi toujours que tu traites des maladies contagieuses, et que l'air que tu respires est corrompu. Ce seul souvenir te servira de préservatif. Il te donnera de la vigilance. Il te portera à la prière et à la retraite. Tu demanderas du secours à celui pour qui tu travailles, et sans ce secours le commerce du monde est infiniment plus dangereux que tu ne penses.

XXIII. Il y a, mon fils, encore bien des manières de travailler à mon ouvrage, à l'édification de mon Église. Il ne faut pas seulement guérir ceux qui se portent mal, il faut aussi conserver la santé de ceux qui se portent bien. Il faut même augmenter leurs forces, et les soutenir contre les tentations par ton exemple, par tes discours, par tes prières ferventes et continuelles. Il faut que tu t'appliques à leur ôter les sujets de chute et de scandale. Ils ne voient point à leurs pieds: on doit ranger les pierres qui se trouvent dans le chemin des aveugles. Il faut donc que tu veilles pour eux lorsqu'ils dorment; que tu pleures pour eux, lorsqu'ils se réjouissent; que tu combattes pour eux, lorsqu'ils se laissent surprendre à leurs ennemis. Mais il faut encore que tu combattes avec ceux qui combattent; que tu pleures avec ceux qui pleurent; et que tu sois de toutes les bonnes œuvres que font mes enfants. Toujours appliqué à augmenter l'étendue de mon temple par la conversion des pécheurs, et à l'embellir par la sanctification des justes. Toujours brûlant de zèle pour la gloire de la maison de Dieu; de cette maison spirituelle dont je suis le fondement inébranlable; méprisant tout, négligeant tout ce qui doit périr, et travaillant pour l'éternité. Quelle consolation ne dois-tu point avoir! ton ouvrage subsistera éternellement. Une âme te doit son bonheur éternel : sans toi, ma grâce lui était inutile; elle serait dans les enfers. Quel amour, quelle liaison, quelle reconnaissance de sa part! Pense-tu pouvoir périr l'ayant sauvée? Pense-tu qu'elle te puisse oublier : ou que moi je le puisse, qui tiens de ton travail une partie de mon héritage, un membre de mon corps, un ornement de mon temple, une âme qui chantera éternellement les louanges de celui dont je ne cherche que la gloire. Va, mon fils, si tu travailles à mon ouvrage, si tu fais mes affaires, ne crains point, je ferai les tiennes. Ne crains point, te dis-je : ta crainte me déshonore. Elle m'accuse de négligence, d'infidélité, d'ingratitude. Je suis le Sauveur des pécheurs, abandonnerais-je mes enfants et mes ministres?

XXIV. O mon Sauveur, que ceux là sont heureux, qui sont du nombre de vos enfants et de vos ministres? Que l'honneur du sacerdoce est grand! Prêtres du Seigneur, n'oubliez pas votre qualité, votre dignité, votre ministère! Vous avez entre vos mains le salut des hommes: ne vivez pas dans l'oisiveté. Vous donnez la mort éternelle à ceux qui périssent par votre négligence: Dieu s'en vengera sur vous. Rachetez donc le temps perdu. Arrachez au démon et à ses ministres les âmes qui appartiennent à Jésus-Christ par tant de titres. Il vous a fait les dispensateurs des sacrés mystères. Vous avez en votre pouvoir et la source de la grâce, et les canaux qui la répandent. Sauvez donc les pécheurs, sanctifiez les justes, travaillez à l'ouvrage du Seigneur, au temple éternel, *à l'édification du corps de Christ.* Assurez votre salut, votre couronne, votre gloire, envoyant au Ciel des âmes qui louent le Seigneur et qui ne vous oublient jamais. O Sauveur des pécheurs! je vous reconnais en cette qualité pour mon Sauveur. Hélas! qui suis-je, moi, pour contribuer à la perfection de votre ouvrage. Je pense à mes désordres. Je sens actuellement ma faiblesse et ma misère. Je crains, mais je veux vaincre ma crainte; je veux me confier en votre secours : car je sais que je ne puis travailler sous vous que par les forces que vous me donnerez. Nourrissez-moi bien de votre esprit. Eclairez-moi, fortifiez-moi, et employez-moi. Je suis entre vos mains comme un instrument qui ne tire sa force et son action que du mouvement de votre grâce.

DIX-NEUVIÈME MÉDITATION.

Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui vivent dans l'humilité et la pénitence, parce qu'ils entrent dans ses desseins et reçoivent facilement la forme qu'il veut leur donner, pour en faire des ornements de son Église.

I. O Jésus! que l'édifice que vous construisez sera saint et magnifique; il sera digne de la sainteté et de la majesté de votre Père. Il a toujours été l'objet de ses désirs, il sera éternellement le sujet de sa complaisance. Dieu n'a fait le monde présent, ce monde qui passe et

qui se renverse, que pour le monde futur, la céleste Jérusalem dont les fondements sont inébranlables, pour ce temple spirituel que Dieu habitera avec honneur. Quand je pense que vous possédez tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu, je n'ai que du mépris pour la magnificence du temple des Juifs, bien que construit par le plus sage des rois, et pour l'appareil de leur tabernacle, ouvrage néanmoins des plus fameux et des plus habiles ouvriers qui fussent jamais. Dieu a choisi dans le desert[1] « Béséléel et Oliab, il les a remplis de sagesse et d'intelligence, et doué d'une habileté incroyable, pour exécuter tous ses desseins dans la construction du tabernacle. » Il a encore élevé[2] Salomon audessus d'eux et au-dessus de tous les sages du monde; il voulait faire par lui quelque chose de plus magnifique; mais, Seigneur, [3] vous n'avez point reçu l'esprit de Dieu avec mesure; votre père vous a communiqué toute sa sagesse; vous subsistez dans son Verbe. Quelle doit donc être la beauté et la magnificence de votre ouvrage! Il fallait que Salomon fût le plus sage des hommes, parce qu'il devait construire l'ombre et la figure du temple éternel. Quelle sera donc la beauté de ce temple, ô Jésus! il sera digne de votre sagesse; mais de plus il répondra aux désirs extrêmes que vous avez pour la gloire de votre père. Il répondra à l'amour que vous portez aux hommes, à vos enfants, à vos membres, à l'Église votre chère épouse. [4] Qu'heureux sont ceux qui habitent dans votre maison; ils en voient la magnificence, mais ils en admirent la sainteté, le sacrifice, le culte continuel selon l'ordre irrévocable de Melchisédech. Ils vous loueront, vous et votre père, dans l'unité du Saint-Esprit, durant des siècles infinis; pourraient-ils cesser de louer, eux qui ne cesseront jamais de contempler, d'admirer, d'adorer et d'aimer! O Jésus quand sera-ce que j'aurai enfin libre accès au Saint des Saints, et que je verrai à découvert vos sacrés mystères? Quand sera-ce que, lavé dans le sang de l'Agneau, plein de confiance et de joie, je serai en la présence du Dieu vivant, tout environné de ses splendeurs et de sa gloire! Je me nourris jour et nuit de mes larmes, quand je pense à la grandeur de mes espérances; quand je pense que [5] j'entrerai un jour dans la maison de Dieu, et que j'y verrai son tabernacle. O céleste Jérusalem, comment peut-on vivre content et[6] chanter des cantiques de réjouissance dans le lieu de son exil? Peut-on se repaître des corps, et se réjouir à la vue des objets sensibles, lorsqu'on s'attend de voir des beautés intelligibles, dignes de la majesté de Dieu même; lorsqu'on espère de se nourrir de la substance du Verbe éternel, et de « [7] boire éternellement d'un torrent de voluptés et de délices. » O Jésus! que je ne sois pas frustré de mes espérances. Augmentez encore ma confiance et ma joie, en continuant de m'instruire de ce que je dois faire pour assurer mon salut.

II. Ne néglige pas, mon cher fils, de contribuer à l'édification de l'Église, comme je viens de te dire : mais si tu te trouves hors d'état de le pouvoir faire, prends du moins une résolution ferme et constante de vivre dans l'humilité et dans la pénitence, et de ne scandaliser jamais personne; et je te promets que j'aurai de toi un soin particulier. Ne t'imagine pas que je me conduise par caprice, que je choisisse sans raison, et que je m'applique à toi d'une manière particulière, si tu vis comme le commun des hommes; j'ai mes règles pour exécuter mes desseins, et je les observe inviolablement; tu n'es pas en état de les comprendre toutes. Mais voici quelques raisons pour lesquelles j'aurai soin de toi, si tu fais ce que je viens de t'ordonner. Écoute-moi.

III. Ce qui fait la beauté des temples matériels, c'est, entr'autres choses, la délicatesse du travail de chaque partie qui les composent. Mais afin qu'un marbre informe devienne l'ornement d'un édifice, il faut qu'il souffre longtemps le marteau et qu'il obéisse au ciseau de celui qui le travaille et qui le finit. On perd son temps et sa peine lorsqu'on veut mettre en œuvre un marbre cassant et fier; et il en coûte beaucoup, lorsqu'il est trop dur. Ainsi les ouvriers n'entreprennent point de beaux ouvrages, ou rejettent avec chagrin les matériaux qui ont de la fierté, et ils ne veulent pas toujours employer le temps et la peine qui est nécessaire pour travailler ceux qui sont trop durs.

IV. Ce qui fait la beauté du temple spirituel de l'Église, c'est entr'autres choses la diversité des mérites des saints et de la gloire qui les environne. Mais afin qu'une âme informe et corrompue devienne assez sainte et assez pure pour faire un bel effet dans mon ouvrage, il faut quelle souffre la persécution que lui fait le monde, la chair et le diable. C'est là le marteau dont je me sers pour la rendre un jour toute belle et toute éclatante. Il faut qu'elle obéisse humblement sous le ciseau, et qu'elle pense toujours qu'on la travaille, qu'on la finit, qu'on la purifie, qu'on lui donne du lustre et de l'éclat, afin qu'elle plaise aux yeux de celui pour qui elle est faite. « Il faut qu'elle se glorifie, comme mon Apôtre, [1] dans ses infirmités et dans ses afflictions : sachant bien que la vertu se perfectionne dans la faiblesse, et que c'est alors que je fais paraître ma puissance; sachant bien que l'affliction produit la patience, [2] la patience l'épreuve; et l'épreuve cette espérance qui ne trompe point, cette espérance ferme, » qui produit l'avant-goût des vrais biens, en les rendant comme présents, et qui donne à l'âme une joie et une paix qui passe tout sentiment [3]. Je ne travaille point sur ces âmes [4] fières et hautaines, qui ne peuvent souffrir le marteau, et qui s'éclatent au moindre coup qu'on leur donne; je réprouve toutes celles que je ne puis facilement adoucir. [4] Je rejette aussi les cœurs trop durs, trop inflexibles, trop insensibles à ma grâce. Je

[1] Exod. 31; *ibid.* 35.
[2] 3 Reg. 4; Eccl. 4, 47.
[3] Joan. 3, 34.
[4] Ps. 83, 5.
[5] Ps. 41, 5.
[6] Psal. 136.
[7] Ps. 35, 9.

[1] 2 Cor. 12, 9.
[2] Rom. 5, 3.
[3] Jac. 4, 6.
[4] Prov. 28, 14.

manque point de matériaux pour exécuter mon ouvrage. J'ai en main toutes les nations de la terre. Malheur à ceux qui résistent au bien que je veux leur faire! d'autres recevront leur couronne, et je viendrai bien sans eux à bout de tous mes desseins.

V. Mais, mon fils, lorsque je trouve une âme qui suit tous les mouvements de ma grâce, qui obéit partout également au ciseau, qui ne s'ébranle point dans les persécutions qu'on lui fait[1], se souvenant toujours que c'est à cela que mes enfants sont destinés : alors je m'applique à elle d'une manière particulière, et j'emploie l'adresse que ma sagesse et mon amour m'inspirent pour en faire un ouvrage achevé, un vase d'élection, un ornement particulier de mon Église[2]. Quel est l'architecte qui rebute les matériaux qui entrent tout naturellement dans ses desseins? Quel est l'ouvrier, amoureux de son ouvrage, qui néglige un travail qui lui fait honneur? Un sculpteur trouve un marbre ou un bois pliant et doux, entre beaucoup d'autres qui s'éclatent sous le ciseau, le laissera-t-il parmi les morceaux négligés? Et moi je ne chérirais pas, je ne conserverais pas avec un soin extraordinaire une âme dont j'ai déjà ôté heureusement la fierté et la dureté par l'opération secrette de ma grâce ? J'abandonnerais un ouvrage commencé, un ouvrage qui me doit faire honneur, moi qui suis sage dans mes entreprises, constant dans ma conduite, et plus amoureux de mon ouvrage qu'un époux de son épouse! J'ai répandu mon sang pour acquérir les matériaux de mon Église, et je négligerais ceux qui sont à demi travaillés : moi, mon fils, qui regarde le salut des hommes et la construction de mon temple comme l'ouvrage pour lequel Dieu m'a rempli de sa sagesse, comme l'ouvrage pour lequel Dieu, qui se suffit pleinement à lui-même, a bien voulu prendre la qualité basse, pour ainsi dire, et humiliante de créateur. Ah! mon fils! si tu es humble et patient dans les afflictions, et que tu ne donnes point de sujet de chute et de scandale à mes enfants, crains plutôt que je laisse là mes desseins, que je manque à t'y faire entrer, à t'y donner une place honorable, à te combler de bénédictions et de grâces. Mais je veux encore t'exposer, par des idées plus claires, les raisons que j'ai de prendre un soin particulier de ceux qui vivent dans l'humilité et dans la pénitence. Je te parle maintenant en tant que je suis la raison: rentre donc en toi-même, fais taire ton imagination, renonce à tes préjugés, et écoute-moi. Mais ne consens à rien, jusqu'à ce que je t'y force par l'évidence de ma lumière.

VI. Je suis[3], comme tu sais, la raison, la vérité, l'ordre immuable et nécessaire : je suis la sagesse de Dieu et sa loi inviolable[4]. Dieu ne fait rien sans moi; il m'aime invinciblement. Et tu as appris dans mes Écritures que j'étais avec lui, lorsqu'il étendait les cieux et qu'il les appuyait sur eux-mêmes; lorsqu'il mettait les eaux en équilibre avec la terre, et qu'il donnait ses lois pour conserver le bel ordre de la nature. Ainsi, mon fils, consulte-moi bien, et tu verras en moi, autant que tu en es capable en cette vie, non-seulement la loi de Dieu, ou la règle inviolable de ses volontés, mais encore ses attributs essentiels; car non-seulement je suis la sagesse de mon Père, mais il me communique aussi toute sa substance.

VII. Ne vois-tu pas clairement dans ta raison que Dieu est un Être infiniment parfait; que ses connaissances n'ont point de bornes, et que rien n'est capable de résister à l'efficace de ses volontés? Tu le vois sans doute en moi. Mais prends garde à ceci, n'y a-t-il point de loi qui règle et qui borne, pour ainsi dire, sa puissance, ou plutôt l'efficace de ses volontés? Peut-il commettre le péché; peut-il faire quelque chose d'indigne de lui, ou qui ne soit pas pour lui? S'il ne faisait qu'un animal, par exemple, pourrait-il le faire monstrueux, ou lui donner des membres inutiles? Il le pourrait, s'il le voulait. Mais peut-il le vouloir? Tu vois clairement en ma lumière qu'il ne le peut, parce qu'il ne peut vouloir ce qui est contraire à l'ordre et à la raison. Consulte donc sérieusement la raison, et tâche d'apprendre par elle dans le silence de tes sens, de tes passions, et surtout de ton imagination, quelque chose des desseins et de la conduite de Dieu; car ne n'est que par la raison que les intelligences ont commerce avec lui et qu'elles admirent ses ouvrages : comme ce n'est que par la même raison, mais incarnée, immolée et consommée en Dieu, que les pécheurs ont accès à mon Père pour lui rendre leurs devoirs et recevoir ses bienfaits.

VIII. Contemple-tu l'ordre, la raison, la justice essentielle? Es-tu attentif? Réponds. Dieu peut-il rendre heureux ou malheureux un homme qui ne l'a point mérité? peut-il lui donner le ciel ou le précipiter dans les enfers? Il le peut s'il le veut. Mais prends garde, peut-il le vouloir? N'écoute point tes préjugés. Tu te souviens de ce que tu as ouï dire du premier homme, et que tu as mal entendu. Tu penses aux enfants qui meurent avant l'usage de la raison, et tu te troubles au lieu de t'éclairer. C'est moi que tu dois consulter : rentre en toi-même. C'est le plaisir actuel qui rend actuellement et formellement heureux, je ne dis pas juste ou parfait, prends-y garde. C'est la douleur qui rend actuellement et formellement malheureux, je ne dis pas criminel ou imparfait. Or, c'est Dieu seul qui cause la douleur et le plaisir dans l'âme. Réponds donc : Dieu peut-il agir sans raison? Mais quelle peut être la raison de causer dans une âme du plaisir ou de la douleur, si ce n'est celle de récompenser et de punir? Penses-y sérieusement. Je vois bien que tu t'imagines que Dieu peut uniquement par bonté rendre un homme heureux, et qu'il est même au pouvoir de sa clémence de pardonner au pécheur sans tirer raison de son péché. Fausses idées, pensées humaines, sentiments dangereux. Dieu peut par bonté communiquer ses perfections à ses créatures, et même leur donner le ciel, ou la vue claire de l'essence divine. Mais il ne peut uniquement par bonté leur donner le plaisir de la jouissance, parce que la récompense ne se donne point par des raisons de bonté, mais par des raisons de justice. Dieu, pleinement satisfait par la dignité de mes

[1] Thess. 3, 3.
[2] Apoc. 3, 12.
[3] Médit. 1, 2, 3.
[4] Prov. 8.

souffrances, peut sans autre satisfaction pardonner au pécheur. Il peut être clément à cause de moi, et il l'est effectivement. Il donne même dans le ciel, à cause de moi, des récompenses qui passent infiniment le mérite des saints. Mais il ne peut être clément, comme tu te l'imagines. Il ne peut qu'il ne punisse le désordre. La satisfaction d'une personne divine était nécessaire pour te réconcilier avec Dieu. C'est là le principe de ta foi et le fondement de tes espérances.

IX. Supposons, mon fils, que Dieu ne veuille point agir par bonté, peut-il, selon cette supposition, ne point rendre heureux celui qui a mérité de l'être? Certainement étant juste il ne peut qu'il ne récompense le mérite. Tu vois donc clairement que la raison essentielle de rendre heureux est une raison d'ordre et de justice que Dieu suit inviolablement. Mais supposons, si cela se peut, que Dieu ne veuille point agir par principe de justice, peut-il, selon cette supposition, ne point rendre heureux celui qui a mérité de l'être? Certainement il le peut quoique bon, selon l'idée que tu as de bonté, car cette bonté n'oblige à rien. Tu vois donc clairement que la raison essentielle de rendre heureux n'est point une raison de bonté. Ainsi, lorsque tu fais agir Dieu par des raisons de bonté dans des choses que tu vois bien qu'il doit faire par des raisons de justice, prends garde que tu ne le fasses agir comme toi par caprice et par fantaisie. Tu voudrais qu'il te rendît heureux sans l'avoir mérité : mais voudrais-tu sans être coupable qu'il te rendît malheureux? Étant coupable, tu ne le veux pas, car c'est pour cela que tu te fais un Dieu clément d'une clémence bizarre et irrégulière. Tes volontés, tes imaginations ne seront jamais la loi de Dieu. Il faut que tu sois digne du ciel ou de l'enfer, afin que Dieu te donne l'un ou l'autre, parce que Dieu est essentiellement juste, et que le bonheur, je ne dis pas la perfection, est une récompense qu'on ne donne que par justice. Car, encore un coup, lorsque Dieu communique aux créatures son être et ses perfections, lorsqu'il les éclaire et qu'il les anime, il agit par bonté; il peut ne le point faire; il exécute des desseins arbitraires. Mais lorsqu'il les rend heureux ou malheureux, il agit par justice, et suit une loi inviolable.

X. Adam, mon fils, avant son péché était parfait; mais, à parler juste, il n'était encore ni heureux ni malheureux. Il était heureux en ce sens-là, qu'il savait tout ce qu'il fallait pour mériter de le devenir, et qu'il n'était nullement malheureux. Mais il ne goûtait point encore le plaisir qui affermit dans le bien, le plaisir par lequel on jouit du bien, le plaisir qui rend actuellement heureux. Les plaisirs sensibles, dont il jouissait à l'occasion des objets, et en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, était une espèce de récompense de ce qu'il se soumettait à l'ordre de Dieu, qui voulait qu'il conservât sa vie; mais ces plaisirs ne le rendaient pas fort heureux, lui qui était fait pour en goûter de plus solides, et qui devait même, par la privation de quelques-uns de ces plaisirs, offrir à Dieu le sacrifice de l'obéissance, et mériter un bonheur qui ne devait jamais finir.

XI. A l'égard des enfants qui meurent sans baptême, ils sont damnés. Comme ils naissent dans le désordre, Dieu, qui aime l'ordre, ne peut les aimer en cet état. Ce sont des enfants de colère : ils n'auront point de part à l'héritage des élus. Mais ils ne souffriront point la peine qu'on nomme du sens, ils ne souffriront point la douleur. Ils seront malheureux en ce sens, qu'ils ne posséderont point le bonheur pour lequel ils sont faits. Qu'ils aient, si tu veux, la tristesse et les autres sentiments qui dans cette vie accompagnent la privation du bien. Cela ne peut les rendre malheureux au sens que je t'ai expliqué; car la tristesse est le sentiment le plus agréable que puisse avoir un homme dans le temps qu'il n'a pas le bien qu'il souhaite. Mais ne juge pas de l'âme, séparée du corps et qui n'a point de bonheur à acquérir, n'en juge pas, dis-je, par cette suite de sentiments qui accompagnent tes passions, et que Dieu, qui seul agit en l'âme, te donne maintenant par rapport aux objets qui t'environnent, par rapport aux biens que tu dois chercher, et aux maux que tu dois fuir, et qu'il ne te donnera plus, lorsque tu n'auras ni biens à acquérir ni maux à éviter. En un mot, un enfant mort sans baptême sera en tel état, qu'il lui sera indifférent d'être ou de n'être point. Il ne sentira ni plaisir, ni douleur. Car, supposé qu'il n'ait fait ni bon, ni mauvais usage de sa liberté, supposé qu'il n'ait ni mérité, ni démérité, Dieu étant juste, il ne sera ni heureux, ni malheureux au sens que je t'ai expliqué. Ne juge pas néanmoins trop promptement que les enfants ne font nul usage de leur liberté, et qu'ils sont hors d'état de pécher de quelque manière que ce puisse être.

XII. Mais un enfant, régénéré par le baptême, sera heureux en tout sens. Il aura le ciel et le plaisir de la jouissance; non qu'il ait mérité cette jouissance, mais parce que je l'ai méritée pour lui. Il rentre dans l'ordre par l'efficace du baptême : son cœur est tourné vers Dieu, quoiqu'actuellement la concupiscence l'applique aux objets qui frappent ses sens. Ainsi Dieu, qui aime l'ordre, lui donnera l'héritage qui est dû aux enfants. Il contemplera les perfections de l'Être divin, puisque Dieu ne fait les esprits que pour lui. L'ordre le demande ainsi. Mais il n'aurait point le plaisir de la jouissance, si le mérite de mon sacrifice ne lui était appliqué. Son bonheur est pure grâce, puisqu'il n'a point mérité par lui-même d'être heureux. Et les saints mêmes qui ont offert à Dieu les sacrifices, qui donnent droit au bonheur de la jouissance, n'auraient dans le ciel que des plaisirs médiocres, et qui répondraient exactement aux maux qu'ils ont souffert pour la justice, si, par la dignité de mon sacrifice, je ne leur avais mérité un bonheur qui passe infiniment le mérite de leurs bonnes œuvres.

XIII. Mais, mon fils, je vois bien que tu as de la peine à te défaire de tes préjugés et à t'empêcher de juger de Dieu par toi-même. Comme tu voudrais bien n'avoir point de loi, tu crains d'en donner une à Dieu; et parce que tu préfères la puissance et l'indépendance à la sagesse et à la justice, tu ferais plutôt Dieu injuste et bizarre, que de le soumettre à mes lois. Mais prends garde, lorsque Dieu suit la raison, lorsqu'il obéit à l'ordre, il ne suit que sa propre lumière, il demeure indépendant. Ta sagesse et ta raison n'est pas ta propre substance; tu

n'es pas la lumière à toi-même. Mais, comme je suis consubstantiel à mon Père, la raison, la sagesse, l'ordre, la loi de Dieu, c'est sa propre substance : de sorte qu'il se soumet à mes lois et demeure absolu et indépendant. Ne crois rien néanmoins de ce que je viens de te dire de la conduite de Dieu, si tu peux t'empêcher de le croire; car lorsque je parle à l'homme comme sa raison, il ne me doit croire que lorsque je l'y contrains par la force de l'évidence. Tâche de vaincre par tes efforts la peine que tu as de contempler l'ordre en lui-même. Que si tu es las de m'écouter comme vérité intelligible, soumets-toi à l'autorité de mes Écritures. Écoute-moi, c'est par elles que je vas t'instruire.

XIV. Il a fallu, mon fils, « que je souffrisse la mort pour entrer en possession de ma gloire [1]. » S'il y avait eu quelqu'autre voie aussi légitime de la mériter, pense-tu que je l'eusse négligée? Pierre se l'imaginait ainsi [2], et voulait un jour me détourner de ce chemin dur et fâcheux. Mais il n'a jamais reçu de moi de plus dure réprimande. Je le traitai de *Satan*, pour lui faire horreur du sentiment dangereux où il était. Et quoiqu'un moment auparavant je l'eusse loué [3], comme instruit d'en haut sur mes qualités; que je lui eusse promis d'élever sur lui mon Église, et de lui donner les clés du royaume des cieux, je lui dis rudement devant mes disciples : « Retire-toi de moi, Satan. Tu me tends un piége, parce que tu n'as pas de goût pour les choses de Dieu, mais pour les choses de la terre. » Appelant ensuite à moi le peuple et mes disciples, j'élevai ma voix, et je leur dis : « Si quelqu'un veut venir avec moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Car celui qui se voudra sauver se perdra; et celui qui se perdra pour l'amour de moi se sauvera. » Tu peux donc juger par ces paroles contenues dans mon Évangile, et par l'exemple que je t'ai donné, soit dans le cours de ma vie, soit dans les circonstances de ma mort, que la croix est le vrai chemin qui conduit à la gloire; qu'on ne peut avoir Dieu qu'après lui avoir sacrifié son être propre; et que l'on jouira de lui, en d'autant plus de manières, qu'on lui aura offert un plus grand nombre de sacrifices.

XV. Il faut, mon fils, rentrer dans l'ordre, pour être agréable aux yeux de celui qui ne peut souffrir le désordre. Mais comment le pécheur rentrera-t-il dans l'ordre? La peine est due au péché, l'ordre de la justice le demande; le pécheur ne peut donc rentrer dans l'ordre, s'il ne souffre pour ses péchés : trop heureux de ce qu'il peut rentrer en grâce par le mérite que ma satisfaction donne à ses peines. Car, si mes souffrances ne sanctifiaient les siennes, il ne pourrait jamais éviter la colère du Dieu vivant. Celui qui vit dans les plaisirs, bien loin de rentrer dans l'ordre, il oblige celui qui ne veut que l'ordre à récompenser, pour ainsi dire, le désordre; car tu sais bien que c'est Dieu seul qui produit en l'âme tous les plaisirs dont elle jouit dans l'usage des biens sensibles. Or, les voluptueux se servent adroitement des lois que Dieu a établies, et qu'il suit constamment, afin de l'obliger à les rendre heureux, dans le temps même qu'ils méritent d'être punis. Ils font servir Dieu à leurs péchés, et lui en demandent récompense [1]. Quel dérèglement, quelle brutalité, quelle insolence! Pour les pénitents, ils appréhendent extrêmement les plaisirs : ils ne demandent point que Dieu leur donne ce qui ne leur est point dû; ils ne l'obligent point à récompenser le désordre; ils se servent humblement des lois de la nature pour faire agir un Dieu juste avec justice, et pour recevoir de sa main le châtiment qu'ils méritent. Du moins ne refusent-ils pas que je les purifie par les afflictions ordinaires, et que je les fasse rentrer dans l'ordre en leur faisant part de ma croix. Ils vivent de leur foi. Il me font cet honneur de me croire sur ma parole, trop contents de l'avant-goût que leur donne la grandeur de leurs espérances. Ainsi, comme j'aime extrêmement l'ordre et la justice; comme j'aime ma propre raison, le Verbe éternel dans lequel je subsiste, je chéris particulièrement les pécheurs pénitents qui rentrent dans l'ordre, et dont je puis faire un ornement dans le temple spirituel de l'Église où le désordre ne peut entrer.

XVI. Courage donc, mon fils! si tu es pauvre, n'oublie pas ta grandeur. Bienheureux sont les pauvres, le royaume du Ciel est à eux! Si tu es dans l'affliction, réjouis-toi de la grandeur de tes espérances. Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés : leur tristesse se changera en joie, personne ne pourra leur ravir leur bonheur! Enfin, si tu es persécuté pour la justice, que ta joie soit telle que tu ne puisses la retenir. Le royaume du Ciel t'appartient. Tu es bienheureux si les hommes te chargent d'injures et d'opprobres, s'ils te persécutent et disent faussement de toi tous les maux imaginables. Une grande récompense t'est réservée dans le Ciel. En un mot, si tu es malheureux et misérable, souviens-toi du sort de Lazare et du riche voluptueux, et comprends, si tu le peux, qu'il faut vouloir être malheureux en ce monde pour mériter d'être heureux en l'autre. Voilà, mon fils, un étrange paradoxe. Mais si tu fais réflexion que tu es un pécheur qui mérite l'enfer, que tu es un Chrétien qui a le crucifix pour modèle: que tu es un voyageur qui gagne sa patrie, et qui doit par ses travaux et ses sacrifices mériter un repos et une gloire éternelle, tu jugeras bien que ce paradoxe ne paraît tel qu'aux sens, et qu'il ne choque nullement la raison.

XVII. Mon cher fils, obéis donc humblement sous le marteau qui te met en œuvre. Je travaille à ta gloire lorsqu'on te persécute. Souffre dans le silence, et ne te console qu'avec moi. Pourquoi te plains-tu avec tes amis de ton persécuteur? Tu te sers de l'amitié qu'ils ont pour toi pour les rendre mes ennemis et les perdre eux-mêmes. Pauvre consolation! impatience toujours indiscrette! Puisque tu es un sujet de chute aux faibles, et que je n'avance point mes affaires en m'appliquant à toi, je t'abandonnerai. Tes malheureux amis entreront dans tes intérêts et tes passions. Ils te vengeront; ils te délivreront de ton affliction, et d'entre mes mains, et tu seras peut-

[1] Luc. 24, 46; Act. 17, 3.
[2] Math. 16, 23.
[3] *Ibid.*, v. 17.

[1] Isaie 43, 23.

être assez sot pour t'imaginer que Dieu a pris un soin particulier de ton innocence.

XVIII. Que la patience et l'humilité sont nécessaires! Un pauvre qui souffre impatiemment sa misère jette dans ceux qui le considèrent une appréhension extrême d'être réduit dans cet état. Il leur inspire l'avarice, et leur est un sujet de chute et de scandale. Mais lorsqu'il a la joie répandue sur le visage, et que, bien loin de se plaindre, il se juge indigne de l'honneur de la pauvreté, que cette générosité chrétienne est édifiante, et qu'elle imprime fortement dans les esprits le mépris des grandeurs humaines! Celui qui manque de patience et d'humilité dans ses maux n'avance donc ni ses affaires ni les miennes; il ne mérite rien, et n'édifie personne. Il commence dès cette vie son enfer, et souffre en démon. Ainsi, mon fils, reçois avec respect la part que je te donne à ma croix, et porte-la avec le même esprit que moi, afin qu'elle te sanctifie et ceux mêmes qui assistent à ton sacrifice. Si tu te défies de tes forces, demande-moi du secours. Console-toi avec moi, et tu trouveras bien tôt que mon joug est plus doux, et ton fardeau plus léger que tu ne penses. Si tu veux néanmoins rejeter le calice que je te présente, que ce soit du moins avec respect et avec humilité. Tu peux souvent éviter de souffrir sans m'irriter. L'homme n'est point fait pour la douleur : je compâtis à l'horreur qu'il a de la croix; et tu ne peux pas toujours savoir si je veux absolument que tu souffres certains maux. Mais lorsque les maux sont inévitables, à quoi te sert ton impatience et ta fierté? Fais du moins de nécessité vertu; tire ta force de tes faiblesses, et que tes humiliations et tes misères soient le principe de ta félicité et de ta gloire.

XIX. O Jésus! quand je vous considère cruellement attaché à un bois infâme, à la vue de tout un peuple qui vous insulte, et que je pense qu'en cet état vous êtes le modèle que les Chrétiens doivent imiter; quand je pense qu'il a fallu que vous-même, chargé des péchés que vous n'aviez point commis, vous méritassiez votre gloire par les douleurs et par la honte du supplice; quand je me souviens de mes désordres, et qu'on ne peut rentrer dans l'ordre que par le chemin dur et fâcheux de la Pénitence, quand je me représente la grandeur de mes espérances, et l'alternative inévitable d'une éternité de supplices ou de plaisirs; ô seigneur! quand je compare avec attention le temps avec l'éternité, et que je n'y découvre aucun rapport, je m'abandonne avec joie entre vos mains, pour recevoir, par le marteau des afflictions, la forme qu'il vous plaira de me donner, par rapport à votre édifice. Mais, hélas! le moindre coup m'ébranle ou me renverse; toutes mes pensées se dissipent et mes résolutions n'ont aucun effet. O mon Sauveur! par la sueur de sang que vous avez bien voulu répandre dans l'appréhension de vos douleurs, soutenez-moi le courage dans l'exercice de la Pénitence, et faites-moi boire maintenant le calice amer des afflictions, afin qu'assis à votre table, je boive éternellement dans le torrent de la volupté de Dieu, comme parle votre Écriture.

VINGTIEME MÉDITATION.

Des moyens pour ôter les empêchements à l'efficace de la grâce. De la retraite. De la vigilance.

I. Je comprends, mon unique maître, que pour s'instruire des moyens d'obtenir le secours de votre grâce, il suffit de vous considérer selon les trois qualités que vous portez, de méditateur, d'architecte, et de chef de l'Église; ou, pour le dire en un mot, de cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la loi générale de la grâce, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son fils. Je vois que tout ce que vous venez de m'apprendre est fondé sur ces trois qualités; et il me semble qu'on ne peut rien dire sur ce sujet qui n'en dépende. Je suis donc pleinement satisfait sur les moyens d'obtenir le secours de votre grâce. Mais, mon Sauveur, que dois-je faire afin que la grâce actuelle, sans rien perdre de son efficace, produise ou augmente la grâce habituelle ou la charité justifiante? Que dois-je faire afin que la lumière que vous répandez dans mon esprit, et que les sentiments dont vous touchez mon cœur, opèrent en moi tout l'effet pour lequel vous me les donnez? Car à quoi sert d'obtenir le secours de votre grâce, et mener une vie qui le rende inutile? N'est-ce pas là profaner le sang de la nouvelle alliance, éteindre votre esprit, et vous crucifier de nouveau! Ah! Seigneur, que je ne sois pas semblable à ce serviteur négligent qui connaît la volonté de son maître, et qui ne la fait pas; ni aux habitants de Capharnaüm, qui seront punis plus sévèrement que Sodome et Gomorrhe, pour le mépris qu'ils ont fait de vos faveurs. Apprenez-moi ce que je dois faire, pour ôter tout les empêchements que le monde, la chair et le diable apportent à l'efficace de votre grâce, afin que mon cœur, préparé pour la recevoir, soit semblable à cette bonne terre qui produit trente, soixante et cent pour un.

II. Ton cœur, mon fils, sera semblable à cette bonne terre [1], si tu es toujours attentif à ma parole, si elle jette en ton cœur de profondes racines, et si, lorsqu'elle vient croître et produire son fruit, de mauvaises herbes ne prennent le dessus et ne la suffoquent. Il faut que tu rentres souvent en toi-même, et que tu sois attentif lorsque je te parle dans le plus secret de ta raison; autrement ma grâce ne jettera point de racines dans ton cœur, ce sera du grain semé dans le chemin, que les passants foulent aux pieds, et dont les oiseaux se nourrissent. Mais si les racines que jette la semence ne sont profondes, la moindre chaleur en brûle l'herbe. Le grain qui tombe dans une terre pierreuse germe promptement, mais il se dessèche aussi bientôt, parce que les racines ne peuvent tirer la fraîcheur et la nourriture dont il a besoin. La plupart des hommes écoutent ma parole avec joie; ma grâce fait qu'elle germe promptement en eux, mais il est rare qu'ils y coopèrent. C'est seulement la délectation que je leur fais trouver dans leur devoir, qui

[1] Math. 13.

les réjouit et qui les ébranle; et, dès qu'elle cesse, ils cessent d'agir. La pluie du ciel fait germer en eux ma parole; mais la pluie ne peut imbiber des pierres, elle ne peut s'y conserver. Or, sans elle, on ne peut rien. La chaleur venant, il faut donc que tout se dessèche. Ainsi, mon cher fils, conserve chèrement l'esprit que je t'inspire. Fortifie-toi par mon secours dans de bonnes habitudes. Fais usage de ta liberté par la force que je te donne. En un mot, accoutume-toi à agir par la foi et par la raison, aussi bien que par sentiment et par instinct. Mais parce que les méchantes herbes étouffent la bonne, lorsqu'elles prennent le dessus, et que du moins elles partagent le suc et la nourriture, déracine-les de bonne heure; elles croissent promptement, et surprennent les négligents. Méprise donc les richesses, avant que de les posséder; fuis les plaisirs avant que d'en avoir joui; crains les honneurs. Ce sont là de faux biens, mais des biens trompeurs, qu'on ne peut posséder sans péril : il suffit souvent d'en avoir joui pour en devenir esclave. Ils partagent le cœur, et quelquefois ils l'occupent tout entier. Cette méchante herbe, qui semble d'abord défendre la bonne des ardeurs du soleil et du dégât des animaux, l'étouffera quelque jour après avoir sucé toute sa nourriture.

III. Je n'ai rien, mon fils, de meilleur à te dire sur ce que tu souhaites de savoir, que ce que j'ai dit en cent façons, lorsque je conversais familièrement avec les hommes. Lis sans cesse l'Évangile avec le respect et l'attention qui est dur à ma parole, bien convaincu que je connaissais parfaitement la maladie des hommes, et que je voulais sincèrement les guérir. Si tu crois que je suis la sagesse de Dieu même, et que j'ai tant aimé les hommes que de répandre mon sang pour eux, tu ne douteras nullement qu'on ne court aucun risque à suivre exactement mes conseils. Mais je veux bien te rendre raison de mes instructions et te découvrir les principes dont tu peux tirer lumière pour reconnaître avec évidence la vérité des choses que tu crois déjà par la foi. Écoute-moi sérieusement.

IV. De tous les conseils de mon Évangile ceux qui tendent principalement à favoriser l'efficace de la grâce se réduisent en général à la privation et à la vigilance chrétienne. Il faut se priver autant qu'on le peut de tout ce qui peut partager la capacité de l'esprit et du cœur. C'est là le premier de mes conseils. Mais parce que, quoiqu'on fasse, on ne peut sortir du monde, quitter son propre corps, se délivrer de l'importunité de ses passions, de son imagination, de ses sens, en un mot se séparer de soi-même et de son amour propre, il faut être dans une vigilance continuelle, et c'est là le second qui doit au défaut du premier favoriser l'efficace de la grâce. L'observation de ces conseils ne suppose ni n'exclut point le secours de la grâce; car il y a bien des choses qu'on peut faire par un mouvement d'amour-propre, quoique sans mon secours on ne puisse ni observer exactement mes conseils, ni rien mériter pour l'éternité en les observant. Ainsi, ces conseils regardent généralement tous les Chrétiens, les pécheurs sans la grâce, aussi bien que les pécheurs et les justes secourus de la grâce. Et, si les uns et les autres étaient fidèles à les observer selon leurs forces présentes, ma grâce convertirait tôt ou tard les pécheurs, et les justes ne manqueraient jamais à persévérer jusqu'à la fin.

V. Tu comprendras clairement la nécessité de ces conseils, si tu fais réflexion qu'à cause du péché d'Adam tous les hommes naissent avec la concupiscence par une suite nécessaire des lois de l'union de l'âme et du corps [1], lois d'ailleurs très-sagement établies. Que la concupiscence ne consiste que dans la perte que l'homme a faite du pouvoir de suspendre les lois des communications des mouvements en certaines occasions, ou d'empêcher que l'action des objets se communiquât jusqu'au siége de l'âme, ou à la partie principale du cerveau, sur laquelle sont établies les lois de l'union de l'âme et du corps, lesquelles font un homme de ces deux substances opposées. Qu'ainsi tous les objets sensibles qui agissent sur le corps frappent l'âme, et l'obligent d'avoir des pensées et des mouvements par rapport à eux; et que, laissant même dans le cerveau et dans les nerfs qui servent aux passions des traces de leur action, ils salissent l'imagination et corrompent le cœur, de sorte qu'il suffit d'en avoir joui un moment pour en demeurer esclave jusqu'à la mort.

VI. Si tu fais, dis-je, une sérieuse réflexion sur tout ceci, tu comprendras très-distinctement que le plus essentiel de mes conseils pour ôter les empêchements à l'efficace de ma grâce, c'est de fuir tout ce qui occupe l'esprit et qui partage le cœur. Car lorsque la grâce actuelle trouve la concupiscence actuellement excitée par la présence ou le souvenir de quelque faux bien, il est évident qu'elle n'a point tout l'effet qu'elle aurait, si elle trouvait l'esprit libre et dégagé, et la concupiscence endormie ou dans de moindres mouvements. Pour mettre une balance en équilibre, il faut mettre dans le bassin vide d'autant plus de poids qu'il y en a davantage dans le bassin opposé. De même, pour rendre à l'âme l'équilibre d'une liberté parfaite, il faut des grâces d'autant plus fortes et plus abondantes, que le cœur est plus appesanti vers la terre par le poids actuel d'une concupiscence excitée. Tel degré de grâce ou de sentiment prévenant qui serait capable de te convertir, si ta concupiscence était assoupie, te sera entièrement inutile, si elle te trouve dans le mouvement de quelque passion violente. De sorte qu'un regard, une parole, ou un mouvement indiscret peut être la cause de ta damnation, à cause de la combinaison continuelle de l'ordre de la nature avec celui de la grâce.

VII. Car ne t'imagine pas que je règle toujours le don de ma grâce sur les dispositions où sont les hommes : rien n'est plus injurieux ou à ma bonté ou à ma sagesse. J'ai mes règles, et sans rien changer dans les lois de la nature je saurai bien la réformer ou en tirer ce dont j'ai besoin pour l'exécution de mes desseins. Je respecte la conduite de mon Père; je ne veux pas sans raison troubler l'ordre et la simplicité de ses voies. Les lois de la nature

[1] *Recherche de la Vérité*, éclaircissement sur le péché originel.

ont très-souvent des suites fâcheuses à cause du péché qui a tout corrompu. Mais j'ai mieux aimé chercher tous les moyens possibles d'empêcher ces effets funestes, que de renverser ces lois. Je suppose donc la nature corrompue et ces lois sagement établies, et je fais tout servir à mes desseins; car c'est pour réparer la nature sans en offenser les lois, que j'ai donné au monde de si grands exemples et tant d'instructions salutaires.

VIII. Juge donc par tout ceci de l'utilité de la retraite par laquelle on rompt tout d'un coup avec le monde. De combien de dangers se délivre-t-on? Combien coupe-t-on de liens par cette action sage et prudente? On respire, mon fils, dans le monde un air empesté : tout y est contagieux, principalement pour ceux qui sont trop faciles, et qui ont l'imagination vive et délicate; on y parle sans cesse des faux biens avec un air, un ton, des mouvements d'estime et d'ardeur qui ébranlent l'âme et qui répandent dans le cœur le poison qui la tue. Lorsqu'on ouvre les yeux, on y voit l'éclat des richesses qui éblouit et le faste des grandeurs humaines qui abbat et qui prosterne les imaginations les plus fortes. On y fait gloire de jouir des plaisirs, de faire grande chère, de passer ou perdre le temps, et d'aimer la vie. Le jeu, la chasse, la danse, sont les plus innocents plaisirs; et l'on croit être sans crime, lorsqu'on commet cette injustice effroyable de se donner tout à soi-même, quoiqu'on appartienne tout entier à Dieu, et tout entier à moi-même; à Dieu qui crée, qui conserve, qui anime à l'homme; à moi qui l'ai acquis par mon sang.

IX. Tu n'es pas, mon fils, dans le commerce du grand monde, et tu ne cours pas de si grands dangers que plusieurs autres. Le monde n'a pas pour toi de grands charmes, et tu n'en as guère pour lui; car, comme tu n'as point ce malheureux caractère d'imagination qu'on appelle beauté, finesse, délicatesse d'esprit, le monde est assez mort et crucifié à ton égard, et tu ne vis guère pour le monde. Néanmoins prends garde à toi, l'affaire est de conséquence; juge par les principes que je t'ai exposés s'il t'est aussi facile de te sauver dans l'état où tu te trouves, que dans quelque lieu de retraite; ne te trompe point volontairement. Il s'agit de ton salut. Si la facilité est pareille, demeure comme tu es; mais si elle est un peu moindre, compare le temps avec l'éternité, et découvre si tu le peux la juste estimation de la plus grande facilité qu'il y a de se sauver dans un état que dans l'autre. Ah! mon fils, rien de fini ne se peut comparer avec l'infini : le plus petit degré de facilité de se sauver vaut mieux que tous les biens imaginables. Un joueur est un fou qui dans une partie où il y va de cent mille écus ne ménage pas tous ses avantages pour un intérêt de rien. Il ne faut point de vocation particulière pour quitter le monde. On connaît clairement par la raison, on est assuré par la foi, on est convaincu par l'expérience, qu'à tous moments on y trouve des sujets de chute et de scandale. La retraite est la vocation générale des Chrétiens. Il suffit d'être raisonnable pour éviter les dangers. Mais pour demeurer au milieu des périls, il faut une vocation particulière, qui donne droit au secours nécessaire pour s'en garantir. Autrement, on affronte brutalement la mort, et enfin on la trouve; et l'âme, pleine de rage et de désespoir, se repent éternellement de sa négligence.

X. Fuis donc le monde, évite avec soin tous les commerces dangereux; et ne t'y engage que par un désir pressant d'éclairer des aveugles, et de contribuer à l'édifice de mon Église. Rien n'est digne de tes soins et de ton application que ton salut et celui des autres. Fais-en ton unique affaire. Si tu cherches des établissements ou des appuis de ta fortune dans ce monde qui se renverse, tu cours risque de n'entrer jamais dans la Cité sainte, qui subsistera éternellement; car les richesses et les grandeurs de ce monde sont des épines, qui te piqueront et t'inquièteront de telle manière, que ton cœur, agité par mille mouvements divers, ne recevra peut-être jamais utilement la semence de la parole.

XI. Il ne suffit pas, mon fils, pour ôter tous les empêchements à l'efficace de la grâce, d'éviter les compagnies dangereuses, il faudrait, si cela se pouvait, rompre tout le commerce que tu as avec le reste de la nature. Tout ce qui passe à ton esprit ou à ton cœur par tes sens, et que je n'ai point sanctifié, est capable de te corrompre. Jamais les sens ne parlent qu'à l'avantage du corps, et Dieu ne t'a donné un corps aussi bien qu'à moi, que comme une victime que tu dois aussi bien que moi lui sacrifier pour mériter ta récompense. Les sens sont insolents et rebelles; ils ne gardent nulle mesure; ils n'ont nul égard ni aux circonstances des temps, ni à la sainteté des lieux, ni à la qualité des occupations où l'on est. L'imagination et les passions sont de même humeur. Comme elles doivent aux sens leur naissance, elles entrent aveuglément dans leurs intérêts. L'imagination est une folle qui ne peut souffrir que l'attention soit sérieuse; et les passions des emportées qui ne veulent rien de sage, de modéré, de raisonnable. Tel degré de grâce ne peut opérer selon toute sa force, si l'esprit n'est libre, et le cœur vide et ouvert. Mais les sens appliquent fortement l'esprit aux objets qui les frappent; l'imagination le dissipe et le distrait à tous moments; les passions le troublent et le dérèglent en mille manières : le cœur se remplit ainsi de l'amour des objets sensibles, et se ferme à toute autre chose. On ne peut donc ôter les empêchements à l'efficace de la grâce, qu'on ne mortifie ses sens, qu'on ne règle son imagination, qu'on ne modère ses passions, ce qui ne se peut facilement exécuter que par la privation des plaisirs.

XII. L'homme veut invinciblement être heureux : le plaisir actuel rend actuellement heureux. Il est donc naturel que toutes les puissances de l'âme se réveillent et s'ébranlent, et que tout se mette en mouvement dans le corps, par la jouissance actuelle des plaisirs. L'homme est fait pour aimer, chercher et posséder le bien. Or, le plaisir actuel marque à l'âme confusément, mais vivement, que le vrai bien est présent; car il n'y a que le vrai bien qui puisse véritablement agir en elle, et l'âme ne sent jamais mieux qu'on agit actuellement en elle et qu'on la rend heureuse que par le plaisir. Il n'est donc pas possible, quelque philosophe qu'on soit, de conserver la liberté de son esprit et l'occuper fortement à des objets

qui ne le touchent point, dans le temps qu'on jouit des plaisirs sensibles; plaisirs qui appliquent et l'âme et le corps aux objets qui les causent, ou qui semblent les causer. Mais les biens qui se sont fait sentir à l'âme et qui s'en sont rendus les maîtres laissent encore dans le cerveau et dans certains nerfs des traces de leur action et des marques de leur victoire; et ces traces, réveillant le souvenir des plaisirs possédés, sollicitent sans cesse l'âme, qui n'est jamais, sans vouloir être heureuse, à la recherche de ces faux biens. Ainsi, il est évident qu'on ne peut faire taire ses sens, son imagination et ses passions, pour écouter ma parole, et suivre les bons mouvements que j'inspire, si l'on ne rompt absolument avec les plaisirs. Voici donc, mon fils, ce que tu dois faire :

XIII. Il faut que tu évites avec soin les plaisirs dont tu n'as jamais joui; et cela t'est facile, car tu n'en es point esclave, puisque ton imagination n'en est point encore salie. Un ivrogne ne peut sans des grâces extraordinaires se délivrer de la servitude où il s'est engagé. Mais un homme qui n'a jamais bu de vin et dont l'imagination n'a point été corrompue par des discours contagieux sur les effets du vin, peut sans peine, et par des raisons d'amour-propre, s'empêcher d'en boire, si d'ailleurs la compagnie ou quelque respect humain ne l'y engage.

XIV. A l'égard des plaisirs dont tu as joui et dont par conséquent tu es devenu esclave, comme tu ne peux t'en priver sans mon secours, il faut nécessairement que tu m'invoques comme ton sauveur, afin que je te délivre de leur servitude. Mais pour te préparer à ma grâce compare ces plaisirs avec ceux que la foi te promet, et avec les maux éternels dont elle te menace. Considère que tu es pécheur et digne d'être puni, et que tu obliges Dieu à te rendre heureux en conséquence des lois qu'il a établies et qu'il suit constamment. Pense que tu es Chrétien et que ton modèle n'est point un Adonis, mais un homme attaché en croix, pénétré de vives douleurs et couvert de confusion et de honte. Réjouis-toi d'avoir, dans ces plaisirs dont il est en ton pouvoir de jouir, quelque chose à offrir en sacrifice à Dieu en reconnaissance de ses bienfaits et pour mériter ta récompense. Cherche des motifs de rendre ridicule et impertinente la passion qui te domine, toi qui ne dois reconnaître que Dieu seul au-dessus de toi, et capable de te rendre heureux; et prépare-toi par de semblables réflexions à former et à exécuter avec mon secours des résolutions généreuses.

XV. Mais souviens-toi toujours que, pour vaincre ses passions, il faut fuir les objets qui les produisent. Il est beaucoup plus en ton pouvoir d'éviter l'action de ces objets que de modérer les mouvements qu'ils excitent dans ton cœur. Le mouvement des pieds, des bras, des yeux est entièrement soumis à tes volontés : tu peux fuir, tu peux baisser la vue, tu peux éviter le coup que te porte l'objet. Mais lorsqu'un objet t'a blessé le cœur, il n'est plus en ton pouvoir de ne pas sentir ta blessure; car le mouvement des nerfs qui ont rapport aux passions ne dépend point de tes volontés. Lorsque l'imagination est salie par les traces infâmes qu'une beauté sensible y a imprimées, il n'est point au pouvoir de l'âme de la purifier ou d'effacer entièrement ces traces criminelles. Les esprits animaux y prennent leur cours à tous moments, et empêchent que la plaie ne se referme. Il faut faire une grande et forte révulsion dans les esprits: autrement la plaie se rouvre, et le mal s'aigrit de manière qu'on ne peut guérir sans miracle. Mais il n'est pas fort difficile de se préserver du mal et de conserver la pureté de son imagination; car il est au pouvoir de l'âme de boucher les avenues par lesquelles les objets ont commerce avec les sens. Il est au pouvoir de l'âme de fermer les yeux et de fuir, lorsqu'elle appréhende d'être trop pressée. On change d'air lorsqu'on craint de gagner le mal contagieux : pourquoi ne fuirait-on pas lorsqu'on se sent en danger de perdre Dieu, et de tomber dans les enfers.

XVI. Fuis donc, mon fils, les objets qui te frappent; non-seulement ceux qui te renversent, mais ceux qui t'ébranlent. Fuis jusque dans les déserts, si tu veux que je parle familièrement à ton cœur. Lorsque tes sens, ton imagination et tes passions seront dans un parfait silence, alors la semence de ma parole jettera immanquablement dans ton âme de profondes racines par le secours de ma grâce, et loin de ces objets funestes qui inquiètent l'esprit et partagent le cœur, tu porteras en patience des fruits dignes d'une âme qui a véritablement de la foi et de grandes espérances.

XVII. Mais, mon fils, si tu peux quitter le monde, tu ne peux pas te quitter toi-même. Tu portes avec toi un ennemi qui te fera jusqu'à la mort une cruelle guerre. Ton corps, ce corps de péché qui doit être détruit, ce corps que Dieu t'a donné comme à moi afin qu'en l'immolant tu te sacrifies toi-même et que tu mérites ainsi légitimement ta récompense; ce corps, dis-je, ne se laissera pas lier sur le bûcher comme une innocente victime. Au contraire, si tu ne veilles sans cesse sur les conspirations secrettes qu'il formera pour te surprendre, il ne manquera pas lui-même de t'immoler au démon, et de te consumer dans l'ardeur de tes propres passions. Et la victime, qui doit être la matière de tes mérites et de tes triomphes, sera, si tu ne veilles sur toi-même, le sujet de ta honte et de ton supplice. Oui, mon fils, tu es en épreuve dans ton corps, et cette épreuve est rude; mais c'est pour savoir si tu seras enfin trouvé digne d'entrer dans mon temple et de jouir de la félicité de Dieu même. Prépare-toi donc au combat. Ne t'imagine pas qu'il n'y ait plus rien à craindre à cause que tu ne vois plus guère d'ennemis au-dehors. Veille toujours, mortifie tes passions, prépare tout pour le sacrifice. Tu seras tenté, mais tu n'as rien à craindre, pourvu que tu sois vigilant. Lorsqu'on est éloigné des objets qui excitent des passions violentes, les secours ordinaires de ma grâce suffisent pour remporter la victoire, pourvu qu'on ne se laisse point surprendre. Voici donc quelques motifs qui te doivent porter à une vigilance continuelle.

XVIII. Pense souvent à la grandeur de tes espérances, et que de légers travaux augmenteront extraordinairement ta récompense. Crains aussi quelquefois les supplices éternels. Comme on est plus sensible aux maux qu'aux biens, cette réflexion est nécessaire pour réveil-

ler l'esprit et le tenir en haleine. En un mot, pense à ce que tu deviendras un jour, et tu ne pécheras jamais.

XIX. Joins à la pensée de l'éternité celle de la présence de Dieu. Ce sont les deux réflexions les plus propres que l'on puisse faire pour réveiller l'esprit de l'assoupissement où naturellement il se laisse aller. Pense donc que Dieu te voit faire, que c'est lui qui te donne l'être, le mouvement et la vie; que c'est lui qui fait tout en toi et dans ce qui t'environne. C'est lui qui t'éclaire, c'est lui qui t'anime, c'est lui qui te réjouit ou qui te blesse à l'occasion des objets. C'est lui qui remue ton bras et transporte ton corps selon tes désirs. Ayant actuellement ces pensées, pourrais-tu obliger Dieu à servir à l'iniquité, à remuer ton bras pour une action injuste ou même indécente; à te faire jouir des plaisirs à l'occasion des corps dont il te défend l'usage, à t'éclairer l'esprit sur des sujets pour lesquels il ne t'a pas fait.

XX. Rentre souvent en toi-même, pour apprendre ce qui se passe chez toi. Tâche de découvrir les souplesses de l'amour-propre, et quelle est ta passion dominante. Tu prendras plus facilement une résolution ferme et généreuse de la combattre, lorsque tu verras clairement le danger où elle t'expose. Souviens-toi que l'esprit est prompt, mais que la chair est infirme. Défie-toi de tes forces, veille et prie, afin que tu ne tombes point dans la tentation. L'esprit humain est trop plein de lui-même; il forme facilement de généreux desseins: mais le poids du corps l'appesantit et le rend impuissant au bien. Étudie l'homme, sa maladie, ses faiblesses, ses inclinations, les lois de l'union de l'âme et du corps, les sens, l'imagination, les passions. Cette étude t'est nécessaire pour te conduire; et si tu fais bien réflexion sur ce qui se passe en toi, tu deviendras bientôt savant sur cette matière.

XXI. N'oublie pas de penser à ce que j'ai fait pour toi; ne vis pas dans l'ingratitude comme le commun des Chrétiens. Je suis ton modèle, aussi bien que ton Sauveur: si tu ne te formes sur le Fils de l'Homme humilié sur la terre, tu ne seras point reformé sur le Fils du Dieu vivant environné de gloire et de majesté.

XXII. Fais-toi une loi inviolable d'employer certaines heures du jour à l'oraison, afin d'obtenir de moi lumière pour reconnaître tes ennemis, et force pour les vaincre. Représente-toi souvent tes obligations, ce que tu dois à Dieu comme à ton créateur, ce que tu me dois comme à ton maître, ce que tu dois aux autres hommes comme à mes membres et à mes serviteurs. Heureux si je te trouve faisant ton devoir : je te dis en vérité que je t'établirai sur tous mes biens. Mais veille sans cesse, le Fils de l'Homme vient comme un voleur dans le temps qu'on n'y pense point. Ce n'est pas qu'il ait dessein de surprendre; mais c'est qu'il ne change pas sans raison l'ordre de la nature, qui n'attend pas pour donner la mort qu'on se soit préparé à bien mourir. Il faut donc veiller sans cesse; mais, ce que je te dis à toi, je le dis à tous, il faut veiller.

XXIII. O mon Sauveur, si la vigilance est nécessaire à ceux mêmes qui vivent dans la retraite, quelle doit être l'inquiétude de ceux qui sont au milieu des villes et dans le commerce du grand monde; de ce monde plein de faste et d'orgueil, qui ne cherche qu'à s'élever, de ce monde plongé dans la volupté, qui ne pense qu'à se réjouir! Que ceux qui ont l'imagination assez ferme pour n'être point ébranlés par l'agitation de ceux qui courent à la gloire, et le cœur assez pur pour n'être point corrompus par l'air et les manières contagieuses de ceux qui ne respirent que les plaisirs; que ceux-là vivent dans les palais enchantés où se distribuent les honneurs, ou dans ces maisons de plaisir où la volupté habite. Mais que ceux qui se laissent charmer par tous ces vains objets sachent que ce n'est qu'une décoration de théâtre, faite avec de la toile ou du carton; ou plutôt de purs fantômes qui ne souffrent point la lumière, et qui s'en vont en fumée dès qu'on s'approche d'eux pour les embrasser.

CONVERSATIONS CHRÉTIENNES.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Après avoir lu plusieurs fois la *Recherche de la Vérité*, et médité les réflexions chrétiennes qui sont répandues dans cet ouvrage, j'ai cru que j'avais de quoi justifier la vérité de la religion et de la morale par des raisons qui me paraissent assez claires. Peut-être que ceux qu'on appelle cartésiens en demeureront d'accord, car je ne suppose rien qui soit nécessaire pour la suite dont on ne convienne, et cette manière de raisonner leur plait. Comme il est bon de faire voir à toutes sortes de personnes que la religion chrétienne est parfaitement conforme à la raison, j'ai pensé que cet ouvrage ne serait pas entièrement inutile; car les cartésiens ne sont peut-être pas si à négliger. Mais outre ces philosophes, j'espère qu'il se trouvera des personnes qui, n'étant point contentes des preuves qu'on tire de la philosophie des anciens, se trouveront convaincues par celles qu'on apporte dans ce livre, pourvu qu'ils le lisent avec attention. C'est là la seule chose qu'on leur demande; car c'est l'application qui produit la lumière et qui éclaire l'esprit. On verra dans la suite si l'on n'a point eu trop bonne opinion de cet essai.

ENTRETIENS.

PREMIER ENTRETIEN.

Qu'il y a un Dieu, et qu'il n'y a que lui qui agisse véritablement en nous, et qui puisse nous rendre heureux ou malheureux.

Aristarque. — Il faut que je vous déclare, mon cher Théodore, que je ne suis point content de nos conversations passées. Je vous ai entretenu de mes voyages, et de quelques aventures de mes dernières campagnes; vous les savez, ne m'en demandez pas davantage. Vous me dites hier une parole qui me pénétra de telle manière que je suis insensible à toutes les choses qui jusqu'ici m'ont extrêmement agité; j'en reconnais le vide et le néant : je veux des biens solides et des vérités certaines.

Théodore. — Rendez grâce, Aristarque, à votre libérateur, remerciez celui qui rompt vos liens et qui change votre cœur. J'ai parlé longtemps à vos oreilles; mais enfin celui qui me donnait des paroles vous en a fait comprendre le sens. Vous avez vu la vérité, et vous l'aimez; vous souhaitez de la voir plus clairement, afin de l'aimer plus ardemment.

Ne pensez pas, Aristarque, que ce qui vous éclaire, et qui fait naître en vous l'ardeur que vous sentez présentement, soit une parole dite en l'air, qui ne frappe que le corps ou cet homme sensible, qui est incapable d'intelligence. Combien de fois vous ai-je dit ces mêmes choses, sans que vous en ayez été convaincu? Je les disais alors à vos oreilles; mais la lumière de la vérité ne luisait pas dans votre esprit; ou plutôt, puisque cette lumière nous est toujours présente, elle luisait dans votre esprit, mais elle n'éclairait pas votre esprit. Étant hors de vous-même, vous écoutiez un homme qui ne parlait qu'au corps. Vous étiez dans les ténèbres, et vous n'étiez

point tourné vers celui qui seul est capable de les dissiper.

Apprenez donc, mon cher Aristarque, à rentrer dans vous-même, à être attentif à la vérité intérieure, à demander et à recevoir les réponses de notre maître commun; car sans cela je vous avertis que toutes mes paroles seront stériles et infructueuses, et semblables à toutes celles que je vous ai déjà dites, desquelles à peine vous avez quelque souvenir.

Aristarque. — Je veux bien faire tous mes efforts pour vous suivre, mais j'appréhende que je ne le puisse; car j'ai même de la peine à bien comprendre les choses que vous venez de me dire.

Théodore. — Dans la passion présente qui vous anime, vous ne manquerez pas d'être attentif à toutes les choses que je vous dirai, mais vous ne les comprendrez pas toujours. Il est difficile que votre attention puisse être assez pure, et votre intention assez désintéressée, pour être toujours récompensée de la vue claire et distincte de la vérité.

L'attention de l'esprit est la prière naturelle que nous faisons à la vérité intérieure, afin qu'elle se découvre à nous; mais cette souveraine vérité ne répond pas toujours à nos désirs, parce que nous ne savons pas comme il la faut prier.

Nous l'interrogeons souvent sans savoir ce que nous lui demandons; comme lorsque nous voulons résoudre des questions dont nous ne connaissons pas les termes.

Nous l'interrogeons, et nous lui tournons le dos, sans vouloir attendre ses réponses; comme lorsque l'inquiétude nous prend, et que notre imagination s'irrite de ce que nous pensons à des choses qui n'ont point de rapport au bien du corps.

Nous l'interrogeons, et nous faisons effort pour la corrompre, lorsque nos passions nous agitent, et que nous voulons que ses réponses s'accordent avec nos sentiments.

Enfin nous l'interrogeons, nous écoutons ses réponses, et nous ne les comprenons pas, lorsque nos préjugés nous préoccupent, que notre esprit est rempli de fausses idées, et que notre imagination est toute salie d'une infinité de traces obscures et confuses qui nous représentent sans cesse toutes choses par rapport à nous. Alors Dieu parle et le corps aussi, la raison et l'imagination, l'esprit et les sens. Il se fait un bruit confus, et l'on n'entend rien; les ténèbres se mêlent avec la lumière, et l'on ne voit rien. Car on ne peut pas toujours discerner ce que Dieu nous dit immédiatement et par lui-même pour nous unir à la vérité, de ce qu'il nous dit par notre corps pour nous unir aux choses sensibles.

Les différentes occupations de votre vie ont rempli votre esprit d'un grand nombre de préjugés qui lui ont imprimé un certain caractère qu'on estime fort dans le monde, mais qui est cependant comme le sceau de ces préjugés. Vous avez beaucoup étudié les livres de certains savants, qui font gloire de douter de toutes choses, et qui cependant en parlent décisivement; et j'appréhende qu'à leur exemple vous ne prétendiez dans la suite que je vous prouve des notions communes, et que je reçoive pour principes des sentiments qui sont entièrement inconnus à la plupart des hommes.

Il est encore assez difficile que les voyages que vous avez faits ne vous aient trop répandu hors de vous, et ne vous aient fait l'esprit trop cavalier pour écouter avec attention des choses dont vous n'avez point ouï parler parmi des voyageurs ni parmi des gens de guerre.

Vous ne croyez pas présentement que vos études et vos voyages vous aient corrompu la raison et vous aient préoccupé de beaucoup de sentiments peu raisonnables. Vous avez quelque sujet de ne le pas croire, et je ne veux point encore vous en convaincre. Mais afin que dans la suite de nos conversations nous ayons quelque personne qui puisse en quelque manière accorder les petits différends qui pourront naître de la variété de nos idées, prenons pour troisième un jeune homme que le commerce du monde n'ait point gâté, afin que la nature seule parle en lui, et que nous puissions reconnaître lequel de nous deux est préoccupé. Il me semble qu'Éraste, qui nous écoutait ces jours passés, serait fort propre à ce dessein. Je remarquais par l'air de son visage qu'il rentrait souvent dans lui-même pour confronter nos sentiments avec ceux de sa conscience, et qu'il approuvait toujours ceux qui étaient les plus raisonnables, quoiqu'il demeurât comme interdit et comme surpris sans rien juger, lorsqu'il vous entendait dire certaines choses que vous avez lues dans les livres.

Aristarque. — Vous lui faites bien de l'honneur à mes dépends, mais je n'y trouve rien à redire. Ce jeune homme est si aimable, qu'outre les liens de la parenté, j'ai toutes les raisons du monde de me réjouir de l'estime que vous faites de son esprit. Je consens à tout; mais le voici qui entre fort à propos.

Éraste. — Vous plaît-il, messieurs, me faire la même grâce que vous me fîtes ces jours passés? Voulez-vous bien me souffrir ici?

Aristarque. — Très-volontiers, Éraste. Nous pensions à vous envoyer quérir... Je viens, Théodore, de vous dire ma résolution, et vous l'approuvez. Philosophons, je vous prie, mais philosophons d'une manière chrétienne et solide. Instruisez-moi des vérités essentielles, et qui sont les plus capables de nous rendre heureux. Comment prouveriez-vous qu'il y a un Dieu, car je crois que c'est par là que nous devons commencer?

Théodore. — L'existence de Dieu se peut prouver en mille manières, car il n'y a aucune chose qui ne puisse servir à la démontrer; et je m'étonne qu'un homme comme vous, si savant dans la lecture des anciens, et si habile en toutes manières, semble n'en être pas convaincu.

Aristarque. — J'en sois convaincu par la foi, mais je vous avoue que je n'en suis pas pleinement convaincu par la raison.

Théodore. — Si vous dites les choses comme vous les pensez, vous n'en êtes convaincu ni par la raison ni par la foi; car ne voyez-vous pas que la certitude de la foi vient de l'autorité d'un Dieu qui parle, et qui ne peut jamais tromper? Si donc vous n'êtes pas convaincu par la raison qu'il y a un Dieu, comment serez-vous convaincu

qu'il a parlé? Pouvez-vous savoir qu'il a parlé, sans savoir qu'il est? et pouvez-vous savoir que les choses qu'il a révélées sont vraies, sans savoir qu'il est infaillible, et qu'il ne nous trompe jamais?

Aristarque. — Je n'examine pas si fort les choses; et la raison pour laquelle je le crois, c'est parce que je le veux croire, et qu'on me l'a dit ainsi toute ma vie. Mais voyons vos preuves.

Théodore. — Votre foi est bien humaine, et vos réponses bien cavalières; je voulais vous apporter les preuves de l'existence de Dieu les plus simples et les plus naturelles; mais je reconnais par la disposition de votre esprit qu'elles ne seraient pas les plus convaincantes. Il vous faut des preuves sensibles.

Voici bien des choses qui nous environnent; de quoi voulez-vous que je me serve pour vous prouver qu'il y a un Dieu? de ce feu qui nous réjouit? de cette lumière qui nous éclaire? de la nature des paroles par le moyen desquelles nous nous entretenons? Car, comme je viens de vous dire; il n'y a aucune chose qui ne puisse servir à faire connaître l'existence de son auteur, pourvu qu'on la considère avec toute l'attention dont on est capable.

Dieu agit sans cesse dans tous ses ouvrages, et pour tons ses ouvrages. C'est lui qui nous éclaire par cette lumière qui nous environne; c'est lui qui nous réjouit par ce feu qui nous échauffe; et c'est lui qui nous entretient lorsque nous pensons nous entretenir les uns les autres. Dieu ne fait et ne conserve aucune créature qui ne le découvre à tous les esprits qui font bon usage de leur raison. Je vais vous le faire voir. Cependant, Éraste, prenez garde que l'un de nous deux ne vous préoccupe. Répondez-moi, Aristarque, qu'est-ce que le feu fait en vous?

Aristarque. — Il m'échauffe.

Théodore. — Le feu cause donc en vous du plaisir?

Aristarque. — Je l'avoue.

Théodore. — Ce qui cause en nous quelque plaisir nous rend en quelque manière heureux.

Aristarque. — Il est vrai.

Théodore. — Ce qui nous rend en quelque manière heureux est en quelque manière notre bien : cela est en quelque manière au dessus de nous; cela mérite en quelque manière de l'amour et du respect. Qu'en pensez-vous, Éraste? Le feu est-il en quelque manière au-dessus de vous? le feu peut-il agir en vous? peut-il vous causer un plaisir qu'il n'a pas, qu'il ne sent pas, qu'il ne connaît pas, et le causer en vous, c'est-à-dire dans un esprit, dans un être infiniment au-dessus de lui?

Éraste. — Je ne le pense pas.

Théodore. — Voyez donc, Aristarque, ce que vous avez à répondre.

Aristarque. — Vous concluez trop vite, et je vois où vous allez. Je distingue : le feu cause la chaleur, mais il ne cause pas le plaisir. Le plaisir est un sentiment de l'âme que l'âme cause en elle-même, lorsque son corps est bien disposé; elle s'en réjouit, et sa joie est son plaisir; mais le feu cause cette chaleur que nous sentons : car comme il la contient en lui-même, il la peut répandre au-dehors.

Théodore. — Concevez-vous bien, Éraste que c'est votre âme qui cause en elle son plaisir, et qu'elle le cause lorsqu'elle connaît que son corps est bien disposé? Savez-vous bien quels sont les changements qui arrivent présentement à votre corps? Le plaisir que vous avez à vous chauffer attend-il à naître en vous que vous ayez reconnu ce qui se passe dans vos mains? attend-il aussi les ordres de votre âme, et sentez-vous que cela dépende de vous, comme l'effet dépend de sa cause? Comprenez-vous bien aussi que le feu contient effectivement cette chaleur que vous sentez, cette chaleur que vous ne sentez que lorsque vos mains sont hors du feu? Car lorsque vos mains sont dans le feu, qui, selon le sentiment d'Aristarque, contient la chaleur, vous ne la sentez point, mais une douleur très-grande qui n'est peut être pas dans le feu.

Lorsque vous rentrez dans vous-même pour consulter votre raison, concevez-vous bien clairement que la matière soit capable de quelques modifications différentes des mouvements et des figures? Croyez-vous que c'est par la chaleur que le feu sépare les parties du bois lorsqu'il les brûle; que c'est par la chaleur qu'il agite les parties de l'eau lorsqu'il la fait bouillir; que c'est par la chaleur qu'il purifie les métaux lorsqu'il les fond; qu'il fait sortir l'eau de la boue lorsqu'il la sèche; qu'il pousse avec violence les boulets de canon, et qu'il renverse par les mines les murailles des villes et les tours les plus élevées? Enfin avez-vous jamais reconnu dans le feu quelqu'effet qui prouve qu'il a de la chaleur?

Éraste. — Il est vrai que je ne comprends pas facilement que cette chaleur que je sens soit capable de produire aucun des effets que vous venez de dire, et je ne vois pas même qu'il y ait de rapport entre cette chaleur et aucune des choses que fait le feu. J'ai assez reconnu par les effets que le feu a du mouvement, mais je n'ai point encore reconnu qu'il y eût de la chaleur.

Théodore. — Vous penserez, Aristarque à ce qu'Éraste vient de dire; mais écoutez cependant les réponses qu'il va me faire. Si j'appuyais cette épine sur votre main, qu'y ferais-je, Éraste?

Éraste. — Comme elle est pointue, je m'imagine que vous y feriez un trou.

Théodore. — Qu'y ferais-je encore?

Éraste. — Si je ne dois dire que ce que je sais, vous n'y feriez rien davantage.

Théodore. — Mais que sentiriez-vous?

Éraste. — Peut-être que je sentirais quelque douleur.

Théodore. — Ce peut-être est bien judicieux; mais si je passais cette plume sur vos lèvres, qu'y ferais-je?

Éraste. — Vous en ébranleriez les fibres.

Théodore. — Qu'y ferais-je encore?

Éraste. — Rien davantage.

Théodore. — Mais que sentiriez-vous?

Éraste. — Je n'en sais rien.

Théodore. — Faites-en l'expérience.

Éraste. — Je sens une espèce de plaisir qui inquiète, et qu'on peut appeler chatouillement.

Théodore. — Que pensez-vous, Aristarque, des ré-

ponses d'Éraste? Sont-elles justes? en peut-on tirer directement quelque fausse conséquence? Il ne dit que ce qu'il entend de ce maître intérieur qu'il consulte fidèlement. Voyez comme il s'applique. Ç'a, Éraste, continuons. Qu'est-ce que le feu produit dans votre main?

Éraste. — Attendez, monsieur; j'ai vu mettre beaucoup de bois dans la cheminée. Ce bois n'y est plus; il en est donc sorti?

Aristarque. — Il est brûlé, il est anéanti.

Éraste. — A d'autres, anéanti. Je ne l'ai pas vu sortir, il faut donc qu'il en soit sorti en des parties invisibles. Il n'a pu en sortir sans qu'il ait changé de place, c'est-à-dire sans mouvement. Le bois se divise donc sans cesse, et ses parties se meuvent de la cheminée vers mes mains. Ces parties sont des corps; elles heurtent contre mes mains. M'y voici, Théodore, le feu ébranle assurément les fibres de mes mains.

Théodore. — Est-ce là tout, Éraste?

Éraste. — C'est tout ce que je connais. Je n'assure que ce que je vois. Ai-je tort?

Théodore. — Mais quoi! ne sentez-vous rien?

Éraste. — Je sens de la chaleur.

Théodore. — Approchez-vous du feu, encore, encore quelque peu; que sentez-vous?

Éraste. — De la douleur.

Théodore. — C'est assez. D'où vient cette chaleur qui vous plaît, et cette douleur qui vous cuit? cette chaleur qui vous rend plus content, cette douleur qui vous rend en quelque façon malheureux?

Éraste. — Je ne le sais pas.

Théodore. — Croyez-vous que le feu soit au-dessus de vous, et qu'il vous rende heureux ou malheureux?

Éraste. — Non certainement, je ne le crois pas. Je ne crois ici que ce que je vois. Je vois que le feu peut remuer diversement les fibres de ma main; car les corps peuvent, ce me semble, agir sur les corps, mais ils ne peuvent communiquer des sentiments qu'ils n'ont pas. Est-ce qu'une épine verse la douleur par le petit trou qu'elle fait dans la chair? Est-ce qu'une plume répand le chatouillement sur les lèvres lorsqu'elle y passe? Non, Théodore, je ne crois pas que de tous les corps qui m'environnent il y en ait aucun qui puisse me rendre plus heureux ou plus malheureux.

Théodore. — Courage, Éraste, je vois bien que vous n'adorerez pas le feu ni le soleil. Vous êtes déjà plus sage que ces fameux Chaldéens, que ces illustres brachmanes, et que nos anciens druides qui adoraient le soleil.

Éraste. — Quoi! il y a eu des hommes assez fous pour regarder le feu ou le soleil comme des divinités?

Théodore. — Oui, Éraste. Non quelques hommes ou quelques nations, mais presque toutes les nations, et les plus renommées, comme les Grecs, les Perses, les Romains et plusieurs autres. Vous le demanderez à Aristarque. Il a lu les bons livres, il vous entretiendra pendant plusieurs jours des différentes manières dont différents peuples ont adoré le feu et le soleil.

Éraste. — Je ne me soucie pas de savoir les folies des autres. Continuez, s'il vous plaît, de m'interroger.

Théodore. — Je suis à vous, Éraste. Mais vous, Aristarque, avez-vous comparé vos réponses avec celles d'Éraste? Avez-vous pris garde comme il s'applique, comme il consulte le maître qui l'enseigne dans le plus secret de sa raison? Il ne répond qu'après lui, Aristarque; il n'assure que ce qu'il voit; et c'est pour cela que je vous défie de tirer directement aucune fausse conséquence de ses réponses. Mais si vous y prenez garde, celles que vous m'avez faites auparavant sur les mêmes demandes peuvent justifier en quelque manière la religion de ceux qui mettent le feu ou le soleil entre les dieux; car, si le feu ou le soleil peut vous récompenser et vous punir, vous rendre heureux ou malheureux, il faut qu'il soit au-dessus de vous, il faut qu'il ait puissance sur vous, et vous devez lui être soumis; car c'est une loi inviolable que les choses inférieures doivent servir aux choses supérieures. Je ne vous en dis pas davantage; je vous assure seulement que les païens n'ont jamais raisonné comme Éraste, et qu'apparemment ils ont raisonné comme vous, puisqu'on voit par leur religion qu'ils ont tiré les mêmes conséquences que je viens de tirer de vos réponses.

Voyez-vous, Aristarque, quand c'est Dieu qui parle, quand c'est la vérité intérieure qui répond, il n'y a point de créature qui ne conduise au créateur. Vous comprendrez bien ceci dans la suite. Mais quand nous jugeons cavalièrement de toutes choses sans consulter d'autre maître que notre imagination ou la lecture des livres que certains faux savants ont composés, il nous est impossible de nous approcher de Dieu.

Aristarque. — Je ne puis vous exprimer la joie que je ressens dans cette nouvelle manière de philosopher. Je me réjouis de voir que les enfants et les ignorants sont les plus capables de la véritable sagesse, et je suis ravi d'apprendre d'Éraste des choses auxquelles je n'avais jamais pensé. Ses réponses m'instruisent beaucoup plus que les grands raisonnements de nos philosophes; et il me semble que chacune de ses paroles répand dans mon esprit une lumière pure qui n'éblouit point par son éclat, et qui dissipe cependant toutes mes ténèbres.

Théodore. — Je continue donc, Aristarque, d'interroger Éraste, puisque vous êtes si content de l'entendre. Écoutez, mon cher Éraste, vous venez de dire que le feu pouvait remuer diversement les parties de votre main, parce que les corps peuvent agir sur les corps. Vous pensez donc que les corps ont la force de remuer ceux qu'ils rencontrent.

Éraste. — Mes yeux me le disent, mais mon esprit ne me le dit pas encore, car je n'ai pas encore examiné cette question.

Théodore. — Hé bien, répondez-moi, un corps a-t-il la force de se remuer lui-même?

Éraste. — Je ne le crois pas.

Théodore. — La force qui meut les corps est donc distinguée de ces mêmes corps.

Éraste. — Je ne sais.

Théodore. — Prenez garde, Éraste, que je ne parle pas du mouvement. Le transport local d'un corps ou le mouvement d'un corps est une manière d'être de ce

corps par rapport à ceux qui l'environnent : je n'en parle pas, mais de la force qui le cause. Je vous demande si cette force est quelque chose de corporel, et s'il est en la puissance des corps de la communiquer.

Éraste. — Je ne le pense pas ; car si c'était quelque chose de corporel, elle ne pourrait pas se remuer elle-même. Non, Théodore, je ne crois pas que les corps communiquent à ceux qu'ils rencontrent une force qu'ils n'ont pas eux-mêmes, une force qu'ils ne pouraient pas communiquer quand ils l'auraient, enfin une force dont ils ne pourraient pas régler l'épanchement et la communication d'une manière aussi régulière qu'est celle que nous voyons, puisque les corps ne savent pas même ni la grosseur ni le mouvement de ceux qu'ils rencontrent. Il faut, ce me semble, qu'une intelligence produise et règle tous les mouvements de la matière, puisque la communication des mouvements est toujours la même dans les mêmes rencontres ; car tous les corps ou plusieurs intelligences ne pourraient pas convenir facilement pour agir toujours de la même manière

Aristarque. — Je pense qu'Éraste va trop vite et qu'il se perd. Car il me semble que les choses qui se font toujours de la même manière ne se font point par une intelligence, mais par une action aveugle, *cœco impetu naturœ*.

Théodore. — Vous vous trompez ; Éraste ne se perd pas, et vous avez tort d'attribuer à une impétuosité aveugle ce qui vient de l'immutabilité de l'auteur de la nature. Je vois bien que vous ne savez pas que la marque d'un ouvrier excellent est de produire des effets admirables en agissant toujours de la même manière et par les voies les plus simples. Je ne veux pas vous conduire à Dieu par ce chemin ; il est trop difficile, et ne fait pas considérer Dieu d'une manière utile pour la morale. Je veux vous le faire découvrir comme le seul auteur de la félicité des justes et de la misère des impies, et en un mot comme le seul capable d'agir en nous. Car non-seulement je dois vous démontrer qu'il est, mais qu'il est notre bien en toutes manières.

Revenons à Éraste. Vous êtes persuadé, mon cher Éraste, que ni le feu, ni le soleil, ni pas un des corps qui vous environnent, ne sont les véritables causes de ce que vous sentez à leur présence ; et vous êtes en cela plus sage que tous ceux qui ont adoré le feu et le soleil. Vous ne croyez pas même que les corps aient aucune action pour remuer ceux qu'ils rencontrent ; et vous êtes encore en cela plus éclairé que ceux qui ont adoré les cieux et les éléments, et tous ces corps que le *prince* des faux philosophes appelle divins, à cause que cet aveugle croyait qu'ils avaient en eux-mêmes la force de se mouvoir et de produire par leur mouvement tous les biens et tous les maux dont les hommes sont capables. Mais il ne suffit pas de savoir que les corps ne font rien en vous, il faut aussi reconnaître la véritable cause de tout ce qui se produit en vous. Vous sentez de la chaleur et de la douleur à la présence du feu. Ce n'est point le feu qui produit cette chaleur et cette douleur en vous. Qui sera-ce donc, Éraste ?

Éraste. — Je vous avoue que je n'en sais rien.

Théodore. — N'est-ce point votre âme qui agit en elle-même, qui s'afflige, par exemple, lorsque le feu sépare les parties du corps qu'elle aime, ou qui se réjouit lorsque le même feu produit dans son corps un mouvement propre à entretenir la vie et la circulation du sang ?

Éraste. — Je ne le pense pas.

Théodore. — Et pourquoi ?

Éraste. — C'est que l'âme ne sait point que le feu ébranle ou sépare les fibres de son corps. Je sentais de la chaleur et de la douleur avant que j'eusse appris, par les réflexions que je viens de faire, ce que le feu est capable de produire sur mon corps ; et je ne pense pas que les paysans, qui ne savent rien de ce que le feu fait en eux, soient exempts de douleur lorsqu'ils se brûlent. De plus, je ne sais point quel est le mouvement propre à entretenir la vie et la circulation du sang. Et si j'attendais à sentir de la chaleur jusqu'à ce que je le susse, je n'en sentirais peut-être de ma vie. Enfin, quand je me brûle sans y prendre garde et par surprise, je sens la douleur avant toutes choses. Je puis peut-être conclure, par la douleur que je sens, qu'il se passe dans mon corps quelque mouvement qui le blesse. Mais il est évident que la connaissance de ces mouvements ne précède et ne cause point ma douleur.

Théodore. — Vos raisons, Éraste, sont tout à fait solides. Mais qu'en pensez-vous, Aristarque ?

Aristarque. — Elles me paraissent assez vraisemblables. Cependant, Éraste, que savez-vous si votre âme n'a point une certaine connaissance d'instinct qui lui découvre en un moment tout ce qui se passe dans son corps ? Répondez, Éraste, répondez donc. Cela est étrange, vous ne répondez jamais promptement.

Éraste. — Je ne comprends pas votre pensée ; mais tout ce que je puis vous dire, c'est que lorsque je connais actuellement quelque chose, je sais que je la connais ; car je ne suis pas distingué de moi-même. Si mon âme avait actuellement quelque connaissance d'instinct, ou telle autre qu'il vous plaira (car je n'entends pas bien ce mot), je le saurais. Cependant, à présent que je m'approche du feu, je ne sais point que j'aie la connaissance des mouvements qui se produisent actuellement dans ma main, quoique j'y sente tantôt quelque douleur, et tantôt une espèce de plaisir ou de chatouillement. Il n'y a donc point actuellement dans mon âme de connaissance d'instinct, ni aucune autre. Je ne sais si vous êtes content.

Aristarque. — Pas trop.

Théodore. — Voulez-vous que je vous dise d'où vient que vous n'êtes pas fort content. C'est qu'Éraste a fait une réponse claire et évidente à une objection qui ne l'était pas. Si vous entendiez clairement ce que vous objectez, Éraste vous répondrait clairement et promptement tout ensemble. Voulez-vous dans la suite être plus content de lui que vous ne l'avez été jusqu'ici, pensez bien à ce que vous lui demanderez. Il ne peut pas vous répondre promptement et clairement, lorsqu'il ne vous entend pas, et que vous ne vous entendez pas vous-même. Il fait tous ses efforts pour ne répondre qu'après avoir interrogé la vérité intérieure, et qu'elle lui a répondu ;

mais elle ne lui répond jamais, quand il ne sait ce qu'il lui demande. Cependant, vous voulez qu'il vous réponde, et qu'il le fasse promptement. S'il vous répondait, il vous tromperait; car ce serait lui, et non la vérité, qui vous répondrait.

Je continue de l'interroger, afin que vous voyez la manière dont il s'y faut prendre, et que ses réponses vous instruisent de la vérité que nous cherchons.

Ecoutez, Éraste, je me suis obligé de prouver l'existence de Dieu par l'effet que le feu semble produire en nous; mais pour cela, il est de la dernière conséquence de savoir que ce n'est point l'âme qui cause en elle-même les propres sensations. Voyez si vous n'avez point encore quelqu'autre preuve, je ne dis pas plus solide, mais plus convaincante pour Aristarque. Pensez-y. Pourquoi souffrez-vous quelquefois la douleur? y prenez vous plaisir?

Éraste. — Je vous entends, Théodore, je ne suis pas à moi-même la cause de mon bonheur ni de ma misère. Si j'étais la cause du plaisir que je sens, comme je l'aime j'en produirais toujours en moi. Et au contraire, si j'étais la cause de la douleur que je souffre, comme je la hais, je ne la produirais jamais en moi. Je vois bien qu'il y a une cause supérieure qui agit sur moi et qui peut me rendre heureux ou malheureux, puisque je ne puis agir en moi, et que ce ne sont point aussi les corps qui produisent en moi les sentiments dont je suis frappé, comme nous venons de dire.

Aristarque. — Vous n'y êtes pas, Éraste, vous aimez votre corps; vous savez ou vous sentez qu'il lui arrive du bien ou du mal; vous vous en réjouissez, ou vous vous en affligez : c'est là votre plaisir, c'est là votre douleur.

Éraste. — Tout ce que me dit Aristarque m'embarrasse et me jette dans les ténèbres. Je vous prie, Théodore, de les dissiper.

Théodore. — Je ne m'en étonne pas, Éraste. Tout ce qu'il vous dit est faux ou obscur, et paraît cependant assez vraisemblable.

Ne rentrerez-vous jamais dans vous-même, Aristarque. Comment, je vous prie, concevez-vous qu'Éraste aime son corps. Ce qu'il y a dans Éraste qui est capable d'aimer vaut mieux que le corps d'Éraste : Éraste le sait. Le corps d'Éraste ne peut agir sur son âme : Éraste le sait, son corps ne peut être son bien; il le sait, il ne l'aime donc pas. Mais voici le secret : Éraste aime davantage le plaisir que son corps; et il sent le plaisir lorsque son corps est bien disposé. C'est là ce qui l'oblige à penser à son corps et à le défendre lorsqu'on le blesse. Pensez-vous que les ivrognes aiment leur corps, lorsqu'ils le remplissent de vin? Pensez-vous que les débauchés aiment leur corps, lorsqu'ils ruinent leur santé? N'est-ce pas parce qu'ils aiment le plaisir présent dont ils jouissent? Ceux qui mortifient leur corps l'aiment-ils, lorsqu'ils le déchirent, ou le haïssent-ils? Vous ne le pensez pas. Qu'aiment-ils donc autre chose que les plaisirs dont ils espèrent de jouir un jour? Que haïssent-ils au contraire, sinon les douleurs éternelles qu'ils appréhendent de souffrir?

Ainsi, comme vous voyez, Éraste ne cause point en lui son plaisir, à cause qu'il reconnait ou qu'il sent que le corps qu'il aime est bien disposé; car il ne sait pas même que son corps est en bon état par autre chose que par le plaisir qu'il en ressent. Il est vrai que lorsque nous sentons par le plaisir ou par la douleur que notre corps est bien ou mal disposé, nous sommes émus de joie ou de tristesse. Mais, si vous y faites réflexion, vous verrez bien que cette tristesse et cette joie, qui suivent notre connaissance, sont bien différentes des douleurs et des plaisirs prévenants dont nous parlons. Il y a donc, Aristarque, quelqu'autre cause de nos plaisirs et de nos douleurs que nous-mêmes. En demeurez-vous d'accord?

Aristarque. — J'en suis présentement persuadé.

Théodore. — Or, cette cause est supérieure à nous, puisqu'elle agit en nous. Cette cause s'applique sans cesse à nous, puisqu'elle agit sans cesse en nous. Cette cause peut nous punir ou nous récompenser, nous rendre heureux ou malheureux, puisque le plaisir nous est agréable et que le déplaisir nous déplaît et nous inquiète. Si donc cette cause était Dieu, nous saurions que Dieu ne se contente pas de régler les mouvements des cieux; nous saurions qu'il se mêle aussi de nos affaires; qu'il règle tout ce qui se passe en nous; qu'ainsi nous devons le craindre, l'aimer, et suivre ses ordres, pour être heureux. Car, puisqu'il s'applique à nous, il demande quelque chose de nous; et si nous ne lui rendons ce qu'il demande de nous, il n'est pas concevable qu'il nous récompense et qu'il nous rende heureux.

Aristarque. — Je l'avoue. Mais comment prouveriez-vous que ce n'est point quelque ange ou quelque démon qui se mêle de notre conduite, et qui agisse en nous? Comment prouverez-vous qu'il y a un être infiniment puissant, et qui renferme en son être toutes les perfections imaginables? Cela me paraît difficile.

Théodore. — Cela est difficile par la voie que j'ai prise. Mais lorsque nous reconnaissons une puissance supérieure qui agit en nous, nous n'avons pas de peine à la considérer comme souveraine, et à lui donner toutes les perfections dont nous avons quelque idée. Cependant, il faut tâcher de vous convaincre pleinement. Écoutez aussi, Éraste :

Dès que l'on nous pique, nous sentons de la douleur. Cette douleur ne sort point de l'épine qui nous pique; ce n'est point notre âme qui la cause en nous. Vous en convenez. C'est une puissance supérieure. Cette puissance doit savoir le moment que l'épine pique notre corps, afin de pouvoir dans ce moment produire la douleur dans notre âme. Mais comment le saura-t-elle? pensez-y. Elle ne le saura pas de nous; car nous n'en savons encore rien. Elle ne le saura pas de l'épine; car l'épine ne peut pas agir dans l'esprit de cette puissance, elle ne peut pas s'appliquer à elle, elle ne peut pas se représenter à elle. Car enfin l'épine n'est ni visible, ni intelligible par elle-même, puisqu'il n'y a point de rapport entre les corps et les intelligences. De qui donc cette puissance supérieure apprendra-t-elle le moment que l'épine nous pique? Si vous dites qu'elle l'apprendra de quelqu'autre intelligence, je vous ferai les mêmes questions de cette seconde intelligence; et si vous recourez à une troisième,

vous n'avancerez pas davantage. Cependant, dès l'instant que l'on nous pique, nous souffrons de la douleur. La cause supérieure a donc appris que l'épine nous pique sans avoir recours à d'autres intelligences à l'infini; car, comme vous voyez, elle n'aurait pas sitôt réponse, puisqu'il n'est pas facile de trouver un dernier dans l'infini. Il faut donc qu'il y ait une intelligence qui apprenne dans elle-même, et par elle-même, en quel moment l'épine nous pique; et cette intelligence ne peut être que Dieu, c'est-à-dire, un être dont la puissance est infinie, et dont la volonté seule est la cause des choses. Car enfin il n'y a que celui dont les volontés sont efficaces, qui voie dans lui-même et par lui-même l'existence et le mouvement des corps, puisque ne pouvant ignorer ses propres volontés, il est le seul qui découvre en lui-même le nombre, la figure, la situation des corps, et généralement tout ce qui leur arrive. Il faut donc que tout ce qu'il y a d'intelligences soient éclairées par le créateur. Et comme vous voyez, ou comme vous verrez clairement, si vous y pensez sérieusement, vous ne sauriez pas que vous avez un corps, et qu'il y en a d'autres qui vous environnent, si celui qui le sait par lui-même ne vous l'apprenait. Comprenez-vous ces choses, Éraste?

Éraste. — Clairement, Théodore, voici votre raisonnement. Ce qui cause de la douleur n'est ni l'âme qui sent, ni l'épine qui pique, c'est une puissance supérieure. Cette puissance doit au moins savoir le moment auquel l'épine pique; elle ne peut l'apprendre de l'épine, puisque les corps ne peuvent éclairer les esprits, qu'ils ne sont ni visibles ni intelligibles par eux-mêmes, et qu'il n'y a aucun rapport entre un corps et un esprit. Elle ne peut donc l'apprendre que par elle-même, c'est-à-dire par la connaissance de sa propre volonté qui crée et qui meut l'épine, et dont la puissance est infinie, puisqu'elle est capable de créer. Il y a donc un Dieu; et s'il n'y avait point de Dieu, je ne serais point piqué, je ne sentirais rien, je ne verrais rien, je ne connaîtrais rien.

Théodore. — Fort bien. Mais que pensez-vous de ces raisons, Aristarque?

Aristarque. — Je pense que vous et votre écho, Éraste, raisonnez en l'air. Le fondement de votre preuve est qu'il n'y a point de rapport entre les corps et les esprits; d'où vous concluez qu'un ange ne peut voir un corps immédiatement et par lui-même. A quoi je réponds, qu'afin que les esprits connaissent les corps, il suffit qu'ils les pénètrent.

Théodore. — Que voulez-vous dire, *qu'il faut qu'ils les pénètrent?* Assurément Éraste ne vous entend pas. Mais sans vous demander des éclaircissements qui pourraient peut-être vous embarrasser et vous déplaire, votre âme pénètre-t-elle votre corps? pénètre-t-elle votre cœur, votre cerveau, la partie principale où elle fait sa résidence?

Aristarque. — Je le crois.

Théodore. — Dites-moi donc comment votre cerveau est-il composé, ou cette partie principale dans laquelle votre âme réside?

Aristarque. — Je ne sais pas l'anatomie.

Théodore. — Comment, vous ne savez pas l'anatomie! Faut-il que vous cherchiez dans des livres, ou dans la tête des autres hommes que vous ne pénétrez pas, comment le cerveau que votre âme pénètre est composé? A quoi sert donc à un esprit de pénétrer un corps?

Aristarque. — Je vous avoue que je n'ai rien à répondre. Cependant il me semble que si un esprit pénètre un corps, il le doit connaître. Mais peut-être qu'il y a quelque chose qui l'empêche que je ne sais pas.

Théodore. — Si cela était, Aristarque, ce quelque chose serait le Dieu que nous cherchons. Je ne m'arrête pas à vous le prouver; car je ne veux pas prouver l'existence de Dieu par des effets imaginaires. Vous y penserez vous-même à loisir. Mais je vous conseille plutôt de faire réflexion sur les choses que je viens de dire, et j'espère que vous reconnaîtrez visiblement qu'il y a un Dieu, je veux dire un être dont la volonté est puissance, et puissance infinie, puisqu'elle est capable de créer; que ce Dieu ne se promène pas dans les cieux, pour parler comme les libertins, mais que sa providence s'étend à toutes choses et qu'il agit sans cesse en nous; que c'est même lui qui nous donne les sentiments agréables ou désagréables que nous avons des objets sensibles; et qu'il peut par conséquent nous rendre heureux ou malheureux. Enfin vous connaîtrez Dieu de la manière qui nous est la plus utile pour la morale. Vous tomberez même d'accord que Dieu n'a rien fait qui ne puisse servir à démontrer son existence, quoiqu'il soit plus utile de la démontrer par quelque chose qui se passe en nous.

Une des raisons pourquoi vous avez de la peine à entrer dans mes sentiments, est que vous n'avez peut-être jamais pensé sérieusement aux choses desquelles je vous ai entretenu; car je ne vois pas que mes preuves soient éloignées et difficiles à comprendre. J'en prends à témoin Éraste. Ainsi, afin que dans la suite vous soyez préparé sur les sujets dont nous nous entretiendrons, je crois que nous devons en convenir.

Aristarque. — C'est à vous, Théodore, à régler toutes choses. Vous savez que ma résolution est de ne chercher que les vérités essentielles, et qui peuvent nous rendre plus sages et plus heureux. Je ne vous en dis pas davantage.

Théodore. — Cela étant, Aristarque, voici l'ordre que je crois devoir garder dans nos entretiens; retenez-le bien, afin d'y penser à loisir, et disposez-vous à me faire toutes les objections possibles.

Comme je crois avoir suffisamment démontré qu'il y a un Dieu qui agit sans cesse en nous, et qui peut nous rendre heureux ou malheureux par le plaisir et par la douleur, dont il est seul la cause véritable, je n'en apporterai point d'autres preuves, et je me contenterai de résoudre vos difficultés. Mais je vous prouverai que le dessein de Dieu dans la création de l'homme a été que l'homme le connût et l'aimât; que Dieu n'a conservé l'homme que dans ce même dessein; enfin que ce dessein est si inviolable, que les pécheurs et les damnés mêmes l'exécutent en un sens, et qu'ils cesseront plutôt d'être que de cesser entièrement de connaître et d'aimer Dieu.

Ayant établi pour principe que Dieu agissant toujours pour lui-même, on ne peut être heureux, si l'on résiste à ses volontés, ni malheureux si l'on y obéit, je démon-

trerai de quelle manière Dieu veut être connu et aimé; comment nous pouvons résister à ses ordres, et ce qui est plus étrange, comment nous sommes capables de l'offenser.

Je ferai voir que notre nature est corrompue, que le péché habite en nous, que l'esprit est esclave de la chair. En un mot, j'expliquerai la cause et les effets de la corruption de la nature, et qu'elle a besoin d'un rédempteur; que nos désordres nous éloignent de Dieu et nous rendent ses ennemis, et que nous avons besoin d'un médiateur.

J'expliquerai les qualités que doit avoir notre rédempteur et médiateur pour nous réconcilier avec Dieu, et pour satisfaire à sa justice; que Jésus-Christ les a toutes, et qu'il n'y a que lui qui les ait; quels sont les remèdes qui peuvent guérir l'aveuglement de notre esprit et la malice de notre cœur; qu'ils se trouvent tous dans les préceptes de l'Évangile et dans la grâce de Jésus-Christ. Enfin, je ferai voir qu'il n'y a qu'un Homme-Dieu qui puisse nous réparer, nous réconcilier, nous sauver; qu'il n'y a que le sang de Jésus-Christ qui nous puisse laver; qu'il n'y a que sa grâce qui nous puisse fortifier; qu'il n'y a que ses préceptes qui puissent conduire à cette sagesse et à cette félicité que vous désirez; et que tout ce que nous avons à faire dans cette vie est d'étudier la morale de l'Évangile, d'écouter Jésus-Christ, d'aimer Jésus-Christ, de suivre et d'imiter Jésus-Christ, « qui nous a été donné de Dieu pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur [1]. »

DEUXIÈME ENTRETIEN.

Objections et réponses.

Aristarque. — Qu'il y a longtemps, Théodore, que nous sommes dans l'impatience de vous revoir! Nous eûmes besoin de vous presque dès le moment que vous nous eûtes quittés. Nous n'avons pu nous accorder, Éraste et moi, sur les choses que vous nous dîtes hier; car il m'est venu dans l'esprit des difficultés qui me paraissent insurmontables. Nous n'avons fait que disputer; mais enfin Éraste dit qu'il ne m'entend pas, et qu'il n'a plus rien à me répondre.

Théodore. — Il n'y a que la vérité qui puisse réunir les esprits, et si vous n'êtes pas d'accord, il faut qu'il y ait quelqu'un de vous deux qui ne la consulte pas. J'appréhende fort que vous n'ayez consulté votre imagination au lieu de consulter votre raison, et que vous n'ayez cherché dans tous les recoins de votre mémoire quelque pièce justificative de vos préjugés. N'est-il pas vrai, Aristarque, que vous n'avez guère médité les choses que je vous dis hier, et qu'au lieu de les examiner à la lumière de la vérité vous les avez comparées avec les choses qui vous sont restées de la lecture des anciens? N'apprendrez-vous jamais à penser, et ne comprendrez-vous jamais que vous avez dans vous-même un maître fidèle toujours prêt à vous répondre, si vous l'interrogez avec respect, c'est-à-dire dans le silence de vos passions.

Vous dites que vous avez eu besoin de moi : mais quoi! n'avez-vous point de honte d'avoir recours à un homme pour être éclairé, et ne voyez-vous pas que si je suis capable de vous instruire ce n'est pas que je répande la lumière dans votre esprit; mais c'est que je vous fais rentrer dans vous-même, et que je vous tourne vers la même vérité qui m'éclaire? D'où vient que nous sommes quelquefois de même sentiment, si ce n'est parce que vous rentrez dans vous-même, et que vous entendez celui qui fait les mêmes réponses à tous les hommes? Et d'où vient que vous avez tant disputé avec Éraste, si ce n'est parce que vous avez dit à Éraste des choses que la vérité qu'il consulte ne lui disait pas, et qu'elle ne vous avait jamais dites? Je vous prie donc, Aristarque, ne disputons point; que la vérité préside au milieu de nous, et faites tous vos efforts pour ne me faire que des objections que vous conceviez clairement, et qu'Éraste puisse comprendre.

Aristarque. — J'ai peut-être fait à Éraste des objections dont toute la difficulté venait de l'ignorance où nous sommes de bien des choses; et que n'étant pas fort accoutumé à méditer je lui ai proposé mes anciens préjugés comme de nouvelles vérités qui se présentaient à moi par la force de la méditation. Mais, de bonne foi, je lui ai fait des difficultés qui me paraissent appuyées sur des principes évidents, et qui sont reçus de tous les hommes. Les voici :

Vous nous avez dit qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, et que tous les corps qui nous environnent sont incapables de causer en nous les sentiments que nous en avons. Mais quoi! le soleil n'est-il pas assez éclatant pour être visible? pensez-vous que je me puisse persuader, par des raisons de philosophie, que ce n'est pas le soleil qui m'éclaire après toutes les expériences que j'en ai? Et quand vous m'auriez persuadé que le feu ne répand point la chaleur ou la douleur que je sens à son approche, pensez-vous pouvoir conclure que le soleil ne répand pas la lumière, et dire en général, comme vous faites, que tous les corps qui nous environnent sont incapables de causer en nous les sentiments que nous en avons?

Théodore. — Cessez, Aristarque, cessez de consulter vos sens, si vous voulez entendre les réponses de la vérité. Elle habite dans le plus secret de la raison. Lisez à votre loisir le premier livre de la *Recherche de la Vérité*, si vous voulez être pleinement instruit des erreurs des sens au regard des qualités sensibles; car je ne prétends pas m'arrêter à vous expliquer toutes les difficultés de philosophie qui pourraient vous embarrasser. Il suffit présentement que vous sachiez qu'il y a un Dieu, et qu'il est le seul qui puisse causer en vous le plaisir et la douleur que vous sentez par l'entremise des corps. Vous le croyiez, ce me semble, hier; le croyez-vous aujourd'hui?

Aristarque. — J'en doute par cette raison, que si Dieu causait en moi le plaisir que je sens dans l'usage des choses sensibles, il semble que Dieu me porterait à les aimer et à m'y unir comme à mon bien; car le plaisir est le caractère du bien, c'est un instinct de la nature qui nous porte à aimer ce qui le cause, ou ce qui semble

[1] 1 Cor. ch. 1.

le causer. Cependant la foi m'apprend que Dieu ne veut pas que j'aime les corps. Dieu peut-il m'exciter par le plaisir à m'unir aux choses sensibles, et me défendre en même temps de les aimer? Voilà ma difficulté; jugez-en.

Théodore. — Elle est solide, et il est de la dernière conséquence de la résoudre; car on peut tirer de sa résolution la plupart des véritables principes de la morale. Voici mon système :

Étant composés [1] d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous pouvons aussi reconnaître si une chose nous est bonne ou mauvaise, par deux moyens, par l'usage de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnaître le bien de l'esprit par une connaissance claire et évidente de l'esprit seul; nous pouvons aussi découvrir le bien du corps par un sentiment confus. Je reconnais par l'esprit que la justice est aimable; je m'assure aussi par le goût qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas, car elle est inutile à la perfection du corps : la bonté du fruit ne se connaît pas, car un fruit ne peut être utile à la perfection de l'esprit.

Comme les biens du corps ne méritent pas l'application de l'esprit que Dieu n'a fait que pour lui, et que Dieu ne veut pas que l'on s'occupe de tels biens, il faut que l'esprit les connaisse sans examen et par la preuve courte et incontestable du sentiment. Le pain est propre à la nourriture, et les pierres n'y sont pas propres : la preuve en est convaincante, et le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Si l'esprit ne voyait dans les corps que ce qui est, sans y sentir ce qui n'y est pas, leur usage nous serait très-pénible et très-incommode; car qui s'aviserait d'examiner avec soin quelle serait la nature de toutes les choses qui nous environnent, afin de s'y unir ou de s'en séparer? Qui nous avertirait de nous mettre à table et de nous lever? Qui nous placerait à une juste distance du feu? Et ne serions-nous pas souvent en peine de savoir si nous ne nous brûlons point, au lieu de nous chauffer? Enfin n'arriverait-il pas quelquefois que nous nous donnerions la mort par inadvertance, par chagrin, ou même par curiosité pour apprendre l'anatomie, si peut-être nous ne la savions pas aussi parfaitement que nous le souhaiterions?

Il est donc très-raisonnable que Dieu nous porte au bien du corps, et qu'il nous éloigne du mal par les sentiments prévenants de plaisir et de douleur; car enfin s'il fallait que les hommes examinassent les configurations de quelque fruit, celles de toutes les parties de leurs corps, et les rapports différents qui résultent des unes avec les autres, pour juger si dans la chaleur présente de leur sang et dans mille autres dispositions de leurs corps ce fruit serait bon pour leur nourriture, il est visible que des choses qui sont indignes de l'application de leur esprit en rempliraient entièrement la capacité; et cela même assez inutilement, car ils ne se conserveraient pas longtemps par cette seule voie.

Aristarque. — J'avoue que cette conduite est très-sage et très-digne de son auteur; mais cependant nous sentons du plaisir dans l'usage des choses sensibles : pourquoi donc ne les aimerons-nous pas?

Théodore. — Parce qu'elles ne sont pas aimables. Vous êtes raisonnable, et votre raison ne vous représente point les corps comme votre bien. Si les objets sensibles contenaient en eux ce que vous sentez dans leur usage; s'ils étaient la véritable cause de votre plaisir et de votre douleur, vous pourriez les aimer et les craindre : mais votre raison ne vous le dit pas, comme je vous le prouvai hier. Vous pouvez vous y unir, mais vous ne devez pas les aimer; vous pouvez manger d'un fruit, mais vous ne devez point l'aimer. De même vous devez éviter une épée, vous devez éviter le feu, mais vous ne devez pas craindre ces choses.

Il faut aimer et craindre [1] ce qui est capable de causer le plaisir et la douleur; c'est une notion commune que je ne combats point, mais il faut bien prendre garde à ne pas confondre la véritable cause avec la cause occasionnelle. Je vous le redis encore, il faut aimer et craindre la cause du plaisir et de la douleur, et l'on peut en chercher ou en éviter l'occasion, pourvu cependant qu'on ne le fasse pas contre les ordres exprès de la cause, et que l'on ne la contraigne pas en conséquence de sa première volonté à faire en nous ce qu'en un sens elle ne veut pas y faire. Car il ne faut pas imiter les voluptueux qui font servir Dieu à leur sensualité, et qui l'obligent en conséquence de sa première volonté à les récompenser d'un sentiment de plaisir dans le temps même qu'ils l'offensent; car c'est la plus grande injustice qui se puisse commettre.

Voyez-vous, Aristarque, le bien du corps ne peut être aimé que par instinct, le bien de l'esprit peut et doit être aimé par raison. Le bien du corps ne peut être aimé que par instinct, et d'un amour aveugle, parce que l'esprit ne peut pas même voir clairement que le bien du corps soit un vrai bien; car il ne peut voir clairement ce qui n'est pas. Il ne peut voir clairement que les corps soient au-dessus de lui, qu'ils puissent agir en lui, le punir et le récompenser, le rendre plus heureux et plus parfait. Mais le bien de l'esprit doit être aimé par raison : Dieu veut être aimé d'un amour de choix, d'un amour éclairé, d'un amour méritoire, d'un amour digne de lui et digne de nous. Nous voyons clairement que Dieu est notre bien, qu'il est au-dessus de nous, qu'il peut agir en nous, qu'il peut nous récompenser et nous rendre non-seulement plus heureux, mais encore plus parfaits que nous ne sommes. Cela ne suffit-il pas à un esprit afin qu'il aime Dieu?

Ainsi Dieu ne devait pas, en créant l'homme, se faire aimer de lui par l'instinct du plaisir, il ne devait pas se servir de cette espèce d'artifice, ni faire effort contre la liberté d'une créature raisonnable pour diminuer le mérite de son amour; car le premier homme devait et

[1] Il est tiré du cinquième chapitre du livre I de la *Recherche de la Vérité*. J'ai pris plusieurs choses de ce livre; j'en avertis une fois pour toutes.

[1] *Voyez* le chapitre 8 du livre VI de la *Recherche de la Vérité*.

pouvait adhérer à Dieu sans le secours d'un plaisir prévenant, quoi qu'à présent le plaisir nous soit ordinairement nécessaire pour remédier à l'aveuglement dont le péché nous a frappés, et pour résister à l'effort que la concupiscence fait sans cesse contre la raison.

Je vous le répète encore, Aristarque, afin que vous vous en souveniez, il fallait que le plaisir prévenant, et non pas la lumière de la raison, nous portât au bien du corps, puisque la raison ne peut même se représenter les corps qui nous environnent comme des biens. Mais il ne fallait pas que Dieu se servît du plaisir prévenant comme d'une espèce d'artifice pour se faire aimer du premier homme, puisqu'il suffisait qu'il éclairât sa raison étant le seul et unique bien des esprits.

Aristarque. — Je demeure d'accord que toutes ces choses sont bien pensées; mais il y a encore dans votre système une difficulté qui m'embarrasse : c'est qu'il me semble que vous confondez la concupiscence avec l'institution de la nature, et que faisant Dieu auteur du plaisir que nous sentons dans l'usage des choses sensibles, vous le faites aussi auteur de la concupiscence, puisqu'elle n'est autre chose que ce plaisir, considéré comme faisant effort contre la raison.

Théodore. — Prenez garde, Aristarque, voici l'institution de la nature.

Dieu a fait l'esprit et le corps de l'homme, et il a voulu pour la conservation de son ouvrage que toutes les fois qu'il y aurait dans le corps certains mouvements, il résultât dans l'âme certains sentiments, pourvu que ces mouvements se communiquassent jusqu'à une certaine partie du cerveau que je ne vous déterminerai pas. Mais parce que les volontés de Dieu sont efficaces, il n'est jamais arrivé de mouvements dans cette partie du cerveau de qui ce soit, qu'il n'ait été frappé de quelque sentiment; et parce que ses volontés sont immuables, celle-ci n'a point été changée par le péché du premier homme. Cependant, comme avant le péché, et dans le temps où toutes choses étaient parfaitement bien réglées, il n'était pas juste que le corps détournât l'esprit de penser à ce qu'il voulait, l'homme avait nécessairement ce pouvoir sur son corps, qu'il détachait, pour ainsi dire, la partie principale du cerveau d'avec le reste de son corps, et qu'il empêchait sa communication ordinaire avec les nerfs qui servent au sentiment, toutes les fois qu'il voulait s'appliquer à la vérité où à quelqu'autre chose qu'au bien du corps. Ainsi Adam pouvait d'abord se servir du goût pour discerner les choses qui étaient utiles à la conservation du corps, et continuer ainsi de manger sans goût et sans aucun plaisir, parce que le plaisir qu'il sentait dans l'usage des choses sensibles ne faisait jamais effort contre ses désirs; il l'avertissait seulement avec respect de ce qu'il devait faire pour le bien du corps. Adam pensait donc à ce qu'il voulait; et dans le temps même qu'il dormait, on peut dire que son esprit veillait : car enfin on ne peut pas croire que dans l'état de la justice originelle il y eût un si grand désordre dans le plus admirable des ouvrages de Dieu, que l'esprit fût soumis au corps. Voilà qu'elle est l'institution de la nature. En voici la corruption :

Le premier homme, s'éloignant peu à peu de la présence de Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de quelques plaisirs sensibles, ou des sentiments de sa propre excellence, ou bien de quelques autres idées qui effaçaient, à cause de la limitation de son esprit, le souvenir de son devoir et de sa dépendance, tomba enfin dans la désobéissance au commandement de Dieu; et alors il perdit le pouvoir qu'il avait sur son corps. Car il n'est pas juste que le pécheur domine sur quoi que ce soit, et que Dieu suspende les lois de la communication des mouvements en faveur d'un méchant et d'un rebelle. Voilà la concupiscence; car les mouvements des objets sensibles se communiquant jusqu'au cerveau, et y laissant même des traces profondes, il est nécessaire, selon la première volonté de l'auteur de la nature, qu'il résulte dans l'âme des sentiments et des mouvements qui la portent même malgré elle aux choses sensibles.

Aristarque. — Fort bien; mais pourquoi Dieu continue-t-il de vouloir que les traces du cerveau et les agitations des esprits animaux soient accompagnées des sentiments et des mouvements sensibles, puisque cela nous empêche présentement de l'aimer et de nous appliquer à la vérité pour laquelle nous sommes faits?

Théodore. — Mais pourquoi voulez-vous, Aristarque, que la volonté de Dieu dépende de celle du premier homme? Vous avez vu que l'institution de la nature est admirablement bien réglée; et vous voulez que cette institution change à cause de la mutabilité de la volonté d'Adam. Ne savez-vous pas que l'inconstance de la volonté est une marque de la petitesse de l'intelligence, et que Dieu est incapable de repentir? Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; et parce que sa volonté est efficace, il le fait. Dieu aime mieux servir pour quelque temps à l'injustice des hommes, et même les récompenser par le plaisir qu'ils sentent dans leurs débauches, que de changer l'ordre des choses qu'il a très-sagement établi. Et les hommes sont si indignes de Dieu après la rébellion de leur père, qu'il est juste en un sens que Dieu les repousse incessamment de lui, et qu'il leur donne une espèce de récompense lorsqu'ils s'en éloignent; mais une récompense qui ne dure pas, une récompense trompeuse, une récompense de péché qui engraisse la victime pour le sacrifice, et qui prépare les pécheurs pour le jour du Seigneur, pour ce jour auquel le Juge et le Sauveur du monde précipitera les impies dans le feu qui brûlera éternellement en l'honneur de la justice divine, comme il élèvera avec lui les élus dans une gloire qui honorera éternellement la bonté et la miséricorde de son Père.

Il ne fallait donc pas, Aristarque, que la volonté de Dieu, qui fait et qui règle si sagement toutes choses, dépendît de celle du premier homme. Il fallait que cette volonté subsistât, et que celui dont la sagesse n'a point de bornes rétablît d'une manière digne de lui l'ordre des choses que le libre arbitre avait renversé. Il l'a fait, Aristarque, par la seconde volonté qui fait l'ordre de la grâce, par le grand dessein de l'Incarnation de son fils, par ce grand ouvrage de miséricorde qui est au-dessus

de tous ses autres ouvrages, et qui lui rend infiniment plus d'honneur que toute cette économie de la nature que l'on admire avec tant de raison et qui représente si vivement la sagesse infinie de son auteur.

Eraste. — Permettez-moi, Théodore, de vous proposer la difficulté la plus grande que j'aie sur toutes les choses que vous venez de nous dire. Dieu est infiniment sage, il a prévu éternellement toutes les suites qu'aurait l'ordre des choses qu'il devait établir; il a prévu le péché du premier homme, avant que le premier homme fût formé : pourquoi l'a-t-il fait, ou pourquoi l'a-t-il fait libre, ou pourquoi ne l'a-t-il pas attaché à son devoir par des plaisirs prévenants; enfin pourquoi a-t-il établi un ordre qui devait se renverser, et une nature qui devait se corrompre? Il a remédié, je le veux, de la manière la plus sage qui se puisse, à la corruption de la nature; mais n'y aurait-il pas eu plus de sagesse d'en faire une incapable de corruption? Je vous prie de me dire si ces choses ne peuvent point faire douter raisonnablement qu'il y ait une intelligence infinie qui règle tout.

Théodore. — Mais quand je ne vous répondrais pas, Eraste, que pourriez-vous directement conclure de mon silence? Que je ne saurais pas les desseins de Dieu, et rien davantage. Je vous ai démontré évidemment, en ne raisonnant que sur des idées claires, qu'il y a un Dieu; croyez ce que vous avez vu, et ne vous aveuglez pas volontairement en opposant à la lumière de la vérité des objections qui ne peuvent naître que des ténèbres et de l'obscurité de notre esprit. Quand on voit évidemment une chose, il ne faut pas cesser de la croire aussitôt qu'on nous propose une difficulté que nous ne pouvons résoudre.

Cependant, Eraste, quoique je ne me flatte pas de savoir les desseins de Dieu, je tâcherai de vous satisfaire en peu de paroles; car je ne veux pas m'engager à vous dire tout ce que l'on peut penser sur cette matière.

Dieu a fait l'homme parce qu'il l'a voulu, et il l'a voulu parce que l'homme est meilleur que le néant, et qu'il est plus capable que le néant de l'honorer.

Dieu a fait l'homme libre, parce que Dieu a fait l'homme pour aimer le bien; mais l'homme ne pouvant aimer que ce qu'il voit, si Dieu ne l'avait pas fait libre, ou si Dieu le portait infailliblement et nécessairement vers tout ce qui a l'apparence du bien, ou vers tout ce que l'homme sujet à l'erreur peut considérer comme un bien, on peut dire que Dieu serait la cause du péché et des mouvements déréglés de la volonté.

Dieu a fait l'homme libre et l'a laissé à lui-même sans le déterminer par aucun plaisir prévenant, parce que Dieu veut être aimé par raison puisque nous sommes raisonnables; il veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour digne de lui et digne de nous, d'un amour méritoire et qu'il puisse récompenser, pour d'autres raisons que j'ai déjà dites. Il a bien prévu que l'homme cesserait de l'aimer, il est vrai, mais il en tire sa gloire. La honte du libre arbitre rend honneur à Dieu en toutes manières, et l'homme ne pouvant se fier sur ses propres forces, se sent obligé par justice à rendre à Dieu toute la gloire de ses actions.

Mais enfin que savez-vous si le premier et le principal dessein de Dieu dans la création de l'homme n'est pas l'Incarnation de son fils? Peut-être, Eraste, que l'ordre de la nature ne sert que d'occasion à celui de la grâce, et que Dieu n'aurait point fait l'homme, si la chute de l'homme n'avait donné lieu à sa réparation. Je veux bien que si l'homme n'avait point péché le Verbe ne se serait point incarné; mais n'est-il pas certain que l'obéissance et le sacrifice du Verbe incarné a plu davantage à celui qui ordonne toutes choses selon son plaisir, que la rébellion de l'homme ne lui a déplu? N'est-il pas raisonnable de croire que Dieu a tout fait pour son fils, puisqu'il a tout fait par son fils, et que sa principale vue dans la disposition de son ouvrage a été d'établir son fils le chef de son Eglise et le souverain Seigneur de toutes ses créatures. « O certè necessarium Adæ peccatum... O felix culpa « quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. »

Prenez garde à ceci, Eraste, Dieu agit pour sa gloire; et le principal de ses desseins est celui dont il en tire davantage. Mais ne tire-t-il pas plus de gloire de son fils que de tout le reste de ses ouvrages? Il a dans son fils un adorateur, un sacrificateur, une victime dont la dignité est infinie; car son fils est un Dieu qui l'adore, c'est un Dieu qui lui obéit, c'est un Dieu qui meurt pour honorer sa sainteté et sa justice. Mais, supposé même que le monde n'ait point de bornes, quel honneur en reviendrait-il à son auteur? Supposé que tous les esprits soient incessamment occupés à louer celui qui leur donne l'être, quel proportion y a-t-il entre les créatures et le créateur, entre les louanges des esprits bienheureux et la grandeur infinie de Dieu, si ce n'est que les louanges des saints reçoivent une espèce de grandeur et de dignité en Jésus-Christ, par qui, comme chante l'Église, les anges louent la majesté divine, les dominations l'adorent, etc.; car l'Église sait bien que ce n'est que par Jésus-Christ que l'on peut rendre à Dieu un honneur digne de lui.

Vous voyez donc, Eraste, qu'encore que Dieu ait prévu la chute de l'homme il n'a pas dû changer de dessein, puisque cette chute a été l'occasion de ce grand ouvrage si digne de la grandeur et de la miséricorde de Dieu, et si admirable en toutes manières.

Cependant, Eraste, quand tout ce que je viens de vous dire ne serait pas certain, vous ne devez pas facilement croire que Dieu a dû changer de dessein à cause qu'il a prévu le péché du premier homme et le désordre de la nature. Pensez-vous, Eraste, que si Dieu ne faisait qu'un homme il en fît un monstre, je veux dire qu'il le fît avec deux têtes, dont l'une ne lui servirait de rien, et ne ferait que de l'embarrasser, ou avec un bras de nul usage qui sortirait du milieu de son front et qui flotterait incessamment sur son visage? Pensez-vous qu'une semblable créature serait un ouvrage digne d'une intelligence infiniment sage et infiniment puissante? Cependant il y a des monstres, et je ne crois pas que ces petits dérèglements de la nature doivent diminuer l'estime que vous avez de son auteur, non-seulement parce que ces monstres, tout imparfaits qu'ils soient en eux-mêmes, ne rendent point le monde imparfait; mais

principalement parce que ces monstres sont des suites de la communication qui est entre l'imagination de la mère et le fruit qu'elle porte dans son sein, et que cette communication est très-sagement établie pour la formation ou pour l'accroissement de l'enfant.

Dieu avait bien prévu que cette communication causerait quelquefois du désordre; mais voyant que son utilité serait infiniment plus grande pour l'accomplissement de son ouvrage que ce petit désordre, il n'a pas dû changer de dessein. Il est vrai que Dieu pouvait y remédier en établissant pour ces rencontres particulières quelques nouvelles lois du mouvement; mais Dieu ne multiplie pas ainsi ses volontés. Il est de sa grandeur et de sa sagesse d'agir toujours par les voies les plus simples, et de n'employer qu'un très-petit nombre de lois naturelles pour produire un très-grand nombre d'ouvrages admirables.

Et je ne crois pas qu'on doive toujours penser que Dieu ait d'autres voies de produire son ouvrage aussi simples et aussi parfaites que celles dont il s'est servi, par lesquelles il pourrait le faire plus parfait qu'il n'est, et tel que nous voudrions qu'il fût; cela n'est peut-être pas vrai. Dieu agit apparemment de la manière la plus digne de lui qui se puisse, je veux dire que son ouvrage est autant parfait qu'il peut être par rapport aux voies dont il se sert pour le produire; et si nous pensons y découvrir des défauts, outre que nous nous trompons souvent, cela peut venir de la simplicité des moyens dont il s'est servi pour le former, et de la liaison que tous les corps ont les uns avec les autres.

Penseriez-vous, Eraste, que Dieu, tout sage et tout puissant qu'il est, ne pût entièrement remplir de petites boules le moindre espace que nous puissions déterminer? Cependant, si vous y faites réflexion, vous reconnaîtrez bientôt que cela n'est pas possible, et que les boules qui se touchent laissant un espace triangulaire, il faut pour l'emplir autre chose que des boules: mais d'où vient cette impossibilité? Ce n'est pas du défaut de sagesse ou de puissance du côté de la cause; c'est du rapport que les corps ont les uns avec les autres. Il y a un tel enchaînement dans toutes les parties qui composent le monde, qu'on a quelque sujet de penser qu'il y a peut-être contradiction que l'homme soit plus parfait qu'il n'est par rapport aux corps qui l'environnent, et qu'il n'est peut-être pas possible qu'il ait des ailes et qu'il soit en même temps aussi bien composé qu'il est par rapport aux besoins de la vie présente.

Ainsi, Eraste, comme vous ne devez pas penser que Dieu a dû abandonner le dessein qu'il a eu de former des hommes par la génération ordinaire, à cause que les hommes semblent n'être pas parfaits, et que par cette voie il s'engendre quelquefois des monstres, vous ne devez pas aussi vous imaginer que Dieu, ayant prévu le péché de l'homme, a dû prendre un autre dessein; quand même il n'aurait point réparé le désordre de la nature par une voie aussi digne de sa sagesse qu'est l'incarnation de son fils.

Eraste. — J'avoue, Théodore, que ce que vous dites est très-raisonnable, et que ceux-là manquent de force et fermeté d'esprit, qui abandonnent des vérités évidentes, lorsqu'on leur propose des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre, quoique ces difficultés n'aient point d'autre fondement que l'ignorance et la faiblesse de l'esprit humain. Et cela me persuade que la plupart de ceux qu'on appelle dans le monde esprits-forts, tels que sont quelques-uns de ceux qui se sont trouvés ici ces jours passés, n'ont pas tant de force d'esprit qu'Aristarque se l'imagine.

Théodore. — Vous ne vous trompez pas, Éraste; ces esprits-forts sont ordinairement de petits esprits qui ont plus d'orgueil que de lumière. Comme ils ont l'esprit petit, ils n'embrassent et ne retiennent pas facilement les preuves des vérités même les plus communes, et leur orgueil leur fait décider des questions qu'il est absolument impossible de résoudre. Prenez bien garde à ne vous pas épouvanter avec eux des petites difficultés qu'ils se font contre l'existence de Dieu et contre l'immortalité de l'âme, et ne vous laissez jamais étourdir par l'air et par la manière de leurs décisions téméraires. Écoutez la raison, et suivez sa lumière; mais n'obéissez jamais à l'effort sensible que l'imagination des autres fait sur votre esprit. M'entendez-vous bien, Éraste?

Éraste. — Fort bien: vous ne voulez pas que je pense et que je vive par opinion, mais que je pense et que je vive par raison, et que j'évite avec soin la contagion des esprits, qui se communique par les manières de ceux qui nous parlent. Je le fais autant que je puis, et je ne crains pas que nos prétendus esprits-forts m'ébranlent par toutes les choses qu'ils peuvent dire contre les preuves de l'existence de Dieu que vous nous avez expliquées.

Théodore. — Et vous, Aristarque, êtes-vous pleinement convaincu qu'il y a une cause supérieure à vous, infiniment sage et infiniment puissante? N'avez-vous plus de doute raisonnable à me proposer? Je sais bien que vous n'êtes pas délivré de l'épouvante que vos héros vous ont inspirée, et que vous êtes toujours agité par quelques idées et par quelques sentiments confus, qui troubleront longtemps votre imagination pour justifier les raisonnements de vos esprits-forts; mais votre raison est-elle éclairée? La lumière qui s'y répand à proportion que vous êtes attentif à mes paroles, est-ce une lumière pure qui persuade par évidence? N'y a-t-il point quelque éclat éblouissant qui vous convainque par impression? Car, comme je suis pénétré de ce que je vous dis, j'appréhende que l'air et la manière dont je vous parle ne fasse effort sur votre esprit, et qu'au lieu de consulter la vérité intérieure, vous ne sortiez hors de vous-même pour m'écouter, et qu'il ne vous arrive ainsi d'être persuadé, lorsque je vous parle, et de douter aussitôt que je ne vous parlerai plus.

Aristarque. — Vous m'avez dit plusieurs choses qui m'ont paru solides; mais je n'en demeure pas d'accord, parce que je n'y ai pas assez pensé. J'y penserai, et.....

Théodore. — Fort bien, Aristarque; mais prenez garde qu'afin que la démonstration de l'existence de Dieu subsiste, il n'est point nécessaire que toutes les choses que je viens de vous dire soient incontestables. Je les ai expliquées trop légèrement pour prétendre que vous n'y

trouviez point de difficulté, et je ne devais pas m'y étendre davantage, parce que ne vous les disant que pour répondre à vos objections je n'étais point obligé d'en établir la certitude, mais seulement d'en montrer la possibilité. Je vous en convaincrai pleinement dans la suite. Cependant, si vous êtes bien persuadé de leur possibilité, vous devez croire que votre objection ne détruit point les preuves que j'ai apportées pour l'existence d'un être infiniment sage et infiniment puissant.

Aristarque. — Quand je pense à toutes les choses que vous nous dites hier, je ne puis douter de l'existence de Dieu. Mais quand je fais réflexion qu'il y a d'habiles gens qui en doutent, et que M. *** et plusieurs autres personnes très-savantes et très-spirituelles m'ont assuré qu'ils avaient besoin de foi pour le croire, il me reste quelque appréhension que vos preuves ne soient point certaines. Je consulterai M. *** pour savoir ce qu'il en pense.

Théodore. — Vous consulterez le Dieu d'Accaron au lieu de consulter le Dieu d'Israël. N'êtes-vous pas content des réponses claires et évidentes que la vérité intérieure vous rend? Pourquoi consulter encore ce misérable ami? Il vous a troublé, il vous troublera de nouveau. Son air est contagieux, son imagination est dominante, et si vous n'y prenez garde...

Aristarque. — J'y prendrai garde, et il me semble que je le convertirai.

Théodore. — Vous le convertirez, Aristarque? Je le souhaite. Mais pensez-vous que Dieu lui parle comme à vous? ou plutôt pensez-vous qu'il rentre comme vous dans lui-même pour l'écouter? Il y a si longtemps qu'il se bouche les oreilles qu'il en est devenu sourd; vous parlerez à ses oreilles, mais vous ne parlerez pas à son esprit. Ne savez-vous pas qu'il tient à trop de choses, et que ses passions, dont il suit aveuglément les mouvements, l'ont rendu esclave de tout ce qui l'environne? Cet air du grand monde et ce désir de passer pour esprit fort, sa manière insolente et cavalière de parler des choses de la religion ne vous marque-t-elle pas assez qu'il reçoit sans cesse les inspirations secrettes de l'esprit d'orgueil? Dans le temps que vous lui parlerez, il se rira de votre simplicité, il vous éblouira par un langage d'imagination, et vous aurez la confusion de vous voir abattu à ses pieds, et la vérité traitée indignement par ce petit troupeau qui lui applaudit sans cesse.

Si vous êtes résolu, Aristarque, de tenter sa conversion, je vous conseille de le prendre seul, de lui parler sans émotion, de l'interroger sans cesse comme ayant besoin de sa lumière, et de le faire insensiblement rentrer dans lui-même, afin qu'il puisse écouter la vérité sans que ses passions s'y opposent. Lorsqu'on veut convaincre les hommes, il faut toujours dédommager leur amour-propre et les instruire en sorte qu'ils s'imaginent nous régenter. Il faut prendre l'air de disciple, et les interroger avec adresse et avec simplicité, afin que, se plaisant à nous instruire, ils rentrent dans eux-mêmes pour recevoir les réponses que nous leur demandons. Mais lorsque nous avons reçu d'eux-mêmes les réponses qu'ils se sont efforcés de nous trouver, il faut les leur représenter à tous moments; car n'ayant cherché ces réponses que pour nous, ils n'y pensent plus dès qu'ils s'en sont déchargés.

La vérité est un meuble fort inutile pour la plupart des hommes: elle ne fait que les embarrasser. Mais lorsqu'elle est de leur invention, et que par ce titre elle leur appartient, l'amour-propre la souffre volontiers; et ils y trouvent je ne sais quel agrément qui les gagne malgré l'incommodité qu'ils en reçoivent. Ainsi, lorsque vous aurez reçu quelque bonne réponse de plusieurs interrogations que vous aurez faites à votre ami, vous pourrez vous en servir pour le convaincre, il ne la désavouera pas si vous ne l'irritez; et peut-être que son amour-propre trahissant heureusement ses passions endormies, il se réjouira à la vue d'une lumière qu'il ne pouvait souffrir quelque temps auparavant.

Aristarque. — Je vous remercie, Théodore, de ces avis; j'en profiterai assurément, et l'impatience qui s'excite en moi par l'espérance de rendre service à mon ami m'oblige de rompre notre entretien : il faut que je me satisfasse.

Théodore. — Je loue votre zèle et la sincérité de votre amitié. Courage, Aristarque, je souhaite que vous reveniez content... Pour vous, Éraste, ayez soin de repasser dans votre esprit les choses que nous avons dites, et de vous en entretenir avec Aristarque dès qu'il sera de retour.

TROISIEME ENTRETIEN.

De l'ordre de la nature dans la création de l'homme.

Théodore. — Hé bien, Aristarque, vous avez converti votre homme; Éraste vient de me faire le narré de l'entretien que vous avez eu avec lui. Je sais même qu'il veut être votre disciple, et qu'il souhaite que vous lui rendiez compte de la suite de nos conversations. Appliquez-vous donc, s'il vous plaît, par l'amitié que vous avez pour lui, afin que vous puissiez lui démontrer toutes choses avec quelque exactitude.

Aristarque. — Vous me prenez par mon faible, car je suis extrêmement sensible à l'amitié, et il me semble que j'ai une double ardeur de connaître la vérité dans le dessein que j'ai de la communiquer à mon ami. Continuons donc, je vous prie; je suis persuadé qu'il y a un Dieu, je veux dire un être infiniment parfait, dont la sagesse et la puissance n'ont point de bornes, et dont la Providence s'étend non-seulement jusqu'à nous, mais jusqu'aux atômes de la matière. Je me souviens de vos preuves, et je suis convaincu.

Théodore. — Je ne puis rien démontrer de la véritable religion ni de la véritable morale que je ne connaisse les fins de Dieu, non pas toutes, Aristarque, mais seulement celles qu'il a dans la création et dans la conservation de notre être.

Aristarque. — Ah! Théodore, cherchez quelqu'autre principe : mon ami est cartésien, il rejette entièrement de sa philosophie la recherche des causes finales; et quoiqu'il soit convaincu présentement qu'il y a un Dieu, il

ne manquera pas de me dire que nous ne devons point tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils.

Théodore. — Votre ami ne vous dira pas cela, s'il est bon cartésien. La connaissance des causes finales est assez inutile pour la physique, ainsi que Descartes le prétend; mais elle est absolument nécessaire pour la religion. Pouvez-vous obéir à Dieu, si vous ne connaissez pas ses volontés? Et pensez-vous lui plaire et qu'il vous rende heureux, si vous ne lui obéissez? Vous vous imaginez peut-être qu'on ne peut rien connaître par la raison, du dessein de Dieu sur les hommes; mais vous vous trompez. Ne pensez pas trop à votre ami, pensez à ce que je vais vous dire.

Vous êtes persuadé que Dieu est sage, et vous lui attribuez toutes les perfections dont vous avez quelque idée. Dieu aime donc davantage ce qui est le plus aimable? il s'aime donc plus que toutes choses? il est donc à lui-même la fin de toutes ses actions? Dieu est donc la fin de la création et de la conservation de notre être? La faculté que nous avons de connaître, c'est-à-dire notre esprit, celle que nous avons d'aimer, ou notre volonté, sont donc faites et sont conservées pour connaître et pour aimer Dieu, supposé, comme vous n'en doutez pas, qu'elles aient été faites pour connaître et pour aimer. Trouvez-vous quelque obscurité dans ces choses? Prenez-y garde, c'est là le principe de tout ce que nous dirons dans la suite.

Aristarque. — Cela me paraît aussi évident que les principes les plus certains de la physique.

Théodore. — Cela l'est même davantage: la communication des mouvements est certaine, l'expérience nous l'apprend; cependant cette communication des mouvements pourrait n'être pas, elle cessera apparemment après la résurrection, afin que nos corps soient incorruptibles. Mais Dieu ne cessera jamais de vouloir que nous le connaissions et que nous l'aimions. Or, puisque cela vous paraît évident, comment se peut-il faire qu'il y ait des hommes qui ne connaissent et qui n'aiment point Dieu, puisque Dieu ne les conserve que pour le connaître et que pour l'aimer? Pensez-vous que l'on puisse résister à Dieu, et que Dieu ait quelque amour pour des esprits qui n'ont aucune connaissance de lui, ni aucun amour pour lui? Pensez-vous que Dieu les conserve, et ne savez-vous pas que si Dieu cesse de les aimer, ils ne seront plus?

Aristarque. — Je commence à douter de votre principe, car vous en tirez de fâcheuses conséquences.

Théodore. — Cela est étrange, Aristarque, que vous puissiez douter des choses dont vous avez évidence. Ne retiendrez-vous jamais qu'il faut préférer la lumière aux ténèbres, et qu'il ne faut point abandonner des vérités claires à cause de la difficulté que l'on trouve à éclaircir des objections obscures? Accoutumez-vous à discerner le vrai du vraisemblable; et prenez garde que ce que je viens de vous objecter est vrai en un sens et faux en l'autre; car il n'y a point d'homme qui ne connaisse et qui n'aime Dieu en un sens. Vous le verrez dans la suite.

Ainsi, arrêtez-vous ferme à cette vérité: que Dieu n'a fait et ne conserve les esprits que pour le connaître et que pour l'aimer; et cette vérité supposée, puisqu'elle est évidente, tâchez de découvrir comment on peut concevoir que tous les esprits connaissent et aiment Dieu; car cela est de la dernière conséquence. J'interroge Éraste pour vous conduire insensiblement à cette vérité.

Pensez-vous, Éraste, que les esprits puissent voir les corps? ou plutôt pensez-vous que ce monde matériel et sensible puisse être l'objet immédiat de l'esprit? Pensez-vous que les corps puissent agir dans l'esprit, se rendre visibles à l'esprit, éclairer l'esprit?

Éraste. — Je ne le pense pas.

Théodore. — Que voyez-vous donc immédiatement lorsque vous voyez le monde matériel et sensible?

Éraste. — Je vois, pour ainsi dire, le monde intelligible.

Théodore. — Quoi! lorsque vous regardez les étoiles vous ne voyez pas les étoiles?

Éraste. — Lorsque je regarde les étoiles, je vois les étoiles; lorsque je regarde les étoiles du monde matériel, je vois les étoiles du monde intelligible, et je juge que ces étoiles matérielles sont semblables à celles du monde intelligible que je vois. Car le soleil que je vois est tantôt grand et tantôt petit, et il n'est jamais plus grand qu'un cercle intelligible de deux ou trois pieds de diamètre: mais le soleil matériel est toujours le même; il est, selon le sentiment de quelques astronomes, environ trente mille fois plus grand que la terre, ce n'est donc pas celui-là que je vois dans le temps que je le regarde.

Théodore. — Mais, Éraste, où est ce monde intelligible que vous voyez? pensez-vous le renfermer dans vous-même? pensez-vous que votre âme comprenne d'une manière intelligible tous les êtres que Dieu peut faire et qu'elle peut voir? Votre âme, dont les bornes sont si étroites, dont les perfections sont finies, qui certainement ne renferme pas toutes choses, peut-elle, en se considérant voir toutes choses?

Éraste. — Je ne le pense pas, mais je n'oserais vous dire mon sentiment; je m'imagine qu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, et que nous voyons en Dieu tout ce que nous voyons.

Théodore. — Mais, Éraste, pourquoi n'osez-vous dire tout haut ce que vous en pensez? Y a-t-il du danger ou de l'extravagance de dire que Dieu seul est notre lumière, qu'il est seul la perfection et la nourriture de l'esprit, et que nous dépendons de lui en toutes manières, non-seulement pour devenir plus heureux, mais encore plus éclairés et plus parfaits?

Éraste. — J'appréhende qu'Aristarque ne m'appelle visionnaire, si je dis que je vois toutes choses en Dieu, comme si j'assurais qu'on peut voir Dieu dès cette vie, à cause que tout ce qui est en Dieu est Dieu même.

Théodore. — Il y a différence entre voir l'essence de Dieu et voir l'essence des choses en Dieu; car, encore qu'on ne voie que Dieu lorsqu'on voit l'essence des choses en Dieu, on ne voit Dieu que par rapport aux créatures, on ne voit les perfections de Dieu qu'en tant qu'elles représentent autre chose que Dieu; de sorte que quoique l'on voie Dieu, et que l'on ne puisse rien voir que lui,

puisque Dieu ne conserve les esprits que pour lui, on peut dire en un sens que l'on ne voit que les créatures. Car encore que Dieu ne voie que lui, il est certain qu'il voit les créatures lorsqu'il voit ce qui est en lui-même qui les représente : de même quoique nous ne voyions Dieu que d'une vue immédiate et directe, nous voyons en Dieu ce qui les représente ; car pour les créatures en elles-mêmes, elles sont invisibles.

Oui, Éraste, il n'y a point de créature corporelle ni spirituelle qui puisse agir immédiatement dans l'âme et se faire voir à elle. Tout ce que nous voyons, Dieu nous le montre, mais il nous le montre dans sa substance; car il n'y a que la substance divine qui puisse nous donner la vie, nous éclairer et nous rendre heureux. Nous sommes faits pour être nourris de cette substance, et pour vivre d'elle; et si l'esprit a quelque vie, je veux dire, s'il a quelque connaissance (car la connaissance de la vérité est la vie de l'âme) il la reçoit de cette substance et dans cette substance.

Prenez garde, Éraste, tout ce que Dieu a fait, il l'a fait à son image ou selon son image; il a fait les animaux, les plantes, les insectes même selon l'image ou selon l'idée vivante qu'il en a. Car il a fait toutes choses par son Fils, par son Verbe, selon cette sagesse incréée dans laquelle toutes choses vivent; mais il n'a pas fait seulement l'homme selon son image ou selon sa sagesse, il l'a fait pour sa sagesse, pour contempler cette vérité éternelle qui renferme les idées de toutes choses.

Un impertinent philosophe [1] trouvait ce défaut dans la religion des Chrétiens qu'ils mangeaient celui qu'ils adoraient, condamnant la communion que nous avons au corps et au sang de Jésus-Christ, que nous recevons après l'avoir adoré. Il ne savait pas que la sagesse du Père, le Verbe qui éclaire et qui nourrit l'esprit, voulait nous apprendre d'une manière sensible et par la manducation réelle de son corps qu'il est réellement notre vie et notre nourriture, et qu'il a fait notre esprit pour le connaître et pour l'aimer; car notre esprit ne doit aimer que ce qui le nourrit, que ce qui lui donne la vie, que ce qui le rend plus parfait, que ce qui est au-dessus de lui, puisqu'il n'y a que cela qui puisse être son vrai bien.

S'il est certain que la faculté que nous avons de penser vient de Dieu, il est certain qu'elle est faite pour Dieu, puisque Dieu n'agit que pour lui, comme Aristarque en convient. Mais si nous ne voyons les choses en Dieu, comment peut-on dire que Dieu ne nous a faits et ne nous conserve que pour lui ? car enfin si l'objet immédiat de nos connaissances sont des corps, notre esprit est en partie fait pour les voir. En quel sens peut-on dire aussi que Dieu ne conserve l'esprit des démons et des damnés que pour lui, si l'esprit de ces malheureux ne voit Dieu en quelque manière ! Ils sont morts, direz-vous; et cela est vrai en un sens, mais ils connaissent peut-être quelque vérité, et si la connaissance de la vérité est la vie de l'âme, ils ne sont pas entièrement morts, ils ne sont pas anéantis, ils ont encore quelque union avec la sagesse éternelle dont la lumière pénètre jusque dans les abîmes. Ils se nourrissent du Verbe s'ils ont encore quelque vie, parce que c'est lui seul qui est la vie : mais ils n'en sont pas plus heureux, car ils voudraient être morts. Ils ne se nourrissent qu'avec dégoût d'une vérité qu'ils n'aiment pas; ils cherchent les ténèbres; ils souhaitent le néant; et que ce reste d'union avec Dieu qui les éclaire et qui les soutient se rompe et se dissipe pour jamais.

ARISTARQUE. — Que nous dites-vous là, Théodore ! que l'esprit ne voit que Dieu ? Quoi ! nous voyons l'erreur dans Dieu ? les philosophes voient en Dieu toutes leurs chimères ? Et le père du mensonge reçoit de Dieu.....

THÉODORE. — Prenez garde, Aristarque, l'erreur ne se voit pas; elle n'est ni visible, ni intelligible. La vérité est un rapport qui est, et ce qui est peut être vu. Il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4; et ce rapport peut être vu, parce qu'il est. Il y a un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 5; et ce rapport d'inégalité peut être vu, parce qu'il est. Ainsi, la vérité est visible ou intelligible; mais l'erreur ne l'est pas. On ne peut voir que 2 fois 2 soient 5, ou un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 5; car ce rapport d'égalité n'est point. On ne peut voir que 2 fois 2 ne soient pas 4, ni un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 4, car ce rapport d'inégalité n'est point. Ainsi, quand on se trompe, on ne voit pas les rapports que l'on juge librement et faussement que l'on voit. Quand un homme se trompe, il voit bien les choses en Dieu, quoique d'une manière imparfaite; mais pour les rapports entre les choses, il ne les voit pas; car ces choses sont, et ces rapports là ne sont point. Je ne m'arrête pas à vous expliquer la cause de nos erreurs, et les différentes manières dont on y tombe; cela a déjà été fait.

ÉRASTE. — J'avoue, Théodore, que nous voyons en Dieu les vérités éternelles, et les règles immuables de la morale. Un esprit fini et changeant ne peut voir dans lui-même l'éternité de ces vérités et l'immutabilité de ces lois, il les voit en Dieu. Mais il ne peut voir en Dieu des vérités passagères et des choses corruptibles, puisqu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit immuable et incorruptible.

THÉODORE. — Cependant, Éraste, Dieu voit tous les changements qui arrivent dans le monde, et il ne les voit que dans lui-même; il voit donc en lui-même toutes les choses qui sont sujettes au changement et à la corruption, quoiqu'il n'y ait rien dans lui qui ne soit parfaitement immuable et incorruptible. Mais voici comment tout cela se peut expliquer.

Dieu a dans lui-même l'idée, par exemple, de l'étendue, puisqu'il la voit et qu'il l'a faite; et cette idée est incorruptible. Il a voulu qu'il y eût des êtres étendus, et ces êtres ont été produits. Il a aussi voulu que ces parties étendues fussent agitées sans cesse et qu'elles se communicassent mutuellement leurs mouvements. Or, cette communication de mouvements que Dieu ne peut ignorer, puisqu'il ne peut ignorer ses volontés qui en sont la cause, est l'origine de la mutabilité, de la corruption et de la génération des différents corps; ainsi Dieu voit en lui-même la corruption de toutes choses,

[1] Averroès.

quoiqu'il soit incorruptible. Car s'il voit dans sa sagesse les idées incorruptibles, il voit dans ses volontés toutes les choses corruptibles, puisqu'il n'arrive rien qu'il ne fasse.

Voici donc comment nous voyons en Dieu ces mêmes choses. Nous voyons toutes les idées et les vérités immuables en Dieu. Pour ce qui est des vérités passagères, nous ne les connaissons pas dans la volonté de Dieu comme Dieu même, car sa volonté nous est inconnue, mais nous les connaissons par le sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu, et j'ai en moi le sentiment de lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé et d'actuellement existant : mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qui certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant, et qu'il voit dans l'idée qu'il a de mon âme que je suis capable de sentiment.

Ainsi, dans toutes les connaissances sensibles que nous avons des choses corruptibles, il y a idée pure et sentiment; l'idée est dans Dieu, le sentiment est dans nous, mais venant de Dieu. C'est l'idée qui représente l'essence de la chose, et le sentiment fait seulement croire qu'elle est existante, puisqu'il nous porte à croire que c'est elle qui le cause en nous, à cause que cette chose est pour lors présente à notre esprit, et non pas la volonté de Dieu, laquelle seule cause en nous ce sentiment.

Aristarque. — Je veux bien, Théodore, que Dieu puisse nous éclairer et nous montrer dans lui-même toutes les idées que nous avons des choses. Mais pourquoi recourir à Dieu? réfutez au moins les sentiments des philosophes sur ce sujet, afin que je puisse mieux convaincre mon ami; il sera sans doute entêté de quelque sentiment différent du vôtre.

Théodore. — Cela a déjà été fait par l'auteur de la *Recherche de la Vérité*. Mais si votre ami trouve à redire que j'aie recours à Dieu pour expliquer certaines choses, vous lui direz que les effets naturels sont de deux sortes: qu'il y en a de particuliers, et qu'il y en a de généraux; que pour expliquer les particuliers, il est ridicule de recourir à la cause générale; mais que pour expliquer les effets généraux, on se trompe de chercher quelque cause particulière.

Si l'on me demande, par exemple, d'où vient qu'un linge se sèche lorsqu'on l'expose au feu, je ne serai pas philosophe, si je réponds que Dieu le veut; car on sait assez que tout ce qui se fait se fait parce que Dieu le veut : on ne demande pas la cause générale, mais la cause particulière d'un effet particulier. Je dois donc dire que les petites parties du feu ou du bois agité venant à heurter contre le linge communiquent leur mouvement aux parties de l'eau qui y sont, et les détachent du linge; et alors j'aurai donné la cause particulière d'un effet particulier.

Mais si l'on me demandait d'où vient que les parties du bois agitent celles de l'eau, ou que les corps communiquent leur mouvement à ceux qu'ils rencontrent, je ne serais pas philosophe, si je cherchais quelque cause particulière de cet effet général; je dois recourir à la cause générale, qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières.

Or, on reconnaît que l'effet est général, et il faut par conséquent recourir à la cause générale, lorsque cet effet n'a point de liaison nécessaire avec ce qui semble en être la cause, comme il arrive dans la communication du mouvement; car l'esprit ne voit point de nécessité qu'un corps qui en choque un autre le pousse, puisque ce corps peut rejaillir.

Si donc votre ami prétend vous expliquer la nature et la génération des idées par les termes scientifiques d'espèces impresses et expresses, de sens extérieurs et intérieurs, du sens commun, de *l'intellect agent*, et de *l'intellect passible*, vous lui ferez voir que de ce qu'un corps change de situation ou de figure, il n'y a point de nécessité qu'il y ait dans un esprit une nouvelle pensée; et qu'ainsi il faut recourir à la cause générale qui peut seule lier les choses qui n'ont point entr'elles de rapport nécessaire. Je ne m'arrête pas à vous résoudre toutes les difficultés que vous et votre ami pouvez avoir sur les choses que je viens de dire, vous les trouverez peut-être résolues dans le livre III de la *Recherche de la Vérité*. Passons à la volonté de l'homme, je vous l'explique.

Comme Dieu ne nous fait et ne nous conserve que pour lui, il nous pousse incessamment vers lui, c'est-à-dire vers le bien en général, ou vers ce que nous concevons renfermer tous les biens. Il nous pousse même vers les biens particuliers sans nous éloigner de lui, parce qu'il renferme ces biens dans l'infinité de son être; car comme les esprits ne voient que lui dans le sens que j'ai expliqué, il peut nous porter vers tout ce que nous voyons, quoiqu'il ne nous ait fait que pour lui. Mais il faut bien remarquer qu'il nous porte infailliblement et nécessairement vers le bien en général, parce que l'amour du bien en général ne pouvant jamais être mauvais, il ne devait pas être libre; mais l'amour des biens particuliers, quoique bon en lui-même, pouvant être mauvais, il devait être en notre puissance de consentir ou de résister à son mouvement.

Aristarque. — Mais comment, Théodore, l'amour des biens particuliers peut-il être mauvais? nous n'aimons que ce que nous voyons, nous ne voyons que Dieu, nous n'aimons donc que Dieu, lorsqu'il semble que nous aimons les créatures; comment donc notre amour peut-il être mauvais?

Théodore. — Nous n'aimons que Dieu, Aristarque, car Dieu ne nous conserve que pour l'aimer; mais notre amour est mauvais lorsqu'il n'est pas réglé; ou plutôt notre amour est toujours bon absolument et en lui-même, mais il n'est pas bon par rapport. Notre amour est toujours bon en lui-même, car nous ne saurions jamais aimer ce qui nous paraît mauvais; nous ne pouvons aimer que ce que nous croyons être bon et aimable, puisque c'est Dieu qui nous fait aimer, et que nous n'aimons que lui en tant que nous n'aimons que ce que nous voyons en lui. Mais notre amour est mauvais par rapport, parce que nous aimons trop les choses les moins aimables; en un mot parce qu'au lieu d'aimer Dieu en lui-même, nous l'aimons par rapport à ses ouvrages; car n'aimant que ce que nous voyons, nous aimons Dieu, mais en tant qu'il représente une vile créature, et non selon ce qu'il est en lui-même.

Dieu veut bien qu'on aime ce qui est en lui, qui représente une créature, mais il ne veut pas que l'on y arrête le mouvement de son amour; il veut que l'on aime tout ce qu'il renferme; il veut que l'on aime selon l'idée d'être en général, d'être infiniment parfait, d'être souverainement aimable; laquelle idée ne se rapporte qu'à lui, et ne représente rien qui soit hors de lui. Il n'y a que l'idée du bien infini qui doive arrêter le mouvement de notre amour; et nous sommes tellement libres dans l'amour des biens finis, que nous sentons même les reproches secrets de notre raison, lorsque nous nous y arrêtons, parce que celui qui nous a faits pour lui nous parle, afin que nous nous tournions vers lui, et que nous ne donnions point de bornes au mouvement d'amour qu'il produit sans cesse en nous. Tout le mouvement que l'âme a pour le bien vient de Dieu, et comme Dieu n'agit que pour lui, tout le mouvement de l'âme n'a point d'autre terme que Dieu dans l'institution de la nature. Dieu ne présentant point aux esprits d'autre idée que lui, puisqu'il a fait les esprits pour lui, tous les mouvements des volontés sont vers lui, puisque les volontés ne se meuvent que vers les choses que l'esprit apperçoit. Mais les hommes pensant voir les créatures en elles-mêmes, le consentement qu'ils donnent au mouvement que Dieu leur imprime se termine aux créatures; et l'on peut dire très-véritablement que l'amour libre des hommes, ou leur consentement au mouvement qu'ils reçoivent de Dieu tend vers les créatures, quoique le mouvement naturel de leur amour ne puisse tendre que vers Dieu.

Vous voyez donc, Aristarque, comment Dieu ne conserve les esprits que pour lui, comment les facultés qu'ils ont de connaître et d'aimer ne connaissent et n'aiment que lui; que les pécheurs ne renversent pas les lois de la nature; qu'elles sont inviolables, et que le principe général de la religion et de la morale, *que Dieu nous a faits pour lui*, est absolument incontestable.

Aristarque. — Mais, Théodore, si l'ordre de la nature est que nous connaissions et que nous aimions Dieu et que nous ne puissions résister à cet ordre, puisque le mouvement de notre amour pour les créatures tend nécessairement vers le créateur, comment peut-on dire que nous offensons véritablement Dieu?

Théodore. — On le peut dire pour plusieurs raisons que voici :

Dieu pousse incessamment les esprits vers le bien, soit général, soit particulier; car tout bien est aimable. Il les pousse invinciblement vers le bien général; mais il n'en est pas de même de l'impression qu'il leur donne vers les biens particuliers. Dieu ne borne pas vers ces biens l'action qu'il produit en eux; car, si nous y prenons garde, nous sentons assez que dans le temps que nous nous arrêtons à quelque bien fini, nous avons du mouvement pour aller plus loin, si nous le voulons. Ainsi, nous offensons Dieu en ce que nous bornons son action, et que nous ne le laissons pas agir en nous selon toute l'étendue de son action.

La raison pour laquelle Dieu nous pousse vers le bien, c'est qu'il nous pousse vers lui, et il nous pousse vers lui parce qu'il s'aime. C'est donc l'amour que Dieu se porte à lui-même qui produit en nous notre amour; ainsi notre amour doit être semblable à celui que Dieu se porte : mais il ne lui ressemble pas lorsqu'il se borne à un bien particulier : il est donc alors indigne de la cause qui l'a produit, et l'on peut dire qu'il lui déplaît.

Il n'y a que Dieu qui puisse agir dans l'âme et lui causer du plaisir, et il a voulu par son décret ou par sa volonté générale qui fait l'ordre de la nature, que le plaisir accompagnât certains mouvements qui se passent dans le corps. Ainsi ceux qui produisent dans leur corps ces mouvements sans raison, et même contre les reproches secrets de leur raison, obligent Dieu, en conséquence de sa volonté générale, de les récompenser par des sentiments agréables, lors même qu'ils devraient être punis. Ils font donc effort contre sa justice, et ils l'offensent. Mais ils ne font cet effort que par l'amour qu'ils ont pour des biens particuliers; ainsi cet amour offense Dieu. Car enfin ceux qui aiment leur plaisir, sans se mettre en peine de la véritable cause qui le produit, offensent cette cause, puisque Dieu ne cause jamais le plaisir afin que l'on s'y arrête; c'est pour autre chose, c'est afin que l'on aime la cause qui produit le plaisir et que l'on s'unisse à la chose qui détermine cette cause à le produire.

Vous voyez donc, Aristarque, comment on offense Dieu lorsqu'on arrête le mouvement d'amour qu'il imprime en nous à des biens particuliers. Mais quand vous ne le verriez pas, vous ne pouvez douter que cela ne soit. Car lorsqu'on borne son amour à des biens particuliers, l'on entend des reproches dans le secret de sa raison; et tout reproche juste marque infidélité contre celui qui le fait. Ces reproches ne peuvent venir que de la cause générale, puisqu'ils se trouvent généralement dans tous les hommes; ces reproches sont donc justes, et comme c'est Dieu qui les fait, on l'offense lorsqu'on borne son amour à des biens particuliers. Cette raison seule suffit; car il est inutile de chercher des preuves abstraites d'une chose dont on est convaincu par sentiment intérieur, par une lumière qui pénètre les plus aveugles, et par une punition qui blesse les plus endurcis.

Aristarque. — Je crois toutes ces choses, et je vous prie de continuer.

Théodore. — Si vous croyez toutes ces choses, Aristarque, voyez votre ami, demandez-lui d'abord s'il veut être heureux. Montrez-lui qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir en lui, qui puisse causer en lui le plaisir qu'il aime tant et qui le rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand. Représentez-lui que Dieu est juste, qu'il veut être obéi, et qu'il n'est pas concevable qu'il rende véritablement heureux ceux qui ne suivent pas ses ordres, ni malheureux ceux qui les suivent; qu'ainsi l'on doit faire tous ses efforts pour connaître la volonté de Dieu, et que l'on doit y obéir avec toute la fidélité possible.

Vous jugez bien qu'il faut être stupide ou insensé pour ne pas voir ces choses, et que si on les voit il faut être enragé ou désespéré pour n'en être pas touché. Mais ne lui faites pas ces reproches, prenez garde sur toutes choses à ne pas réveiller ses passions, et principalement son orgueil; car il ne concevrait rien de ce que vous pourriez lui dire. Faites-lui connaître autant

que vous pourrez que Dieu n'agit que pour lui-même; qu'il n'a fait notre esprit que pour lui; qu'il n'a donné du mouvement à notre cœur que pour le porter vers lui; qu'ainsi nous ne devons pas abuser du mouvement d'amour que Dieu nous imprime, pour aimer autre chose que lui, ou l'aimer sans rapport à lui.

Faites-lui connaître, Aristarque, que Dieu est son vrai bien, non-seulement en ce qu'il peut seul le rendre heureux, mais encore en ce qu'il n'y a que lui qui puisse le rendre plus parfait; non-seulement en ce qu'il cause le plaisir, mais aussi en ce qu'il produit la lumière.

Tâchez de lui persuader qu'il n'y a que Dieu qui soit la vie et la nourriture de l'âme; que tous les corps sont invisibles par eux-mêmes, et entièrement incapables de produire aucun sentiment dans notre âme; que Dieu renferme tous les biens d'une manière intelligible, d'une manière propre à agir dans l'esprit, à se faire voir à l'esprit, à se faire goûter à l'esprit; enfin que Dieu seul est est le vrai bien de l'esprit en toutes manières, et qu'on ne doit aimer ni adorer que lui.

Réveillez ainsi son atttention par des choses auxquelles il n'a peut-être jamais pensé, et qui puissent par leur nouveauté exciter en lui une curiosité salutaire. Mais sur toutes choses tâchez de lui faire bien sentir l'injustice qu'il commet contre Dieu lorsqu'il suit ses passions, et qu'étant pécheur et par conséquent indigne d'être récompensé par les sentiments agréables de plaisir, il oblige Dieu, en conséquence de ses volontés immuables, de les lui faire sentir dans le temps même qu'il l'offense; que la mort corrompra son corps, et qu'alors Dieu demeurant immuable dans ses décrets, il se vengera durant toute l'éternité des outrages qu'il lui aura faits en le contraignant, pour ainsi dire, non-seulement de le servir dans ses désordres, mais même de lui en donner récompense.

Enfin, faites-lui connaître la nécessité de la pénitence, et tâchez de lui inspirer une horreur salutaire pour tous ces plaisirs criminels qui charment les sens et qui corrompent le cœur et la raison, afin que rentrant en lui-même, le bruit confus de ses passions ne l'empêche point d'entendre les reproches secrets de la vérité intérieure, et de comprendre les choses que vous lui direz dans la suite.

QUATRIEME ENTRETIEN.

Du désordre de la nature causé par le péché originel.

Théodore. — Êtes-vous bien satisfait, Aristarque, de la dernière visite que vous avez rendue à votre ami?

Aristarque. — Fort mal. Mon ami devient tout chagrin lorsque je lui parle, il se fâche même et s'emporte. Cela me désole.

Théodore. — Mais ne raille-t-il plus?

Aristarque. — Non.

Théodore. — Consolez-vous donc, Aristarque, votre ami se porte mieux, et j'espère qu'il en reviendra. Il n'est plus insensible à ses blessures, puisqu'il ne rit plus lorsqu'on les panse.

Seriez-vous surpris de voir qu'un homme devînt chagrin et se mît en colère si on le couvrait de plaies, aussi bien que de confusion et de honte? pourquoi donc voulez-vous que votre ami soit insensible? Vous lui avez peut-être dit des vérités qui l'obligent d'abandonner les plaisirs, de se dépouiller du vieil homme, d'entrer dans l'esprit de pénitence et de paraître tout couvert de confusion et de honte dans l'esprit de ces misérables amis, qui se railleront de son changement. Il s'est représenté toutes ces choses, et il s'en est épouvanté. S'il s'est fâché, Aristarque, c'est que vous l'avez blessé; et je crois que vous ne l'avez blessé que parce que vous l'avez persuadé. N'est-ce pas une chose bien fâcheuse pour un homme du monde que de changer tout à fait de conduite, et d'approuver par son exemple une manière de vivre dont nos amis se raillent, et dont on s'est raillé avec eux toute sa vie? Peut-être que votre ami reconnaît cette obligation, il veut rompre ses liens, mais il se déchire lui-même: son cœur se partage; et vous êtes surpris de ses douleurs et de ses impatiences.

Sachez, mon cher Aristarque, que si votre ami vous écoutait sans émotion ce serait une marque qu'il ne serait point touché de vos paroles; c'est qu'il n'en serait point pénétré; c'est qu'il n'en serait point convaincu de cette conviction qui porte à l'action, qui commence la conversion, et qui nous fait souffrir, parce qu'elle nous dépouille du vieil homme. Ainsi, réjouissez-vous, non de ce que vous avez rempli votre ami de tristesse, mais de ce que la tristesse de votre ami est apparemment une tristesse qui porte à la pénitence.

Aristarque. — Que vous me donnez de joie! Continuons, je vous prie, nos entretiens, afin que je me fortifie dans la connaissance des preuves de la religion et de la morale pour convaincre pleinement mon ami.

Vous me prouvâtes le dernier jour que Dieu ne nous avait faits que pour le connaître et que pour l'aimer. Quelle conséquence tirez-vous de ce principe? Car je demeure d'accord que Dieu ne veut point que nous bornions à des biens particuliers le mouvement d'amour qu'il imprime sans cesse en nous, afin que nous l'aimions sans cesse non par rapport à ses ouvrages qui, étant au-dessous de nous, sont indignes de notre amour, mais en lui-même, et selon l'idée d'être infiniment parfait, que nous en avons.

Théodore. — Tous les préceptes de la morale chrétienne dépendent de ce principe. Vous le croyez déjà, mais vous le verrez clairement lorsque je m'en servirai pour justifier les conseils que la sagesse éternelle nous a donnés dans l'Évangile.

Je veux présentement vous faire voir que ce principe est le fondement de la religion chrétienne qui reconnaît la nécessité d'un réparateur de la nature, d'un législateur qui éclaire l'esprit, et qui fortifie le cœur; d'un médiateur entre Dieu et les hommes, qui puisse offrir une victime, et établir un culte digne de Dieu et capable de satisfaire à sa justice.

Vous demeurez d'accord que Dieu veut que vous l'aimiez de toutes vos forces, c'est-à-dire que tout le mouvement d'amour qu'il met en vous se termine vers lui,

et que vous n'aimiez les créatures que pour lui, et non lui par rapport aux créatures. Mais, Aristarque, l'aimez-vous toujours de cette manière? Ne trouvez-vous point de difficulté dans l'exercice de cet amour? Ne sentez-vous point de peine à suivre ce mouvement jusqu'au bout, et ne prenez-vous pas plaisir à vous reposer quelquefois? En un mot, ne trouvez-vous pas souvent que les voies de la vertu sont dures et pénibles, et celles du vice douces et agréables?

Aristarque. — Je ne suis pas plus parfait que saint Paul. Je me plais quelquefois dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je sens dans mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit. Je souffre dans l'exercice de la vertu, je goûte du plaisir dans la jouissance des biens sensibles, malgré toute ma résistance, et je suis tellement esclave de mon corps, que je ne puis même m'appliquer sans peine et sans dégoût aux choses abstraites qui n'ont rien de sensible, et qui n'ont point de rapport au corps.

Théodore. — Mais d'où vous vient cette peine que vous souffrez en faisant bien, et ce plaisir que vous goûtez en faisant mal? Vous n'êtes point la cause de votre plaisir ni de votre douleur; car si cela était, comme vous vous aimez, vous ne produiriez jamais de douleur, et vous jouiriez toujours de quelque plaisir. Ce n'est point aussi votre corps ni ceux qui vous environnent; car tous les corps sont au-dessous de vous, et il n'est pas concevable qu'ils puissent agir en vous ni vous rendre heureux ou malheureux. Il n'y a que Dieu qui puisse agir dans l'âme.

Mais pensez-vous que Dieu vous afflige lorsque vous faites bien, et qu'il vous donne quelque récompense lorsque vous faites mal? Pensez-vous que Dieu, qui veut que vous l'aimiez de toutes vos forces, vous repousse lorsque vous courez après lui? Mais lorsque vous cessez de le suivre, et que vous vous arrêtez à quelque bien particulier, pensez-vous que ce soit lui qui vous y attache par le plaisir que vous y trouvez?

Éraste. — Que craignez-vous, Aristarque? n'est-il pas évident qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir en nous? Théodore ne vous l'a-t-il pas démontré? D'où vient que vous hésitez? Voulez-vous déjà abandonner des principes évidemment démontrés, à cause d'une objection que vous ne pouvez résoudre? Voulez-vous préférer les ténèbres à la lumière? Oui, c'est Dieu....

Théodore. — Doucement, Eraste; j'estime la fermeté de votre esprit, mais je préfère ici la disposition où se trouve Aristarque. Il appréhende de manquer de respect pour Dieu, et qu'il n'y ait de la dureté dans la conséquence où je le conduisais.

Éraste. — J'ai pensé à votre système, Théodore, et j'expliquerai bien tout ceci sans rien dire de dur, ni de fâcheux. Ce que vous venez d'objecter à Aristarque prouve évidemment le péché originel, le désordre de la nature, l'inimitié qui est entre Dieu et les hommes, la nécessité d'un médiateur, d'un législateur, d'un réparateur; en un mot, il me semble que j'entrevois la vérité de la religion chrétienne dans ce principe.

Aristarque. — Vous allez bien vite, Éraste. Je vous prie, Théodore, de faire voir que la preuve du péché originel se trouve, comme prétend Éraste, dans ce que vous venez de me dire.

Théodore. — Quoi, Aristarque, vous ne la voyez pas? Ne vous souvenez-vous point du système que je vous expliquai il y a deux jours? Mais il n'importe. Je vous demande donc, n'est-ce pas un désordre qu'un esprit, qui n'est fait que pour Dieu, souffre lorsqu'il aime Dieu?

Aristarque. — Mais c'est Dieu qui le fait souffrir, dites-vous?

Théodore. — Je le veux; mais n'est-ce pas un désordre que Dieu, qui n'a fait les esprits que pour lui, qui ne leur donne du mouvement que vers lui, les repousse et les maltraite lorsqu'ils s'approchent de lui, et leur fasse sentir du plaisir lorsqu'ils lui tournent le dos et qu'ils s'arrêtent à des biens particuliers?

Aristarque. — Ce n'est pas seulement un désordre, c'est une contradiction. Cela ne peut-être. Dieu ne se contredit pas, Dieu ne combat pas contre lui-même.

Théodore. — Mais, Aristarque, n'est-il pas certain que Dieu ne nous a fait et ne nous conserve que pour lui? N'est-il pas encore certain que c'est Dieu seul qui agit dans l'âme, et qui lui fait sentir du plaisir ou de la douleur, lorsqu'elle s'unit aux corps, ou lorsqu'elle s'en prive? N'est-ce pas Dieu qui nous porte à l'aimer? N'est-ce pas encore Dieu qui nous porte à aimer les corps si le plaisir que nous sentons à leur occasion est une raison suffisante à un esprit raisonnable pour les aimer?

Aristarque. — Il est vrai. Mais comment...

Théodore. — Je vous ai déjà expliqué ce comment. Mais cependant ce désordre que vous trouvez, ou ce combat de Dieu contre lui-même (permettez-moi ces expressions pour un temps), ce manque d'uniformité que nous nous imaginons dans les actions de Dieu, peut-il venir de Dieu? Dieu a fait l'homme pour lui, il ne le conserve même que pour lui. Mais quand l'homme quitte le corps pour s'unir à Dieu par la force de la méditation; quand un homme court dans les voies de la vertu pour s'approcher de Dieu, il souffre de la douleur, et cette douleur ne vient que de Dieu. Cela ne marque-t-il pas que Dieu est irrité contre nous, et que nous l'avons offensé? Si Dieu veut que nous courions après lui et que nous le suivions, peut-il nous repousser de lui, peut-il nous faire souffrir de la peine lorsqu'en effet nous le suivons, si en même temps il n'y a quelque inimitié entre nous et lui? Pourquoi nous repousse-t-il lorsque nous le suivons, si ce n'est que nous sommes indignes de nous approcher de lui? Et comment en sommes-nous indignes, puisque nous sommes faits pour cela, si ce n'est que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits, et que notre nature est corrompue?

Dieu aime tous ses ouvrages, et il les aime parfaitement. Mais quoique Dieu nous aime, puisque c'est son amour qui nous conserve, il ne nous aime pas parfaitement, il y a quelque inimitié entre lui et nous. Il y a donc dans nous quelque chose que Dieu n'y a pas mis.

Aristarque. — Je ne sais, Théodore, si l'inimitié que vous croyez être entre Dieu et les hommes est bien

démontrée. Vous dites que Dieu nous repousse lorsque nous nous approchons de lui, à cause qu'il nous fait souffrir de la douleur dans l'exercice de la vertu et dans la recherche de la vérité.

Mais j'ai deux choses à vous rrprésenter : la première, que s'il semble que Dieu nous maltraite et nous repousse par des sentiments pénibles, il nous console dans le plus secret de notre raison; car nous sentons une joie intérieure dans l'exercice de la vertu, qui nous fait bien connaître que Dieu est notre bien; et si Dieu ne voulait pas que nous l'aimassions, il ne nous récompenserait pas de rette doureur intérieure; il ne nous ferait point aussi ces sanglants reproches qui nous inquiètent dans la jouissance des biens sensibles.

La seconde chose que j'ai à vous dire, c'est que Dieu ne nous repousse pas de lui lorsque nous courons après lui; il nous avertit seulrment par les douleurs sensibles que nous cherchinns ailleurs que dans lui le bien dn corps. Comme la méditation n'est pas utile à la santé, nous devons sentir quelque peine dans cet exercice, afin que nous le quittions; mais tous les plaisirs et toutes les douleurs sensibles n'avertissent que pour le corps, et vous ne devez pas penser que Dieu veuille que nous aimions et que nous haissions aucune chose, à cause des plaisirs et des douleurs qu'il nous fait sentir dans leur usage. Dieu veut qu'on les recherche ou qu'on les évite pour la conservation dn corps, comme vous disiez il y a deux jours. Mais Dieu ne veut pas qu'on les aime ou qu'on les craigne.

Théodore. — Tout ce que vous dites, Aristarque, est vrai; mais cela ne renverse pas ce que je viens d'établir. J'avoue que Dieu nous console d'une joie intérieure lorsque nous l'aimons, et qu'il nous désole par de fâcheux remords lorsque nous aimons les biens du corps. Mais qu'est-ce que cela prouve? que Dieu veut que nous l'aimions et qu'il nous a faits pour lui. Cela est une marque certaine que l'inimitié qui est entre Dieu et les hommes n'est pas entière; mais ce n'est point une marque certaine d'une parfaite amitié.

Les pécheurs ont offensé Dieu, il y a inimitié entre eux et Dieu, vous n'en doutez pas; et cependant Dieu les rappelle à lui par les reproches qu'il leur fait : mais ce rappel ne marque pas qu'il les aime parfaitement, il marque seulement que l'inimitié n'est pas entière, car elle ne le peut être sans les détruire. Et ne vous imaginez pas que ce rappel seul, tel qu'il était dans les païens, les pût faire revenir, qu'il les pût réconcilier, qu'il les pût rejoindre à leur principe. Ce rappel n'était que pour justifier la conduite de Dieu, et pour condamner celle des pécheurs. Car apparemment, il se trouve même dans les damnés qui seront éternellement rappelés, et éternellement repoussés, et même étant condamnés, ce rappel est une condamnation de leur malice.

Il n'y a que ceux qui sont rappelés en Jésus-Christ, qui reviennent; car il n'y a que sa grâce qui puisse rendre ce rappel efficace. Sans la grâce de Jésus-Christ, l'attrait sensible a plus de force que ce rappel intérieur. Dieu nous repousse davantage qu'il ne nous attire, et s'il nous veut à cause qu'il nous a faits, il ne nous veut pas tels que nous nous sommes faits; au contraire, comme tels il ne nous peut souffrir près de lui, et il nous en éloigne sans cesse.

Cependant, Aristarque, il est vrai que Dieu est trop juste, et qu'il s'aime trop pour ne vouloir pas qu'on l'aime, et pour éloigner positivement de lui des créatures qu'il n'a faites que pour lui; car ce n'est qu'indirectement et par notre faute, que les plaisirs et les douleurs sensibles nous éloignent de Dieu. Parce que pouvant reconnaître par la raison que les corps sont incapables de causer en nous ni plaisir ni douleur, nous ne devons ni les craindre ni les aimer, mais seulement Dieu, qui peut causer en nous ces sentiments.

Lorsqu'on nous blesse, nous devons craindre Dieu; lorsqu'on flatte nos sens, nous devons penser à Dieu; nous devons craindre et aimer Dieu en toutes choses; car c'est une notion commune qu'il faut aimer et craindre la véritable cause du plaisir et de la douleur. Mais l'ignorance de la présence actuelle et de l'opération continuelle de cette véritable cause de nos sentiments, nous fait aimer et craindre les corps que nous imaginons capables d'agir en nous.

Or, cette ignorance n'est point quelque chose de positif que Dieu mette en nous : ce n'est rien. Il est vrai que pour ne pas aimer et ne pas craindre les corps, il est absolument nécessaire que nous ayons une connaissance très-claire et très-vive de la présence et de l'opération continuelle de Dieu sur nous; car la présence de Dieu, dans laquelle la philosophie nous met, n'est pas assez forte pour nous tenir incessamment attachés à lui.

Mais que peut-on conclure de ce que Dieu ne se fait pas assez connaître sans la grâce, pour être craint et aimé en toutes choses, si ce n'est que les hommes l'ont offensé et lui déplaisent?

Dieu ne nous éloigne donc pas positivement de lui, lorsqu'il cause en nous du plaisir et de la douleur à l'occasion des corps, puisqu'alors nous pouvons et nous devons penser à lui plutôt qu'aux corps.

Comme nous avons un corps, il est nécessaire que nous soyons avertis de ce qui s'y passe. Il faut qu'à la présence des objets nous ayons des sentiments qui nous portent à nous y unir, ou à nous en séparer. Il faut que ces sentiments soient prévenants par les raisons que j'ai dites ailleurs.

Ainsi, Dieu ne nous éloigne point positivement de lui lorsqu'il cause en nous nos sentiments, puisque c'est au contraire le moyen le plus court de nous avertir des choses utiles à la conservation de la vie, sans nous détourner de lui.

Mais il ne faut pas que ces sentiments prévenants nous inquiètent; il ne faut pas qu'ils résistent à la raison, et puisqu'ils lui résistent, c'est, comme j'ai dit ailleurs, que l'homme est indigne que Dieu interrompe la loi de la communication des mouvements pour lui; mais ce n'est pas que Dieu nous éloigne véritablement de lui.

Enfin les hommes voient toutes choses en Dieu; leur objet immédiat est le monde intelligible, c'est la propre substance de Dieu; mais parce qu'ils ne pensent pas à Dieu à la vue des objets sensibles, ils jugent qu'il y a

quelque chose hors d'eux qui agit en eux, et qui ressemble entièrement à l'idée qu'ils en ont. Ainsi, Dieu ne les porte que vers lui, puisqu'il ne les porte qu'à ce qu'ils voient, et non aux choses qu'ils jugent être hors d'eux; et ce n'est qu'indirectement et par erreur, qu'ils aiment des créatures qui ne sont point telles, ni si aimables qu'ils se l'imaginent.

Éraste. — Vous croyez avec raison, Théodore, que la première cause de nos désordres est que nous ne sommes pas en la présence de Dieu, et que nous ne voyons, ou plutôt que nous ne sentons pas Dieu en toutes choses. Car si nous voyions d'une vue claire et sensible qu'il n'y a que Dieu qui agisse véritablement en nous à la présence des corps, il me semble que nous ne craindrions et que nous n'aimerions que lui, puisque nous n'aimons et ne craignons que ce qui agit en nous.

Cela étant, comment le premier homme a-t-il pu s'éloigner de Dieu? Car il voyait Dieu en toutes choses, puisque la présence de Dieu est nécessaire pour demeurer uni à Dieu, et qu'il avait pour cela toutes les connaissances nécessaires pour lui demeurer uni. Si vous n'expliquez comment le premier homme a pu pécher, Aristarque pourra bien croire que le premier homme a été fait tel que nous sommes, et que la concupiscence n'est point tant une peine du péché que la première institution de la nature.

Théodore. — Non non, Éraste, Aristarque ne le croira pas, il sait à présent qu'il ne faut pas quitter une vérité démontrée, à cause de certaines difficultés qu'on ne peut résoudre; il s'arrête à ce qu'il voit. Mais je comprends ce que vous me voulez dire. Je vous réponds.

Le premier homme voyait clairement Dieu en toutes choses; il savait avec évidence que les corps ne pouvaient être son bien, ni le rendre par eux-mêmes heureux ou malheureux en aucune manière; il était convaincu de l'opération continuelle de Dieu sur lui; mais sa conviction n'était pas sensible, il le connaissait sans le sentir: au contraire, il sentait que les corps agissaient sur lui quoiqu'il ne les connût pas. Il est vrai qu'étant raisonnable, il devait suivre sa lumière et non pas son sentiment, et qu'il pouvait facilement suivre sa lumière contre son sentiment, sa connaissance claire contre sa sensation confuse, parce qu'il arrêtait sans peine ses sentiments lorsqu'il le voulait, à cause qu'il était sans concupiscence, et que ses sens ne lui imposaient pas s'il n'y consentait. Cependant, s'arrêtant trop à ses sens; se laissant aller peu à peu à les écouter plus volontiers que Dieu même, à cause que les sens parlent toujours agréablement, et que Dieu ne le portait pas à l'écouter, par des plaisirs prévenants qui auraient diminué sa liberté et le mérite de son choix; vous concevez bien comment il a pu s'éloigner de Dieu jusqu'à le perdre de vue, pour s'unir de volonté à une créature, à l'occasion de laquelle il recevait quelque satisfaction, et qu'il pouvait croire confusément être capable de le rendre aussi heureux que le serpent en avait assuré la femme. Car, encore qu'Adam n'ait point été comme Ève attaqué ni séduit par le serpent « Et Adam « non est seductus, » cependant ce reproche que Dieu lui fait par raillerie: « Ecce Adam quasi unus ex nobis « factus est, sciens bonum et malum, » marque assez qu'il avait eu quelque espérance de devenir heureux par l'usage du fruit défendu. Or, il n'est pas nécessaire, pour nous déterminer à agir, que nous soyons entièrement persuadés que notre motif est juste et raisonnable. Si petite et si peu raisonnable que soit l'espérance d'un grand bien, elle est capable de nous porter à bien des choses. Ainsi, on peut supposer dans Adam une si forte application à l'objet sensible, et par conséquent un si grand éloignement de la présence de Dieu, que la moindre espérance, le doute le plus léger, le sentiment le plus confus d'un aussi grand bien que celui d'être semblable à Dieu, a été capable de le porter à une action qu'il ne pensait peut-être pas fort criminelle dans le moment de sa chute.

Il est nécessaire, Éraste, que tout esprit fini soit sujet à l'erreur et au péché, principalement s'il goûte des plaisirs prévenants qui le portent à la recherche et à la fuite des choses qu'il ne doit ni aimer ni craindre. Car tout esprit fini ne peut actuellement goûter de plaisir que cela ne partage actuellement la capacité qu'il a de penser, que cela n'affaiblisse sa lumière, que cela ne diminue la connaissance de son devoir, que cela ne l'éloigne de la présence de Dieu, que cela enfin n'affaiblisse peu à peu son amour et sa crainte, de telle manière que le plaisir actuel devient une raison ou un motif suffisant pour aimer ce qui n'est point aimable.

Adam devait demeurer immobile en la présence de Dieu, et ne point laisser partager la capacité de son esprit par tous ces plaisirs qui lui étaient parfaitement soumis, et qui l'avertissaient seulement de ce qu'il devait faire pour la conservation de sa vie; il le devait, et il le pouvait. Et s'il eût fait bon usage de son libre arbitre pendant le temps prescrit pour la récompense, il aurait été confirmé dans sa justice, non-seulement par une connaissance très-claire de la présence et de l'opération continuelle de Dieu sur lui, mais par une connaissance sensible qui attache à Dieu invinciblement et nécessairement tout esprit qui veut être heureux. Car les saints voient non-seulement d'une vue abstraite que Dieu seul est capable d'agir en eux et de les rendre heureux, mais ils le sentent encore par une douceur inexpliquable que Dieu répand en eux, qui les pénètre et qui les unit de telle manière avec lui, qu'ils ne peuvent s'en détourner pour aimer autre chose que lui.

Je parle de ces choses selon la connaissance présente de l'esprit humain, et je ne prétends pas toujours assurer la vérité ou l'existence des choses, lorsque je réponds à ce qu'on peut m'opposer; je prétends seulement prouver leur possibilité.

Aristarque. — Cela suffit, Théodore; mais comment expliqueriez-vous la transmission du péché originel, et le dérèglement général de la nature de l'homme? car ce sont nos âmes qui sont dans le péché et dans le désordre. Comment se peut-il faire que sortant des mains de Dieu, elles se corrompent, d'abord qu'elles sont unies au corps?

Théodore. — Notre âme est faite pour aimer Dieu. Elle est dans l'ordre lorsqu'elle l'aime, c'est-à-dire lorsque le mouvement que Dieu lui imprime la porte vers

ui, dans le sens que je vous l'expliquai hier. Elle est au contraire dans le désordre, lorsqu'ayant du mouvement pour aller jusqu'à Dieu, elle s'arrête à quelque bien particulier, et qu'elle empêche ainsi l'action de Dieu en elle. Je ne crois pas que l'on conçoive qu'elle puisse être réglée ou déréglée d'une autre manière : si donc je fais voir, qu'à cause de l'union que les enfants ont avec leur mère, l'âme des enfants est nécessairement tournée vers les corps, qu'elle n'aime que les corps, et que tout son mouvement se borne à quelque chose de sensible dès l'instant qu'elle est formée, j'aurai montré la cause du désordre général de la nature, et comment nous naissons tous dans le péché.

Je le prouve. Il n'y a point de femme qui n'ait dans le cerveau quelque trace qui lui représente quelque chose de sensible, soit parce qu'elle voit actuellement quelque corps ou qu'elle s'en nourrit, soit parce qu'elle s'en est nourrie. Vous n'en doutez pas ; car enfin il faut au moins manger pour vivre; et l'on ne mange point sans que le cerveau n'en reçoive quelque impression, puisqu'on s'en souvient. Il n'arrive point aussi dans le cerveau d'impression, qu'il ne se fasse quelque émotion dans les esprits, laquelle incline l'âme à l'amour de la chose qui est présente à l'esprit dans le temps de cette impression, c'est-à-dire à l'amour de quelque corps; car il n'y a que les corps qui agissent sur le cerveau. En un mot, il n'y a point de femme qui n'ait dans le cerveau quelque trace et quelque mouvement d'esprits qui la fasse penser et qui la porte à quelque chose de sensible[1]. Or, quand l'enfant est dans le sein de sa mère, il a les mêmes traces et les mêmes émotions d'esprit que sa mère; donc dans cet état il connaît et aime les corps.

L'expérience que l'on a des enfants qui craignent, et qui ont horreur de certaines choses dont leurs mères ont été épouvantées dans le temps de leur grossesse, marque assez qu'ils ont eu les mêmes traces et les mêmes émotions d'esprit, et par conséquent les mêmes idées et les mêmes passions que leurs mères, puisqu'ils n'ont quelquefois jamais vu, depuis qu'ils sont venus au monde, ces choses dont ils ont horreur. Et ces expériences marquent même que les traces et les émotions sont plus grandes, et par conséquent les idées et les passions plus vives dans les enfants que dans leurs mères, puisqu'ils en demeurent blessés, et que souvent leurs mères ne s'en souviennent plus.

Je vois bien, Éraste, que vous êtes surpris de ce que je dis que les enfants voient, imaginent et désirent les mêmes choses que leurs mères.

Éraste. — Cela me surprend, je vous l'avoue, mais cela me paraît démontré. Cependant, comme il y a des femmes saintes et remplies d'amour de Dieu, comment leurs enfants sont-ils pécheurs?

Théodore. — C'est que l'amour de Dieu ne se communique pas comme l'amour des corps; dont la raison est que Dieu n'est pas sensible, et qu'il n'y a point de trace dans le cerveau qui par sa nature représente Dieu.

[1] *Voyez* le chapitre 7 du livre II de la *Recherche de la Vérité*.

Une femme peut bien se représenter Dieu sous la forme d'un vénérable vieillard ; ainsi lorsqu'elle pensera à Dieu, son enfant pensera à un vieillard ; lorsqu'elle aimera Dieu, son enfant aura de l'amour pour les vieillards ; mais cet amour des vieillards ne justifie pas. Toutes les traces des femmes se communiquent aux enfants, mais les idées qui sont jointes à ces traces par la volonté des hommes ou par l'identité du temps, et non par la nature, ne se communiquent pas; car les enfants ne sont pas, dans le sein de leurs mères, aussi savants ni aussi saints qu'elles.

Éraste. — Mais, Théodore, les enfants ne sont pas libres; ils aiment les corps, mais ils ne peuvent s'empêcher de les aimer. Comment sont-ils pécheurs? comment sont-ils dans le désordre?

Théodore. — Leur péché n'est pas de leur choix, il n'est pas libre, et cependant ils sont dans le désordre. Car tout esprit détourné de Dieu et tourné vers les corps n'est pas dans l'ordre de Dieu, s'il est certain que Dieu veut être aimé plus que les corps.

La concupiscence n'est point péché dans les gens de bien, parce qu'il se trouve dans eux un amour de choix qui y est contraire; elle ne règne pas en eux, mais la concupiscence règne dans les enfants. Leur amour naturel est mauvais, et ils n'ont que cet amour. Quand il y a dans un cœur deux amours, Dieu a égard à l'amour libre; et l'on n'est point dans le désordre lorsque dans le sommeil l'âme suit les mouvements de la concupiscence, parce que l'amour de choix qui a précédé laisse dans l'âme une disposition qui la porte et qui la tourne vers Dieu. Mais dans un enfant qui n'a jamais été tourné vers Dieu, il n'y a rien de bon que sa nature, il n'y a rien de bon que ce que Dieu y a mis par le décret de sa première volonté. Il est fils de colère, il sera nécessairement damné, car il n'est pas concevable que Dieu récompense jamais la disposition de son cœur, si l'on ne veut concevoir que Dieu récompense le désordre.

Éraste. — Mais, Théodore, n'est-ce pas Dieu qui met dans l'enfant ce que vous appelez désordre? C'est par le décret de sa volonté qu'à certains mouvements du cerveau il y a dans l'âme certaines pensées. C'est Dieu qui a établi la communication qui est entre le cerveau de la mère et celui de l'enfant.

Théodore. — Cela est vrai, Éraste, mais cela n'est point mauvais; il fallait que les traces du cerveau et les mouvements des esprits fussent accompagnés des pensées et des émotions de l'âme pour les raisons que je vous ai dites, dont la principale est que les corps ne méritent pas l'application d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Il fallait qu'Adam fût averti par des sentiments prévenants, par des preuves courtes et incontestables que telles et telles choses étaient bonnes pour son corps. Il fallait aussi que les traces du cerveau de la mère se communicassent au cerveau de l'enfant pour l'entière conformation de son corps. Ces choses sont très-sagement établies; le désordre ne se trouve que dans la concupiscence.

Il est bon qu'il résulte dans l'âme certaines pensées lorsqu'il se forme dans le cerveau certaines traces; mais

il est mauvais que ces traces nous sollicitent à l'amour des choses sensibles, que ces traces ne s'effacent pas lorsque nous le voulons, que notre corps ne nous soit pas soumis; et c'est ce que le péché du premier homme a causé; car il s'est rendu indigne par son péché que Dieu suspendît la communication des mouvements en sa faveur. Ainsi, ne pouvant empêcher que l'impression des corps qui agissent sur nous ne se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, qui est le siége de l'âme, nous avons nécessairement les sentiments et les mouvements de la concupiscence, sans que Dieu fasse en nous autre chose que de nous priver de la puissance d'empêcher les communications naturelles des mouvements; c'est-à-dire sans que Dieu fasse rien en nous, car la concupiscence, précisément comme telle, n'est rien. Ce n'est en nous qu'un défaut de puissance sur notre corps, lequel défaut ne vient que du péché; car il serait juste sans cela que notre corps nous fût soumis.

Éraste. — Je vois bien, Théodore, que l'union de notre corps vient de Dieu, et que la dépendance où nous sommes du corps vient du péché. Cela est clair; mais vous, Aristarque, êtes-vous persuadé des sentiments et des preuves de Théodore?

Aristarque. — Je n'ose m'y rendre, car j'appréhende de me tromper.

Éraste. — C'est peut-être que Théodore parle de la transmission du péché originel comme d'une chose facile à expliquer, et que vous l'avez crue jusqu'à présent inexplicable. Cela vous a préoccupé, ou peut-être c'est que les prétendus esprits-forts se sont si souvent raillés de la simplicité des autres hommes qui croient ce que l'Église leur enseigne, que votre imagination en a été autrefois un peu blessée. Pour moi, je me souviens qu'il y a quelque temps je fus comme étourdi par le contre-coup de l'épouvante qui paraissait sur le visage d'un de ces faux savants à la vue d'une difficulté imaginaire. Mais comme Théodore me dit sans cesse que je ne me laisse jamais persuader par l'air et par l'impression sensible, je rentrai dans moi-même, et je ne pus m'empêcher de rire de ma peur.

Aristarque. — Pensez-vous, Éraste, que je sois assez sot pour me laisser étourdir?

Éraste. — Non, Aristarque, vous êtes trop sage; mais vous ne l'êtes pas assez pour ne point recevoir quelqu'atteinte par la manière hardie, et par l'air dominant de tant de gens qui vous viennent voir. Il est impossible d'être toujours sur ses gardes, et de comparer incessamment les paroles des hommes avec les réponses de la vérité intérieure; et vous me permettrez bien de vous dire que je remarquai même, il n'y a que deux jours, sur votre visage, que vous êtes un homme né pour la société; que vous avez bien de la complaisance, et que vous entrez très-facilement dans le sentiment des autres. Cependant l'affaire était de conséquence.

Aristarque. — Je m'en souviens, il est vrai; j'étais ému, cet homme me parlait d'une manière très-forte et très-vive, mais j'en suis revenu.

Théodore. — C'est peut-être que cette affaire vous touchait de près, et qu'il ne s'agissait pas d'une question de philosophie ou d'une explication de quelque chose de religion qui n'a rien de sensible.

Aristarque. — Il est vrai; mais de bonne foi je ne crois plus les hommes à leur parole.

Théodore. — Non, vous ne les croyez plus à leur parole; car la parole étant arbitraire, elle ne persuade seule et par elle-même qu'autant qu'elle éclaire l'esprit : mais l'air persuade naturellement et par impression; il persuade sans que l'on y pense, et sans que l'on sache même de quoi l'on est persuadé, car il ne fait par lui-même qu'agiter et que troubler. Je vous le dis, Aristarque, vous croyez confusément plus d'un million de choses que vous ne connaissez point, et que le commerce que vous avez avec le monde a entassé dans votre mémoire. Mais ne vous fâchez pas, il n'y a point d'homme qui n'ait un très-grand nombre de ces croyances confuses, car il n'y a point d'homme qui ne soit sensible. Il n'y a point d'homme fait pour la société qui ne tienne aux autres hommes, et qui ne reçoive dans son cerveau les mêmes traces que ceux qui lui parlent avec quelqu'émotion; et ces traces sont accompagnées des jugements confus dont je parle.

Ne pensez pas qu'il n'y ait que les enfants qui voient et qui désirent ce que voit et désire leur mère, comme je viens de vous dire en vous expliquant la propagation du péché originel. Tous les hommes vivent d'opinion; ils voient et désirent ordinairement les choses, comme ceux avec qui ils conversent, à proportion du besoin qu'ils ont de leur secours. Les enfants sont si fort unis avec leur mère, qu'ils ne voient que ce qu'elle voit; car ils ne peuvent vivre sans elle. Mais les hommes sont capables de voir et de penser d'eux-mêmes, ils ne sont pas si étroitement unis aux autres hommes. Comme ils peuvent vivre seuls, ils peuvent penser seuls : mais comme ils ne peuvent vivre commodément qu'en société, ils ne pensent commodément et sans peine que lorsqu'ils se laissent aller à l'air et à la manière de ceux qui leur parlent.

N'est-il pas vrai, Aristarque, qu'il y a quelques personnes qui vous ont préoccupé contre ce que je viens de vous dire du péché originel, non comme Éraste le pense, en se raillant de ces choses, car vous êtes trop bien converti pour déférer encore à de sottes railleries de faux savants et de prétendus esprits-forts, mais plutôt en vous inspirant gravement et pieusement une secrette aversion pour des sentiments qui paraissent nouveaux, et qui sont trop clairs pour des gens qui ne sont point accoutumés à voir la lumière.

Je le sais, Aristarque, et je reconnais bien qu'il n'y a que le trouble qu'ils ont causé dans votre esprit par l'obscurité de leurs termes et par l'air décisif et scientifique de leur qualité, qui vous empêche de consentir à ce que je viens de vous dire. Mais que cela ne vous inquiète pas, il y en a beaucoup d'autres qui ont les mêmes marques extérieures de piété et de doctrine, qui approuvent ce que vos amis condamnent. Si je croyais qu'il fût plus à propos de convaincre par autorité que par raison, je vous les ferais voir; mais vous devez vous instruire de preuves qui soient recevables pour la personne que vous prétendez convertir. Les plus gens de bien ne sont pas infailli-

bles, tous ceux même qui le paraissent ne le sont pas. Mais, quoi qu'il en soit, il vaut mieux être sensible à la lumière qu'à l'air le plus pieux et le plus saint, parce que Dieu éclaire toujours, et que souvent l'air nous impose et nous séduit.

ARISTARQUE. — Il est vrai, Théodore, mais j'appréhende que votre sentiment ne soit pas conforme à celui des saints Pères.

THÉODORE. — Mais quel sujet avez-vous de l'appréhender? avez-vous lu quelque chose dans les saints docteurs qui y soit contraire? On vous l'a dit gravement, et vous l'avez cru avec simplicité.

Saint Augustin [1], qui a mieux connu que les autres la corruption de la nature, n'a-t-il pas expliqué la propagation du péché originel par l'exemple des maladies héréditaires, par l'exemple des parents goutteux qui engendrent des enfants sujets à la goutte, et des arbres malades qui produisent une graine corrompue dont il ne vient que de méchants arbres? Car il savait que le péché originel ne peut se communiquer que par le corps, à cause que son principe est dans le corps, et qu'il habite en un sens dans le corps, pour parler comme saint Paul.

Pour les autres Pères qui ont précédé saint Augustin, ils ne sont point entrés dans une discussion particulière des manières par lesquelles on pouvait expliquer la transmission de ce péché. Leur siècle n'était pas si incrédule et si malin que le nôtre, et il n'était pas nécessaire que l'on donnât des explications vraisemblables de nos mystères pour les faire croire à ceux qui se disaient Chrétiens.

Non, Aristarque, les Pères ne sont point, que je sache, contraires à ce que je viens de vous dire; mais je m'étonne que vous, qui parliez autrefois si cavalièrement de l'autorité de l'Église, soyez présentement si respectueux pour les Pères; que vous appréhendiez sans sujet de vous éloigner de leur sentiment en recevant des explications dans lesquelles l'on n'est pas toujours obligé de les suivre, pourvu que l'on tienne avec eux le dogme et la foi de l'Église.

Vous êtes trop crédule, et vos appréhensions ne sont pas justes; vous ne méditez pas assez, vous ressemblez à un enfant qui marche la nuit sans lumière, qui appréhende tout parce qu'il ne voit rien.

Lorsque vous étiez dans le libertinage, l'air des libertins vous persuadait; et voici que vous vous laissez convaincre par l'air de piété et de gravité de certaines gens qui n'ont pas toujours autant de lumière et de charité que de sentiment et de faux zèle. Vous êtes moins en danger de vous tromper, mais vous n'êtes pas dans la voie de la vérité. Vous devez croire ce qui doit être cru, mais vous devez voir ce qui peut et par conséquent ce qui doit être vu. J'espère que si vous faites bien réflexion sur les choses que je vous ai dites sans vous mettre en peine de ce que vos amis en pensent, votre trouble se dissipera, et que vous ne vous laisserez plus effaroucher par des gens qui dominent injustement sur les esprits, au lieu de les assujettir à la vérité par la lumière de l'évidence.

Je vous laisse avec Éraste pour conférer ensemble sur les choses que je vous ai dites. Méditez avec lui, et tâchez ou de vous convaincre ou de me proposer au premier jour, mais d'une manière claire et évidente, les raisons qui vous en empêchent.

CINQUIÈME ENTRETIEN.

De la réparation de la nature par Jésus-Christ.

ARISTARQUE. — Nous avons, Théodore, fait bien des réflexions, Éraste et moi, sur le péché originel et sur la contagion qui se répand dans les esprits, et nous avons même reconnu que le péché originel se transmet en quelque manière dans les enfants, comme les sentiments et les passions des hommes passionnés se communiquent à ceux qui sont en leur présence. Car, de même qu'un homme imprime par l'air de son visage dans le cerveau de ceux qui en sont frappés les mêmes traces, et excite les mêmes émotions d'esprits dont il est agité, à cause de l'union qui est entre les hommes pour le bien de la société; ainsi l'union de la mère avec l'enfant étant fort étroite, les besoins de l'enfant très-grands, sa dépendance absolue, il est nécessaire que l'imagination de l'enfant soit salie de toutes les traces et de toutes les émotions d'esprits qui portent la mère aux choses sensibles [1].

THÉODORE. — Ainsi, Aristarque, ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, qui ne rentrent jamais dans eux-mêmes, qui prostituent à tous venants, non leur corps, mais leur esprit; qui se laissent convaincre, émouvoir, étourdir par tous ceux qui ont quelque force d'imagination, et dont l'air étant vif est nécessairement contagieux, ces honnêtes gens du monde, nés pour la société, qui entrent si facilement dans le sentiment de l'amitié; enfin, Aristarque, ces personnes qui sont telles que vous avez été jusqu'à présent, car vous êtes l'homme le plus honnête et le plus complaisant que je connaisse, ces personnes, dis-je, qui vous ressemblent, ont un double péché originel, celui qu'ils ont reçu de leur mère lorsqu'ils étaient dans leur sein, et celui qu'ils ont reçu par le commerce du monde.

Que vous êtes heureux, Aristarque, de pouvoir résister à l'impression de ces deux péchés, et que vous êtes redevables à la vérité intérieure qui vous rappelle assez fort pour se faire entendre à vous malgré le bruit confus de vos sens et de vos passions. Vous rentrez quelquefois dans vous-même comme si votre imagination n'était point corrompue, et comme si la concupiscence du péché originel n'avait point été fortifiée, n'avait point été augmentée par une concupiscence de trente années. Vous êtes si différent aujourd'hui de ce que vous étiez hier, que je crois que vous ne trouverez plus de difficulté considérable dans la suite de nos entretiens. Car tout ce qui vous empêchait de comprendre mes sentiments venait du

[1] Liv. V contre Jul., ch. 14 et 24, et liv. VI, ch. 18.

[1] *Voyez* le chapitre 7 du livre II de la *Recherche de la Vérité*.

trouble que le commerce du monde y avait jeté, de sorte qu'étant délivré de ce trouble et dans le dessein de rentrer incessamment dans vous-même, vous entendrez les mêmes décisions de la même vérité qui préside à tous les esprits.

Aristarque. — Oui, Théodore. Je renonce à toutes les impressions qui me préoccupent. Je vois bien que toute union à quelque chose de sensible éloigne de la vérité; que celle que j'ai eue dans le sein de ma mère m'a rendu pécheur; que celle que j'ai eue avec mes parents ne m'a donné qu'une expérience du monde, utile pour m'y unir et pour m'y rendre considérable, mais entièrement inutile à la recherche de la vérité; que celle enfin que j'ai eue avec mes amis et les autres hommes m'a rempli d'un très-grand nombre de préjugés très-dangereux, que vous savez mieux que moi. J'ai vécu par opinion, je veux vivre par raison. Je ne veux croire que ce que la foi et la charité m'obligent de croire; pour toutes les autres choses, je veux consulter la vérité intérieure, et ne croire que ce qu'elle me répondra. Je me défie de tous les hommes, et de vous-même, Théodore; parlez tant que vous voudrez, je ne vous croirai point pour cela, si la vérité ne parle comme vous. Votre manière est capable d'imposer, car elle est sensible; votre air est celui d'un homme persuadé de ce qu'il dit, et cet air persuade; vous êtes à craindre comme les autres. Je vous honore et je vous aime, mais j'honore et j'aime la vérité plus que vous; et je vous aime d'autant plus que je vous trouve plus uni que beaucoup d'autres à la vérité que j'aime.

Théodore. — Vous voilà, Aristarque, dans la meilleure disposition d'un véritable philosophe et d'un véritable ami; car il n'y a que la vérité qui éclaire les vrais philosophes et qui unisse les vrais amis. N'écoutez et n'aimez en moi que la vérité, j'y consens; je vous parle, mais je ne vous éclaire pas; je ne suis pas votre lumière et je ne suis pas votre bien; ne me croyez donc pas, ne m'aimez donc pas. Si l'air de mon visage, si la manière de mes expressions fait effort sur votre imagination, sachez que ce n'est point dans le dessein de vous imposer. Je n'ai point de dessein, je parle naturellement, et si j'ai quelque dessein c'est celui de réveiller votre attention par quelque chose qui vous pénètre.

Aristarque. — J'en suis persuadé, Théodore; et comme vous seriez fâché de me tromper, vous ne trouvez point mauvais que je me défie de vous, et que je ne vous croie pas sur votre parole. Mais continuez s'il vous plaît. Je suis intérieurement convaincu des choses que vous me prouvâtes hier, et même de la manière dont vous expliquâtes la transmission du péché originel.

Théodore. — Je vous dis hier certaines choses qui ne sont pas absolument nécessaires pour la suite. Il n'est point nécessaire que vous soyez persuadé de la manière dont le premier homme a pu tomber, ni de celle dont son péché a pu se transmettre à ses descendants; il suffit que vous sachiez que les hommes naissent pécheurs et dans le désordre, qu'il y a inimitié entre Dieu et eux, que leur corps ne leur est point soumis, et qu'ainsi leur esprit est dans les ténèbres et leur cœur dans le dérèglement.

Vous ne doutez pas de ces choses, si vous êtes persuadé de ce que je vous dis hier, ou si vous faites réflexion sur le combat que vous sentez en vous-même, de vous contre vous, de la loi de votre esprit contre la loi de votre corps, de vous selon l'homme intérieur, contre vous-même selon l'homme extérieur et sensible.

Vous croyez que l'ordre des choses est renversé, il le faut donc rétablir, Aristarque. Mais comment sera-t-il rétabli? Sera-ce par la philosophie des païens? Ils ne connaissent pas nos maux, ils n'y peuvent pas remédier. Sera-ce par la religion des déistes? Ils ne veulent point de médiateur. Sera-ce par la loi de Mahomet? Elle augmente la concupiscence. Mais sera-ce par la loi de Moïse? Elle est juste, elle est sainte, il est vrai; mais qui l'observera? Elle montre le péché, elle fait sentir la maladie, elle fait connaître le besoin du médecin et la nécessité de la grâce, qu'il faut un médiateur pour réconcilier les hommes avec Dieu; mais elle ne le donne pas: elle le promet, elle le figure, elle le représente; mais elle ne le possède pas. Moïse a besoin lui-même d'intercesseur envers Dieu; et s'il est intercesseur et médiateur entre Dieu et son peuple, il ne l'est que pour figurer le vrai médiateur entre Dieu et les hommes; il ne l'est que pour leur obtenir une longue vie sur la terre et des biens temporels, car il ne leur promet point le ciel; il ne les réunit point avec Dieu; il ne leur mérite point la charité; enfin il ne leur envoie point le Saint-Esprit, qui seul chasse la crainte des esclaves, et qui seul donne droit à l'héritage des enfants. Il n'y a que Jésus-Christ qui soit capable de faire la paix entre Dieu et les hommes; car il n'y a que lui qui puisse satisfaire à la justice de Dieu par l'excellence de sa victime, qui puisse intercéder envers Dieu par la dignité de son sacerdoce, qui puisse tout obtenir de Dieu, et nous envoyer le Saint-Esprit par la qualité de sa personne. Il n'y a que celui qui est descendu du ciel qui puisse nous enlever dans le ciel; que celui qui est uni avec Dieu par une union substantielle, qui puisse nous réunir avec Dieu d'une union surnaturelle; que le véritable fils de Dieu qui puisse faire de nous des enfants adoptifs.

Comme Dieu a tout fait par son fils et pour son fils, il fallait qu'il réparât tout par son fils, et qu'il l'établît chef de son Église, juge de son peuple, souverain Seigneur de toutes les créatures.

Quel autre que l'Homme-Dieu pouvait rendre à Dieu un honneur digne de lui, pouvait compâtir à nos misères, et les sanctifier en sa personne; pouvait être prédestiné avant tous les temps comme un ouvrage digne de Dieu, figuré dans tous les siècles comme la fin de la loi, désiré de toutes les nations comme le seul capable de les délivrer de leur misère?

Étant devenus sensibles et charnels, ne fallait-il pas que le Verbe se fît chair? que la lumière intelligible se rendît sensible; que celui qui éclaire tous les hommes dans le plus secret de leur raison les instruisît aussi par leurs sens, par des miracles, par des paraboles, par des comparaisons familières?

Étant unis à tous les corps, et dépendants de toutes les choses auxquelles nous sommes unis, il fallait nous

recommander l'abnégation, la privation, la pénitence; il fallait nous fortifier par la délectation de la grâce; il fallait nous consoler par la douceur de l'espérance.

Qu'est-ce que la religion chrétienne ne fait pas qu'il faille faire? et qu'est-ce que la morale chrétienne n'apprend pas qu'il faille savoir? Mais, Aristarque, il faut que je vous prouve plus au long, et d'une manière qui puisse convaincre votre ami, que la seule religion chrétienne est capable de rétablir l'ordre que le péché a renversé.

Je commence par les choses qui regardent la religion, et ensuite je passerai à la morale.

Prenez donc garde, Aristarque. Pensez vous que Dieu soit clément?

Aristarque. — Si je le pense!

Théodore. — Mais pensez-vous qu'il soit juste?

Aristarque. — Oui, certainement.

Théodore[1]. — Vous croyez donc qu'il est impossible que le péché demeure impuni, que Dieu ne peut qu'il ne se venge de ceux qui l'offensent, qu'il est nécessaire qu'il se satisfasse en satisfaisant à sa justice.

Aristarque. — Je ne sais, Théodore; car puisque Dieu est clément, il peut pardonner lorsqu'il le veut.

Théodore. — Mais peut-il le vouloir?

Aristarque. — S'il le peut? les hommes le peuvent bien.

Théodore. — Les hommes peuvent pardonner lorsqu'on les offense : ils ne doivent pas même se venger, ils n'en ont point la puissance. Comme ils s'aiment trop, ils excéderaient; comme ils sont pécheurs, ils se condamneraient; comme tout ce qui les blesse est ordonné de Dieu, ils se révolteraient. Car la seule chose que Dieu ne fait point, qui est la malice intérieure de leurs ennemis, ne leur fait point de mal. Ils n'ont aucun droit d'exiger qu'ils les aiment, et ils ne peuvent se venger de ce qu'ils ne leur rendent pas un amour qui ne leur appartient pas.

Mais si les hommes avaient reçu la souveraine sagesse et la souveraine puissance pour juger et pour punir, pourraient-ils ne pas venger les crimes que l'on aurait commis contre Dieu? pourraient-ils pardonner le désordre?

Mais s'ils le pouvaient, pensez-vous qu'ils pussent leur donner les moyens de devenir heureux?

Certainement ils abuseraient de leur puissance, ils renverseraient toute la justice, ils pécheraient, ils n'auraient aucun amour pour Dieu, ni aucun zèle pour sa gloire.

Pensez-vous donc que Dieu puisse renverser l'ordre essentiel des choses, ou combattre contre lui-même? Pensez-vous qu'il puisse ne s'aimer pas, qu'il puisse ne se pas satisfaire en manquant de satisfaire à sa justice, et que cette clémence, que vous concevez être une perfection dans nous, soit une perfection dans Dieu?

Non, Aristarque, Dieu n'est point clément comme les hommes; sa clémence serait contraire à sa justice. Il y a contradiction que les pécheurs soient heureux; si ce n'est de la part des pécheurs, c'est de la part de celui qui peut tout, et qui ne peut rien contre l'ordre essentiel des choses : c'est de la part de celui qui est essentiellement juste. Il faut que Dieu punisse le péché, et s'il en veut épargner les auteurs pour la fin qu'il s'est proposée dans la construction de son ouvrage, il faut qu'une victime plus digne qu'eux de sa grandeur et de sa justice reçoive le coup qui les devait rendre éternellement malheureux. C'est ainsi que Dieu peut être clément.

Si cela est ainsi, vous reconnaissez bien la nécessité de la satisfaction de Jésus-Christ; que le médiateur des ariens et des sociniens est un médiateur qui ne peut payer pour eux, ni les réconcilier avec Dieu; et qu'il n'y a que ceux qui croient que Jésus-Christ est véritablement Dieu, parce qu'il n'y a qu'un Dieu qui puisse nous justifier et nous sauver; en un mot, qu'il n'y a que ceux qui appellent Jésus-Christ par ce nom que lui donne l'Écriture, et qui exprime si bien ses qualités, « Jehova justitia nostra[1], » *Dieu notre justice*, qui puissent avoir une entière confiance dans son sacrifice.

Prenez garde, Aristarque, Dieu fait tout ce qu'il doit.

Aristarque. — Mais Dieu ne doit rien à personne.

Théodore. — Je le veux. Mais Dieu fait tout ce qu'il se doit à lui-même. On l'offense, on lui résiste, on renverse l'ordre des choses qu'il a établi; ne se doit-il pas venger? ne doit-il pas satisfaire à sa justice? ne se doit-il pas cela à lui-même de punir ceux qui l'offensent? Car je tombe d'accord qu'à notre égard Dieu ne nous doit que ce qu'il veut nous donner, mais il se doit quelque chose à lui-même, il le fera; car il s'aime, et il veut tout ce qu'il se doit. J'avoue qu'il n'a point de loi qui le contraigne, qu'il est à lui-même sa loi; mais il est à lui-même inviolablement sa loi, et il s'aime nécessairement, quoique rien ne le contraigne de s'aimer, que lui-même.

Aristarque. — Mais, Théodore, voulez-vous pénétrer dans les conseils de Dieu? Voulez-vous donner des bornes à sa sagesse et à sa puissance? Pensez-vous que Dieu ne pouvait satisfaire à sa justice que par la mort de son fils? Si cela est...

Théodore. — Je vous entends, Aristarque, la justice de Dieu pouvait être satisfaite par mille autres moyens. La moindre souffrance, la plus petite action de l'Homme-Dieu pouvait satisfaire pleinement à Dieu pour tous nos crimes; car le mérite en est infini par la dignité de la personne. Mais Dieu ne pouvait être pleinement satisfait par toute autre satisfaction que par celle d'une personne divine. Rien n'est digne de Dieu que Dieu même. Toute

[1] Comme cet ouvrage est principalement contre ceux qui défèrent peu à l'autorité des Pères, je ne les cite pas pour prouver ce que je dis, quoique j'apporte leurs raisons, lorsque je les juge propres à mon dessein. Si j'ai cité la *Recherche de la Vérité*, c'est afin qu'on y voie plus au long les choses que je n'ai pas assez expliquées ici. On voit bien que je ne prétends pas convaincre personne par l'autorité de ce livre : je le cite comme les géomètres citent Euclide et Apollonius.

[1] Jérém. c. 23, v. 6. La Vulgate porte *Dominus justus noster*; mais je cite l'hébreu parce que Jéhovah étant le seul nom de Dieu qui ne se donne jamais aux créatures, ce passage fait voir que le Messie est véritablement Dieu.

offense de Dieu est infiniment criminelle, et il n'y a rien d'infini que Dieu. Il ne peut donc se satisfaire s'il ne s'en mêle, telle est sa grandeur.

Quand Dieu aurait immolé toutes les créatures à sa colère, quand il aurait anéanti tous ses ouvrages, ce sacrifice aurait encore été indigne de lui.

Mais Dieu n'avait pas fait le monde pour l'anéantir; il l'avait fait pour celui qui l'a réparé; car son fils est prédestiné avant tous les siècles pour en être le chef : c'est le premier-né des créatures, c'est le commencement des voies du Seigneur, c'est le commencement, c'est la fin, c'est la perfection de tous les ouvrages de Dieu; car il n'y a que Jésus-Christ qui fasse que tout ce que Dieu a fait soit parfaitement digne de Dieu.

Je ne sais, Aristarque, si vous pensez à ce que je pense. Je vais trop vite, mais que me voulez-vous dire?

Aristarque. — Le voici. Dieu est infiniment sage et infiniment puissant : pourquoi donc ne pourra-t-il pas créer une créature assez noble et assez élevée au-dessus des pécheurs pour satisfaire pour eux?

Théodore. — Quoi, Aristarque, une créature se mêlera de réconcilier des pécheurs? une créature osera parler pour des pécheurs; osera témoigner de l'amour à des pécheurs, à des damnés? Car si nous ne sommes point au rang des damnés, c'est à cause que nous sommes délivrés en Jésus-Christ. Mais je le veux, qu'elle parle, qu'elle souffre, qu'elle satisfasse pour nous, que sa satisfaction nous délivre. Nous lui sommes donc redevables? Nous sommes donc ses esclaves? L'obligation que nous lui avons doit donc partager notre amour entre Dieu et elle; et peut-être que notre réparation étant un plus grand bien pour nous que notre création, nous devons l'aimer davantage que Dieu même, si nous devons aimer davantage les choses qui nous font le plus de bien.

Cependant, Dieu veut que nous l'aimions en toutes choses; que tout le mouvement d'amour qu'il met en nous tende vers lui; non-seulement que nous l'estimions comme la première cause et le premier être, mais que nous l'aimions en toutes choses comme la seule véritable cause de tout ce que les créatures semblent produire en nous.

C'est là l'ordre des choses. Cet ordre sera donc renversé; et même le renversement en sera justifié par ce dessein de Dieu, de nous donner un autre réparateur que lui-même; car ce dessein justifie en quelque manière un amour qui ne tend pas uniquement vers Dieu, puisque ce dessein nous propose un autre que lui, qui soit un objet digne de notre amour, en nous proposant une créature assez excellente pour nous obliger véritablement et par elle-même.

Aristarque. — Mais n'avons-nous point d'obligation aux autres hommes qui prient pour nous, qui font pénitence pour nous; aux saints dans le ciel qui intercèdent pour nous?

Théodore. — Oui, Aristarque, mais cette obligation ne doit point raisonnablement partager notre amour. Toutes les bonnes volontés qu'ont les autres hommes pour nous sont inefficaces; ils ne peuvent par eux-mêmes nous faire aucun bien ni petit ni grand.

Mais vous ne doutez pas que les autres hommes ne méritent qu en Jésus-Christ et que par Jésus-Christ. Car Jésus-Christ même ne mérite notre salut, et ne satisfait dignement à son père, que parce qu'il est son fils. Ainsi, comme il n'y a rien hors de Dieu qui puisse véritablement et par lui-même nous faire du bien, tout notre amour doit tendre vers Dieu. C'est là l'ordre des choses. Il a établi cet ordre en nous créant; car il ne nous a faits que dans la vue de la beauté de cet ordre, puisqu'il ne nous a faits que pour l'aimer. Comment donc s'imaginer qu'il le veuille renverser?

Cependant, que cette créature si excellente par sa nature, soit produite, qu'elle satisfasse, qu'elle sacrifie pour nous tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est; son sacrifice sera encore indigne de la justice de Dieu, sa satisfaction n'égalera pas la grandeur de nos offenses, puisque toute offense de Dieu est infinie à cause de la dignité infinie de Dieu.

Donner un soufflet à son prince est un plus grand crime que de donner la mort à son valet, parce que l'offense croît à proportion de la dignité de l'offensé, pardessus la personne qui offense.

Cela étant, Dieu ne serait donc pas pleinement satisfait par cette créature? Il ne la fera donc pas pour se satisfaire, s'il veut être pleinement satisfait. Mais Dieu, qui s'aime parfaitement, ne se doit-il pas à lui-même de vouloir se satisfaire pleinement? Qu'en pensez-vous, Aristarque?

Mais je veux encore vous accorder que Dieu ait pu prendre un autre dessein pour la réparation de son ouvrage que l'incarnation de son fils. Quelle est la religion qui nous assure qu'il l'a fait? Quelle est cette créature par laquelle nous avons accès à Dieu? Quelle est la religion qui apprend ce mystère de notre réconciliation avec Dieu? Est-ce la religion des Chinois ou des Tartares, peut-être qu'il la faudra suivre? Mais il n'y a pas même d'autre religion que la chrétienne, qui reconnaisse le péché originel et la corruption générale de la nature, tant s'en faut qu'il y en ait qui reconnaisse cette créature élevée au-dessus des hommes par l'excellence de sa nature pour être leur victime.

Car enfin si les Juifs invoquent Abraham, Moïse, leurs prophètes, ils croient que ce sont des hommes, et des hommes dont la grandeur principale consiste à être l'ombre et la figure de leur Messie et de notre libérateur.

Il n'y a donc point d'autre religion que la chrétienne, il n'y a point d'autre médiateur que Jésus-Christ. Il ne peut même y avoir de religion si excellente et si digne de Dieu que celle que nous professons; car il n'y a point d'autre voie possible de réparer l'ouvrage de Dieu, qui soit aussi digne de Dieu, que celle que nous croyons que Dieu a suivie. Enfin l'ouvrage de Dieu réparé est même beaucoup plus digne de Dieu par la sainteté de celui qui le rétablit, que ce même ouvrage dans sa perfection naturelle.

Éraste. — Ce que vous dites là me paraît certain. Si Dieu n'avait pas eu de voie pour tirer plus de gloire de la réparation de son ouvrage que de sa première construction, il me paraît évident qu'il n'en aurait pas per-

mis là corruption; car enfin Dieu n'a pas été surpris par la désobéissance du premier homme. Il a prévu sa chute avant qu'il le formât, et la corruption que cette chute devait répandre dans tout son ouvrage.

Théodore. — Vous avez raison, Éraste; le premier dessein de Dieu a été l'incarnation de son fils. C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il soit incarné pour nous. Nous sommes faits à son image, car il est homme dans le dessein de Dieu avant qu'il y eût des hommes. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Comme Dieu a tout fait par lui, il a aussi tout fait pour lui. Car Jésus-Christ est cet homme pour lequel Dieu a tout fait. Il a été prédestiné pour être le chef des anges et des saints, des anges qui sont avant les saints. Mais il était avant tous dans le dessein de Dieu, car les membres sont faits pour le chef, et non le chef pour les membres.

C'est, comme je vous ai déjà dit [1], par l'incarnation du fils que le père est adoré comme il le mérite. Car quels sont les respects des anges et des hommes, s'ils ne sont rendus par Jésus-Christ? Mais s'il est certain que Dieu veut être adoré comme il le mérite, il est certain pareillement que Dieu veut être adoré par son fils. Il est donc certain que le dessein de Dieu c'est l'incarnation de son fils, et que la création des hommes et des anges n'entre dans le dessein de Dieu qu'à cause de son fils; que Dieu n'a fait les hommes et les anges que pour recevoir leurs respects par son fils, et qu'il n'a permis le péché d'Adam et la corruption de la nature que pour favoriser l'incarnation de son fils, pour la rendre nécessaire ou pour en être l'occasion.

Ces choses me paraissent certaines; mais, Aristarque, qu'en pensez-vous?

Aristarque. — Je ne sais encore qu'en croire.

Éraste. — Comment, Aristarque, vous hésitez sur cela, je m'en vais vous déterminer.

Un ouvrier fait quelque ouvrage seulement pour lui-même. Il prévoit certainement que, s'il le met en vue, on ne manquera pas de le rompre; je vous prie, agit-il sagement de ne le pas mettre en lieu sûr?

Aristarque. — Non, Éraste.

Éraste. — Fort bien. Mais si un ouvrier prévoit que, mettant son ouvrage dans le lieu où il le doit mettre, et où il sera rompu, on le lui paiera infiniment plus qu'il ne vaut; pensez-vous qu'il doive le cacher ou le mettre dans un lieu indécent pour le conserver, principalement s'il peut sans peine faire de tels ouvrages?

Aristarque. — Alors, Eraste, il doit le mettre dans son lieu. Il ne doit pas changer de dessein : au contraire, il doit faire son ouvrage, ai ce n'est afin qu'on le rompe, au moins afin qu'on le lui paie plus qu'il ne vaut. Il doit se servir de ce qui arrivera à son ouvrage, comme d'une occasion favorable pour s'enrichir; car je suppose que cet ouvrier pense plus à lui et à s'enrichir qu'à toute autre chose.

Éraste. — Prenez donc garde. Dieu est cet ouvrier qui travaille pour lui-même et qui ne pense qu'à sa gloire. Toutes les pures créatures ne peuvent l'honorer comme il le mérite, tout son ouvrage ne peut l'enrichir. Le fera-t-il?

De plus, s'il fait l'homme et le laisse à lui-même, s'il ne touche point à sa liberté, s'il veut en être aimé d'un amour de choix, d'un amour méritoire, d'un amour éclairé qui soit parfaitement digne d'une créature raisonnable; en un mot, s'il met d'abord l'homme dans l'état où l'homme doit être, il prévoit que l'homme cessera de l'aimer et qu'il le déshonorera. Le fera-t-il?

Cependant, Aristarque, nous sommes faits, et Dieu est sage. Dieu nous a faits pour l'honorer, et l'honneur que nous pouvons lui rendre n'est pas digne de lui. Mais de plus, au lieu de l'honorer autant que nous pouvons, nous le déshonorons, nous lui désobéissons, nous préférons l'amour du corps à son amour. Il a prévu cette corruption de notre cœur, avant que notre cœur fût formé. Où est donc sa sagesse? comment la justifierez-vous? Que pensez-vous d'un ouvrier qui, travaillant pour soi, fait un ouvrage qui lui est inutile? Qu'avez-vous dit d'un ouvrier qui fait un ouvrage et l'expose sachant qu'on ne manquera pas de le rompre? Dieu est sage, Aristarque; mais qu'a-t-il fait? Voici ce qu'il a fait : Il a prédestiné de toute éternité Jésus-Christ pour être chef de son ouvrage, afin que Jésus-Christ et toutes les créatures par Jésus-Christ lui rendissent un honneur digne de lui. Il a mis l'homme dans l'état où il devait le mettre par les raisons que je vous ai dites [1]. Il a prévu sa chute et il l'a permise, afin qu'elle servît à son grand dessein. Voilà sa sagesse justifiée. Le voila pour ainsi dire plus riche et plus puissant qu'il n'était. Il commande à son Fils qui lui est égal. Il le juge, il le punit pour nous; il se venge et il se satisfait pleinement de nos péchés. Mais il reçoit de lui, et de nous par lui, des honneurs qui certainement sont dignes de sa grandeur et de sa majesté. Que pensez-vous présentement de ce que vous a dit Théodore?

Aristarque. — Il me semble que Théodore prouve assez ce qu'il dit; mais j'appréhende de le croire, car ce qu'il avance me paraît nouveau.

Théodore. — Oui, Aristarque, ce que je dis est nouveau pour le commun des hommes et pour les Chrétiens qui ne savent pas assez le mystère de la religion qu'ils professent.

Jésus-Christ n'est point connu dans le monde, on ne pense point à sa grandeur, on ne sait point comment il est le commencement et la fin de toutes choses. Les saints qui lisent l'Écriture dans le dessein d'y trouver Jésus-Christ ne manquent pas de l'y trouver, car il y est répandu partout; mais ils n'ont pas l'esprit du monde, ils ont l'esprit de Dieu, par lequel ils connaissent la grandeur du don que Dieu leur a fait. L'homme animal et sensible n'est point capable des choses qu'enseigne l'esprit de Dieu, car l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais connu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.

Je ne parle pas seulement de ces faux savants qui

[1] Entretien 2.

[1] Entretien 2.

nient la corruption de la nature, la nécessité de la grâce, la divinité de Jésus-Christ, et qui prennent la qualité de Chrétiens. Je parle de ceux qui vivent dans le sein de l'Église, mais qui ont très-peu d'amour pour la religion. Ils ne peuvent pas être fort savants dans la connaissance de Jésus-Christ puisqu'ils ne l'aiment pas, qu'ils ne l'étudient pas dans les Écritures, et qu'ils ne vivent dans la religion chrétienne qu'à cause peut-être que c'est la religion de leurs pères.

Aristarque. — Vous nous avez dit bien des choses hier et aujourd'hui, que je n'ai point vu mon ami. Je m'imagine qu'il est en peine de moi, comme je suis en peine de lui; je vais le trouver.

Théodore. — Allez, Aristarque, faites-lui bien comprendre la corruption générale de la nature et l'inimitié qui est entre Dieu et l'homme, et tâchez de lui bien démontrer la nécessité de la satisfaction de Jésus-Christ.

Si vous voyez qu'il entre dans votre pensée, et qu'il soit docile, jetez-vous aussitôt dans les louanges de Jésus-Christ, et excitez votre ami à l'aimer en lui représentant les principales obligations qu'il lui a.

Dites-lui que Jésus-Christ est la voie, la vérité et la vie; qu'il est notre lumière intelligible qui nous éclaire dans le plus secret de notre raison; et notre lumière sensible qui nous instruit par des miracles, par des paraboles, par la foi qu'il est seul la nourriture de l'âme; que sa seule lumière produit la charité; qu'il n'y a que lui qui donne le Saint-Esprit par lequel nous devenons enfants de Dieu; qu'il est seul notre médiateur, notre victime, notre grand-prêtre; que Dieu ne nous écoute que par lui; que nous ne sommes purifiés que dans son sang, et que nous n'entrons dans le Saint des Saints que par son sacrifice; qu'il a été prédestiné avant tous les siècles pour être notre roi et notre chef, pour être notre pasteur et notre législateur; que ses membres seront heureux avec lui, que ses ouailles qui auront écouté sa voix et qui auront obéi à sa loi seront couronnées avec lui; que Jésus-Christ nous est toutes choses; que nous sommes en lui une nouvelle créature et un nouvel homme qui n'a point été condamné en Adam; que hors de Jésus-Christ nous ne sommes rien, nous ne possédons rien, nous n'avons droit à rien, nous sommes vendus au péché, esclaves des démons, les objets éternels de la colère de Dieu.

Tâchez ainsi de le faire penser à Jésus-Christ, de le lier à Jésus-Christ, de lui faire estimer et aimer Jésus-Christ, et finissez par ces paroles par lesquelles saint Paul finit une de ses épîtres : « Qui non amat Dominum Jesum Christum anathema sit [1]. » Anathème, mais anathème éternel à celui qui n'aime pas Jésus-Christ!

[1] 1 Cor.

SIXIÈME ENTRETIEN.

La vérité de la religion chrétienne prouvée par d'autres raisons.

Aristarque. — Ah! Théodore, que je suis mal satisfait de mon ami!

Théodore. — Je le vois bien, Aristarque, l'air de votre visage ne répand point la joie dans ceux qui vous considèrent, ce n'est point un air de triomphe et de victoire qui réjouisse ceux qui y prennent part. Mais comment vous a-t-il pu résister?

Aristarque. — Comme j'étais bien persuadé de la vérité de la religion chrétienne par les preuves du péché originel et de la nécessité du médiateur, je m'imaginais que je l'allais convaincre en lui proposant ces mêmes preuves. Mais je ne sais à quoi je dois attribuer le malheureux succès de mes paroles; lorsque je lui parlais, au lieu de l'éclairer je l'agitais, il rebutait tout ce que je lui proposais avec une espèce de mépris; il ne m'accordait pas même les notions communes, et me disait incessamment que mes raisons étaient des raisons de philosophie.

Telles réponses me fâchaient, je m'efforçais de le convaincre, je recommençais sans cesse les mêmes choses, espérant qu'il rentrerait dans lui-même; mais tous mes efforts ont été entièrement inutiles.

C'est une chose étrange, Théodore, qu'on ne puisse pas convaincre les autres des choses dont on est pleinement convaincu; car il me semble que tous les hommes doivent voir les mêmes choses.

Théodore. — Si tous les hommes étaient également attentifs à la vérité intérieure, ils verraient tous également les mêmes choses. Mais votre ami ne vous ressemble pas, il tient à trop de choses, et son orgueil fait qu'il est réellement répandu hors de lui-même depuis plusieurs années, que les preuves abstraites et les raisonnements appuyés sur les notions qui n'ont rien de sensible ne le persuadent pas, parce que ses preuves ne le touchent pas, et qu'il a plusieurs raisons confuses qui l'empêchent de s'y appliquer.

Quand un homme a trouvé une démonstration en matière de géométrie, il en peut convaincre tous ceux à qui il la propose clairement, parce que ces choses sont sensibles, qu'on s'y applique volontiers, qu'on n'a point de raison pour ne les pas croire, qu'on n'est point préoccupé par l'autorité des gens qui les nient, et que lorsqu'on voit ces sortes de vérités, on les voit d'une manière sensible. Mais il n'en est pas de même de certaines vérités qui sont contraires à nos inclinations; on n'y pense pas sérieusement, et l'on a plusieurs raisons pour ne les pas croire.

Il faut, Aristarque, que je vous démontre la vérité de la religion chrétienne par des preuves plus sensibles que celles de notre entretien précédent; peut-être que votre ami les écoutera plus volontiers.

Prenez s'il vous plaît sa place, et faites-moi toutes les

objections que vous vous imaginez qu'il serait capable de me faire. Je suppose seulement que Dieu a fait les esprits pour le connaître et pour l'aimer. C'est de quoi votre ami demeure d'accord.

Vous avez ouï parler, Aristarque, du législateur des Juifs, de ce fameux Moïse à qui Dieu a donné les dix commandements sur la montagne de Sinaï. Croyez-vous ce qu'en dit l'Écriture?

Aristarque. — Si c'était un fourbe ou un imposteur!

Théodore. — Fort bien, Aristarque, vous prenez comme il faut le caractère de votre ami. Mais sachez qu'il faut être esprit-fort dans l'excès, je veux dire le plus ignorant et le plus emporté des esprits-forts, pour oser dire que Moïse était un fourbe. Vous faites bien de l'honneur à votre ami.

Aristarque. — Je sais ce que je dis.

Théodore. — Bien donc; si vous le connaissez si fort, parlez pour lui, je l'attaque en votre personne. Vous êtes raisonnable, Aristarque, et vous ne devez pas vous éloigner d'un sentiment qui est universellement reçu par toutes les personnes raisonnables si vous n'avez de bonnes preuves qu'ils se trompent.

Aristarque. — Il y a tant de préoccupation.

Théodore. — D'accord; mais ce lieu commun ne vous justifie pas, ou bien il justifiera les doutes les plus extravagants que l'on puisse former; car je ne crains point de vous dire qu'il n'y a jamais eu d'homme que l'on pût accuser de fourberie avec moins de raison que Moïse.

C'est une qualité essentielle à un fourbe de fuir la lumière; mais les miracles de Moïse ont été faits à la vue de tout un peuple, à la vue de six cent mille combattants; il en a fait un très-grand nombre. Mais pour ne pas m'arrêter à des preuves inutiles, faites seulement réflexion à la manière dont les Israélites ont été nourris dans le désert durant quarante années. Tous les matins la terre était couverte de manne, excepté le jour du sabbat. Quand elle était gardée pour le lendemain, elle était puante et pleine de vers, excepté le jour du sabbat. Cette manne cessa de tomber lorsque les Israélites eurent mangé des fruits de la terre de Chanaan, et depuis ce temps-là jamais les Israélites n'ont vu tomber la manne.

Peut-on attribuer à une cause naturelle cette pluie ou cette rosée qui n'est tombée que pendant quarante ans, qui cessait de tomber tous les samedis, et qui ne se pouvait garder sans se corrompre que les samedis? Est-ce que l'air et le soleil du samedi est différent de celui des autres jours? Est-ce que le premier repas que les Israélites firent dans la terre de Chanaan changea la face du ciel et la situation des astres qui faisaient pleuvoir la manne? N'est-il pas évident par les circonstances que cette pluie n'était point naturelle?

Aristarque. — Mais quelle preuve avez-vous que le Pentateuque, Josué et les autres livres, d'où vous prouvez ce que vous dites de la manne, sont véritables? S'ils étaient fabuleux...

Théodore. — S'ils étaient fabuleux, Aristarque, les Juifs seraient des hommes d'une autre espèce que nous, ils seraient fous et stupides d'une manière qui n'a rien de vraisemblable.

Pensez-vous, Aristarque, que des hommes qui ont un peu de sens commun reçoivent sans raison et sans examen des livres comme authentiques et comme la règle de leur foi et de leur conduite?

Pensez-vous qu'un peuple entier se soumette à une loi très-dure et très-pénible sans y être comme forcé par l'autorité divine, par la force des armes, ou par quelque raison d'intérêt?

Pensez-vous que sur une histoire fabuleuse qu'on nous viendrait dire de nos ancêtres nous fussions assez stupides et assez insensibles pour nous soumettre aveuglement et sans examen à une cérémonie aussi honteuse et aussi incommode qu'est celle de la circoncision? Comment donc s'imaginer que les Juifs ont reçu sans réflexion la loi qu'ils observent, et les livres qu'ils appellent canoniques? Ces livres ne les flattent point, ils les menacent sans cesse, ils leur reprochent sans cesse la stupidité, l'infidélité, la malice de leurs ancêtres.

On n'a point obligé les Juifs par la force des armes de recevoir ces livres authentiques: pourquoi donc les conservent-ils avec tant de soin? pourquoi n'y a-t-il point d'hommes si fermes qu'eux dans la religion de leurs pères? C'est sans doute, ou que les Juifs ne sont point hommes comme nous, ou plutôt que leur religion et leurs livres ont tous les caractères possibles de la vérité.

Mais, Aristarque, vous croyez que Dieu nous a faits pour le connaître, pour l'aimer et pour le servir par la religion la plus raisonnable; car il faut un culte extérieur à des hommes sensibles et qui vivent en société. Nous devons donc, de tous les livres qui parlent de quelque religion, croire ceux qui ont davantage le caractère de la vérité. Mais il n'y en a point de comparable à l'Écriture pour les raisons que j'ai dites et pour une infinité d'autres. Nous devons donc regarder ces livres comme notre règle, et y chercher la religion que nous devons suivre. Et si nous nous trompions dans le choix de ces livres, notre erreur viendrait uniquement de ce qu'il n'y aurait point de marque pour discerner les livres saints des profanes, ou plutôt de ce qu'il n'y aurait point de livres saints, ni de religion qui fût agréable à Dieu.

Cela n'étant pas possible, tenons-nous à l'Écriture, et voyons quelle est la religion qu'elle nous propose.

Aristarque. — Quoi, Théodore, voulez-vous être Juif?

Théodore. — Oui certainement, Aristarque, si le judaïsme est la loi que l'Écriture nous propose comme capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux; car pour moi je regarde l'Écriture Sainte comme un livre divin. Mais peut-être que le judaïsme à la lettre n'est point la fin de la loi.

Prenez garde, Aristarque. Pensez-vous que les bêtes aient une âme, je veux dire une substance qui anime ou qui informe leur corps, et qui soit plus noble que lui?

Aristarque. — A propos de quoi?

Théodore. — Répondez seulement.

Aristarque. — Oui, je crois que les bêtes ont une âme, et que leur âme est plus noble que leur corps.

Théodore. — Je vous prouve que vous vous trompez. Quelle est la fin, quel est le bien, quelle est la félicité des bêtes? Pensez-vous que les bêtes aient d'autre félicité naturelle que la jouissance des corps?

Aristarque. — Non, je crois que les bêtes sont faites pour boire et pour manger; c'est là leur fin.

Théodore. — Dieu a donc fait l'âme des bêtes pour jouir des corps. Mais l'âme des bêtes est plus noble que les corps. Dieu n'a donc pas bien ordonné son ouvrage; il n'a donc pas proposé aux bêtes une fin digne d'elles, si ce qui rend plus heureux et plus parfait doit être plus noble que ce qui reçoit son bonheur et sa perfection. Ainsi, vous devez reconnaître que Dieu n'a point donné aux bêtes d'âme qui soit distinguée de leur corps, ou plus noble que lui, ou bien vous devez revenir, et dire que les bêtes ont quelqu'autre félicité que celle de boire, de manger et de jouir des corps.

Aristarque. — Cette raison me convainc. Mais qu'en voulez-vous conclure?

Théodore. — Le voici, Aristarque : vous croyez que les Juifs étaient hommes comme nous, et qu'ils avaient une âme, je veux dire une substance qui pense, qui sent, qui veut, qui raisonne, laquelle est distinguée du corps; votre ami, de qui vous tenez la place, étant cartésien, n'en doute pas.

Aristarque. — Il est vrai, il prouve même démonstrativement que l'existence de l'âme est plus certaine que celle du corps.

Théodore. — Cela étant, Aristarque, je dis que le judaïsme à la lettre n'est point une religion que Dieu ait établi pour des hommes, pour rendre les Juifs plus parfaits et plus heureux, parce que Moïse ne propose point aux Juifs d'autre félicité que la jouissance des corps, ni d'autre malheur que leur privation, et que cependant les Juifs avaient une âme comme nous. Après que Moïse eût proposé aux Juifs cette loi charnelle et cérémoniale, qui était l'ombre des choses qui devaient arriver il leur promet s'ils l'observent que leur terre sera fertile, qu'ils auront grande famille, que leurs troupeaux seront féconds, qu'ils seront les maîtres de leurs ennemis, et que Dieu les conservera comme un peuple qu'il a choisi; mais s'ils ne l'observent pas, il les avertit qu'ils manqueront de toutes les choses nécessaires à la vie, et leur prédit les maux temporels qui leur sont arrivés. Enfin, il ne leur propose point d'autre récompense ni d'autre punition, d'autres biens ou d'autres maux que la jouissance ou la privation des corps. Il semble qu'il n'y ait point d'enfer, point de paradis, point d'éternité pour les Juifs.

Aristarque. — Mais d'où vient cela ? Il fallait que les Juifs fussent bien grossiers et bien charnels.

Théodore. — Ce n'est point, Aristarque, que les Juifs fussent grossiers et charnels, c'est que Moïse, n'étant que figure, ne pouvait promettre que des biens en figure, et qu'il ne pouvait introduire dans l'héritage des enfants.

Les grands-prêtres [1], selon la loi de Moïse, entraient dans le sanctuaire fait de la main des hommes et qui n'était que la figure du véritable. Ils y entraient avec le sang des boucs et des veaux qui ne pouvait purifier la conscience. La loi de Moïse et ses sacrifices ne pouvant donc justifier les hommes, elle ne leur donnait point de part aux biens éternels; ainsi Moïse ne les devait pas promettre, cela était dû à Jésus-Christ, qui est entré avec son propre sang dans le ciel, le vrai sanctuaire, et qui nous a acquis le salut éternel, comme étant seul le souverain prêtre des biens futurs.

Pensez-vous que les Juifs fussent plus charnels que les païens? pensez-vous que Moïse fût plus grossier que les poëtes qui nous parlent de leurs divinités d'une manière si indigne? Mais les païens pensaient à une autre vie. Les poëtes ont parlé des Champs-Elisées et des enfers comme des lieux destinés à la récompense des bons et à la punition des méchants.

Il n'y a point de motif plus fort, d'idée plus terrible, de récompense plus agréable que celle de l'éternité; et les peuples les plus barbares sont capables d'être frappés, d'être ébranlés, d'être portés à l'exercice de la vertu par cette pensée qu'ils en seront éternellement récompensés. Cependant, Moïse fait un grand dénombrement de bénédictions et de malédictions, et l'éternité n'y a point de lieu.

Aristarque. — C'est qu'il ne croyait pas qu'il y eût des esprits, il ne croyait pas l'immortalité de l'âme.

Théodore. — Cette conséquence est très-juste, et si je ne savais que la loi des Juifs et leur alliance avec Dieu est figure de la nouvelle alliance, je me croirais peut-être obligé, par le respect que je dois aux livres de Moïse, d'être du sentiment des saducéens; car il n'y a que ce parti qui paraisse raisonnable, selon ce que je viens de dire, car je n'ai point parlé des choses qui le renversent. Mais comme votre ami est cartésien, il est trop convaincu de l'immortalité de l'âme, et que les êtres qui pensent sont distingués de la matière qui ne peut penser, pour tirer la même conséquence que vous.

Aristarque. — Il est vrai, cela doit le convaincre.

Théodore. — Cependant, qu'il n'en soit pas convaincu. Je veux que les corps soient pour nous des biens véritables; mais ces biens sont-ils capables de récompenser ceux qui accompliront le précepte d'aimer Dieu de tout leur cœur, de tout leur esprit, de toutes leurs forces? Ce sont peut-être des biens capables de récompenser la vertu des Romains; car il ne faut que de tels biens pour de telles vertus. Mais sont-ils dignes de Dieu? sont-ils suffisants pour rendre véritablement heureux ceux qui l'aiment véritablement? Vous voyez bien, Aristarque, que cela n'est pas: pourquoi donc Moïse ordonne-t-il que l'on aime Dieu de toutes ses forces, et pourquoi ne promet-il que des corps pour la récompense de cet amour, si ce n'est que l'amour de Dieu par-dessus toutes choses est indispensable, et que Moïse ne devait pas promettre des biens qu'il ne pouvait donner?

Il me semble, Aristarque, que cela suffit pour vous convaincre que le judaïsme n'était que l'ombre et la figure du Christianisme; que l'ancienne alliance représentait seulement la véritable réconciliation de Dieu avec les

[1] Hébr. ch. 8, 9 et 10.

hommes; et que les prêtres selon l'ordre d'Aaron, les sacrifices, les cérémonies de la loi devaient être abrogées par le sacrifice de l'Agneau sans tache qui ôte les péchés du monde, qui satisfait dignement à la justice de Dieu, qui introduit dans le Saint des Saints, et qui promet les vrais biens à tous ceux qui sont membres du corps dont il est chef.

Ainsi, vous voyez que je n'ai pas dessein de me faire Juif, si vous ne me croyez assez stupide pour regarder les corps comme mon bien; les corps, dis-je, qui ne peuvent être le bien des chiens, si les chiens ont une âme distinguée de leur corps et plus noble que lui.

Aristarque. — Il est vrai que les corps ne sont pas des biens dignes d'un esprit; que ceux qui les aiment n'en deviennent pas plus parfaits; que ceux qui en jouissent en ont souvent honte, et que les promesses de Moïse sont indignes des hommes; car même les philosophes païens en demeureraient d'accord. Jésus-Christ veut que l'on méprise ces biens, quoique la loi les promette; et il déclare heureux ceux qui en sont privés, ceux qui sont misérables et maudits selon la loi.

Ainsi, je demeure d'accord que les promesses de la loi n'étaient que des figures; car ceux d'entre les Juifs qui avaient la charité ne pouvaient désirer l'accomplissement de ces promesses comme leur vrai bien; mais la loi en elle-même était peut-être bonne.

Théodore. — Ne voyez-vous pas qu'il doit y avoir du rapport entre les biens que promettait la loi, et la loi même? et que si la loi justifiait réellement et par elle-même, les récompenses de la loi devaient être bonnes en elles-mêmes et rendre heureux un véritable juste. Mais on ne peut pas même être juste et désirer uniquement ces récompenses. Les justes ne pouvaient donc mettre leur confiance dans les sacrifices et les cérémonies de la loi, ils devaient attendre le Messie, et celui qui pouvait promettre les biens qu'ils pouvaient désirer.

Il y avait deux sortes de Juifs sous la loi : des Juifs selon l'esprit, des Juifs selon la lettre. Ceux qui avaient l'esprit de la loi étaient Chrétiens; car Jésus-Christ est la fin de la loi, et ceux-là étaient circoncis de la circoncision du cœur; ils s'étaient dépouillés du vieil homme; ils expliquaient toute la loi, ses cérémonies et ses promesses par rapport au Messie et aux biens éternels qu'ils attendaient de lui.

Ils n'étaient point scandalisés lorsqu'Isaïe disait de la part de Dieu aux Juifs selon la chair : « Ecoutez la parole du Seigneur, princes de Sodome; prêtez l'oreille à la loi de notre Dieu, peuple de Gomorrhe. Qu'ai-je à faire de cette multitude de victimes que vous m'offrez, dit le Seigneur, tout cela m'est à dégoût : Je n'aime point les holocaustes de vos béliers, ni la graisse de vos troupeaux, ni le sang des veaux, des agneaux et des boucs [1]. »

Ils chantaient avec joie et dans le même esprit que les Chrétiens : « Si vous aimiez les sacrifices [2], je vous en offrirais, mais les holocaustes même ne vous sont pas agréables.... Seigneur, répandez vos bénédictions sur Sion, bâtissez les murs de Jérusalem; alors vous aimerez les sacrifices de justice, les offrandes et les holocaustes; alors on offrira des victimes sur votre autel. » Enfin, ils soupiraient incessamment vers le ciel pour attirer le vrai Messie qui devait les délivrer de leurs péchés.

Mais les Juifs selon la chair se glorifiaient de la marque honteuse de la circoncision de leur corps. Ils étaient incirconcis de cœur; ils avaient un voile qui leur cachait la fin de la loi. Ils mettaient leur confiance dans leurs sacrifices et dans leurs cérémonies, dans l'arche et le temple du Seigneur, dans Moïse, Abraham, et leurs autres patriarches; ils étaient pleins de zèle et de fureur contre les vrais Israélites, et ils persécutaient sans cesse les prophètes qui avaient l'esprit de la loi et qui les reprenaient de leurs vices.

Les Juifs selon l'esprit étaient véritablement Chrétiens; ils étaient toujours prêts de reconnaître et de recevoir Jésus-Christ lorsqu'il viendrait; car la morale du nouveau Testament est tout à fait conforme à la disposition de leur cœur, puisqu'ils reconnaissaient que les biens sensibles étaient indignes de leur amour. Et comme ils n'expliquaient pas l'Écriture-Sainte selon la lettre, mais selon le sens mystique et par rapport au Messie qu'ils attendaient, les preuves que les apôtres tiraient de l'ancien Testament pour justifier la qualité de Jésus-Christ étaient tout à fait de leur goût.

Ainsi, Jésus-Christ et les apôtres étaient écoutés par ceux d'entre les Juifs qui étaient animés de la charité. Mais les Juifs charnels qui avaient le cœur voilé ne pouvaient et ne voulaient pas même comprendre les preuves que les apôtres donnaient de la vérité qu'ils leur prêchaient.

Aristarque. — Mais ne faut-il pas avouer que les preuves que les apôtres tirent de l'ancien Testament pour confirmer le Nouveau sont bien faibles?

Théodore. — Elles sont nulles et même extravagantes pour les Juifs charnels et pour tous ceux qui ne savent pas distinctement que l'ancien Testament n'est que pour le Nouveau;

Qu'Abraham, Joseph, Josué, David, Salomon ne sont dans l'Écriture qu'à cause de Jésus-Christ, et que les choses qui arrivaient aux Juifs étaient des figures de ce qui devait nous arriver.

Oui, Aristarque, si le sens littéral de l'Écriture est le principal, saint Paul et les apôtres ne prouvent rien. Que dis-je, ils ne prouvent rien? ce sont des extravagants et des visionnaires. Mais il faut être le plus stupide ou le plus emporté des hommes pour s'imaginer que saint Paul n'ait pas le sens commun et qu'il veuille bien se rendre ridicule en abusant des passages de l'Écriture pour convaincre les Juifs de l'inutilité de leurs sacrifices et de leurs cérémonies.

Car enfin, si l'on peut ne pas croire que la lettre de la loi donne plutôt la mort que la vie, après ce que je viens de dire, je ne vois pas qu'on puisse s'empêcher de croire qu'au moins il y avait parmi les Juifs des gens qui cherchaient dans la loi un autre sens que le littéral, puisque saint Paul ne se sert point du sens littéral pour les convaincre de la venue du Messie; ne savez-vous pas

[1] Isaïe, ch. 1.
[2] Ps. 50.

que même à présent les commentateurs juifs qui sont les ennemis déclarés de Jésus-Christ rapportent au Messie la plupart des passages que les apôtres rapportent à Jésus-Christ, quoique souvent ces passages se puissent entendre de David, de Salomon ou de quelques autres, parce qu'en effet on ne doit considérer ces personnes que comme les figures de Jésus-Christ.

La lettre de l'Écriture renferme, par une providence toute sainte, tant de choses qui paraissent indignes non-seulement de ceux qui aiment Dieu plus que toutes choses, mais généralement de tous les êtres qui sont plus nobles que les corps.

Ainsi, l'on ne peut raisonnablement douter que les Juifs, qui du temps des apôtres désiraient le Messie, et qui le croyaient proche, ne fussent très-disposés à le recevoir tel que les apôtres le leur décrivaient, pourvu que l'amour des choses sensibles ne les empêchât point de le suivre.

Voyez-vous, Aristarque, Dieu dispose toujours les choses de telle manière que ceux qui l'aiment le trouvent toujours; il laisse des vestiges après lui que ceux-là reconnaissent bien qui sont animés de la charité. Et si les faux prophètes font des miracles en confirmation de leurs mensonges, c'est que Dieu tente les hommes pour discerner ceux qui l'aiment; car ceux qui l'aiment ne s'y trompent pas.

Jésus-Christ est tellement caché dans les Écritures, que ceux qui ne l'aiment pas ne l'y trouvent pas. Il n'est pas seulement venu pour éclairer les aveugles, il est venu aussi pour aveugler les sages; il est venu pour réprouver tout ce qui est éclatant selon le monde : car tout ce qui est grand dans le monde est en abomination devant Dieu. Enfin, il est venu évangéliser les pauvres, les simples, les ignorants, et laisser là ceux qui se contentent de leurs richesses et de leur lumière.

Il y a bien des obscurités dans les Écritures, mais il y a bien des choses extrêmement claires : les gens de bien s'arrêtent aux choses claires, et respectent les obscures; la raison le veut ainsi. Les prétendus esprits-forts et les impies, qui sont fâchés de voir ce qu'ils n'aiment pas, tâchent d'obscurcir la lumière par les ténèbres; ils se font des nuages pour se la cacher, et enfin ils y réussissent.

Si Jésus-Christ était venu dans l'éclat, comme il viendra dans son second avénement; si les prophéties étaient tellement évidentes qu'on ne pût s'empêcher de les recevoir : enfin si la religion chrétienne était telle qu'on en reconnût la vérité sans aucune application de l'esprit et sans aucun amour pour Dieu, les négligents et les méchants recevraient une grâce qu'ils ne méritent pas. Dieu ne se donne qu'à ceux qui l'aiment, la vérité ne se découvre qu'à ceux qui la cherchent; car s'il est juste de s'appliquer à un problème pour en trouver la résolution, il est nécessaire que le souverain bien, que la plus grande des vérités soit telle, qu'on ne la reconnaisse pas sans la chercher avec quelque soin.

Les hommes estiment peu ce qu'ils acquièrent sans peine; ils aiment peu ce qu'ils n'ont point désiré. Ainsi, Jésus-Christ, qui nous est si nécessaire, devait se faire désirer et se faire chercher pour se faire trouver; et il était bon qu'il fût caché de telle manière qu'on ne pût le chercher sans le trouver.

Certainement toutes les obscurités qui sont dans les prophéties ne peuvent empêcher qu'on ne reconnaisse évidemment que le Messie est venu. Il y a tant de siècles que le temps marqué est passé, que les miracles ne sont plus nécessaires. Les miracles étaient nécessaires lorsque les apôtres prêchaient Jésus-Christ, parce que le temps de l'avénement du Messie n'était pas si précisément marqué qu'on ne pût encore l'attendre.

Si dans la vie de Jésus-Christ on trouve des choses qui paraissent étranges; si par exemple sa condamnation à la mort par les princes des prêtres semble indigne du Messie, ces choses mêmes le doivent faire recevoir, parce qu'elles ont été prédites, et qu'étant étranges, on ne les peut rapporter à d'autres qu'à lui.

Si tous les Juifs avaient reçu Jésus-Christ dès qu'il a paru, peut-être que les Juifs qui vivent présentement, les mahométans et les païens auraient raison de douter qu'il fût le vrai Messie; ils pourraient croire que les Écritures auraient été corrompues. Mais les Juifs s'étant toujours opposés à Jésus-Christ, ces ennemis de la foi en sont des témoins irréprochables; et l'on ne peut sans folie s'imaginer que les livres que reçoivent les Juifs aient été corrompus en notre faveur.

Mais si l'Écriture-Sainte n'est point corrompue dans les choses essentielles; s'il est certain que c'est un livre dont l'autorité n'a point été établie par la force des armes ou par des miracles douteux; s'il est évident que le sens littéral n'en est point le principal, on ne peut douter de la vérité de la religion chrétienne, parce que l'on y trouve Jésus-Christ partout, lorsqu'on n'est point Juif, je veux dire lorsqu'on n'a point d'amour pour les biens sensibles, et qu'on n'a point d'opposition formelle à recevoir Jésus-Christ.

Il n'y a rien de plus consolant, Aristarque, pour un homme qui désire les vrais biens, qui se regarde ici-bas comme dans une terre étrangère, qui sent incessamment sa misère intérieure et la guerre que lui font ses ennemis domestiques; il n'y a, dis-je, rien de plus consolant ni de plus instruisant tout ensemble pour un Chrétien que la lecture des livres saints. Car tout ce qui est écrit a été écrit pour notre instruction, afin que notre espérance se fortifie par la patience et par la consolation que les Écritures nous donnent.

On s'y trouve partout dépeint tel que l'on est, ou pécheur ou puni. Mais Dieu, par sa pure miséricorde, se souvient toujours de la promesse qu'il a faite à Abraham. Il sauve son peuple, quoiqu'il ne le mérite pas; car il en a juré par lui-même. Il le retire de la captivité de Pharaon, il l'introduit dans la terre promise; mais il ne détruit pas entièrement les Chananéens jusqu'au jour que le roi Salomon se rend maître de tous les ennemis d'Israël. Qui ne voit ce que ces choses signifient?

Je ne puis pas, Aristarque, vous expliquer en détail les prophéties et les figures qui sont dans l'ancien Testament pour la confirmation du Nouveau. Je ne prétends pas vous ôter le plaisir de les découvrir par vous-même.

Les choses que j'ai dites suffisent pour vous exciter à lire en Chrétien l'Écriture, et je n'en veux pas davantage. C'est assez que vous les lisiez, vous les entendrez autant qu'il sera nécessaire pour vous confirmer dans la vérité de la religion, et pour en persuader votre ami s'il est docile.

Je suis certain qu'Éraste ne sera pas fâché de se joindre à vous dans cette étude. Je vois bien qu'il a de l'amour pour la religion, et il est assez temps qu'il s'applique tout entier à des choses qui sont seules capables de le rendre heureux autant qu'on le peut être en cette vie.

On ne peut être heureux que par la possession du vrai bien; mais en cette vie on ne peut posséder le vrai bien que par l'espérance. On ne peut donc être heureux en cette vie qu'en évitant tout ce qui affaiblit l'espérance, et qu'en recherchant tout ce qui la fortifie.

Ainsi, malheur à ceux qui s'unissent aux corps et qui en jouissent, ils affaiblissent leur espérance! Mais qu'Éraste est heureux s'il les méprise, et si par l'étude de la religion et de la morale chrétienne il augmente de telle manière son espérance que les biens futurs lui soient comme présents, et que l'avant-goût des biens éternels soit plus fort en lui que le goût des biens qui passent.

SEPTIEME ENTRETIEN.

Que la morale chrétienne est très-utile à la perfection de l'esprit.

Aristarque. — Je vous attendais, Théodore, pour vous faire part de ma joie; car enfin j'ai trouvé le secret de me faire écouter de mon ami. Je ne parle plus à ses oreilles, je parle, pour ainsi dire, à son cœur. Je lui ai fait comprendre la plupart des choses dont nous nous sommes entretenus, et il en paraît fort satisfait.

Voici comment toutes choses se sont passées: J'avais été si fort choqué de sa stupidité et de sa brutalité la dernière fois que je le vis, qu'en revenant chez moi je me disais sans cesse ces paroles de Jésus-Christ: « Ne jettez point vos perles devant les pourceaux [1]; » et le reste. Cela me consolait d'une consolation assez sensible, parce que l'indignation et la vengeance y avaient quelque part; car je vous avoue que j'étais un peu en colère, et que je commençais déjà à ressentir du chagrin de ce que j'avais tant aimé une personne qui me paraissait si insensée.

Comme je m'étais donc fort entretenu de cette parole de Jésus-Christ que je viens de vous dire, je ne me suis pas plutôt trouvé devant mon ami, qu'elle s'est représentée à ma mémoire; et je ne sais comment je me suis persuadé que je manquerais de respect aux paroles de l'Évangile si je lui parlais davantage des vérités de la religion; de sorte que j'étais en sa présence sans lui rien dire. Mais si mon esprit ne disait rien par le son de mes paroles, mon cœur parlait apparemment par l'air de mon visage; et mon ami pouvait bien croire que je ne l'étais pas venu voir de si bon matin pour lui donner seulement le bonjour.

D'un autre côté, comme mon ami, dans le fond, a de la douceur et de l'honnêteté, je ne puis douter qu'il ne se fût repenti de la manière dont il m'avait répondu, et qu'il n'eût repassé dans sa mémoire les choses que je lui avais dites d'une manière, ce me semble, assez forte et assez claire pour le convaincre s'il y avait fait réflexion. Me voyant outre cela chez lui de si bon matin, après des paroles qui devaient m'en avoir chassé pour longtemps, il ne se peut faire, de l'humeur que je le connais, qu'il ne fût touché de mon zèle et de sa légèreté.

Enfin, soit qu'il ait été ébranlé par les raisons que je lui avais dites, soit qu'il ait été touché par quelques sentiments d'amitié et de reconnaissance, il a commencé, après un silence de quelques moments, par un aveu de sa faute et de son chagrin, et m'a prié de lui répéter les preuves que je lui avais dites de la religion chrétienne, m'assurant qu'il y avait fait réflexion, et que, toutes imparfaites qu'elles lui étaient restées dans la mémoire, il y avait trouvé beaucoup de solidité et de lumière. Je faisais d'abord difficulté de lui répondre, me souvenant toujours de la parole de Jésus-Christ; mais voyant qu'il continuait et avec chaleur et avec empressement de m'interroger, j'ai cru qu'il était disposé à m'écouter; je lui ai donc répondu, et il a reçu sans contestation les mêmes choses qu'il avait rejetées avec mépris.

Théodore. — Vous voyez par cela même, Aristarque, que la conduite de Dieu est admirable, et qu'il était à propos que Jésus-Christ se fît attendre durant plusieurs siècles, et qu'il se cachât dans les Écritures pour ceux qui ne se soucient pas de le trouver.

On reçoit toujours bien ce que l'on désire, et l'on trouve avec plaisir ce que l'on cherche avec ardeur. Votre ami ne voyait point il y a deux jours la vérité que vous lui proposiez, parce qu'il ne la cherchait pas: mais il l'a reconnue parce qu'il l'a désirée; et il l'a reconnue avec plaisir, s'il l'a recherchée avec empressement.

Oui, Aristarque, si les hommes ne connaissent point Dieu, c'est qu'ils ne s'en mettent point en peine; et s'ils ne voient point la vérité de la religion chrétienne, c'est que l'amour des choses sensibles les préoccupe, et leur donne de l'aversion pour une religion qui le détruit.

Toutes les passions se justifient; elles parlent sans cesse pour leur conservation, et ceux qui les écoutent se trouvent si fort touchés de compassion en leur faveur, qu'ils méprisent les lois qui condamnent ces criminelles à la mort. En effet, il n'y a rien de plus méprisable, selon le rapport des passions, que la religion chrétienne. L'Évangile n'a rien d'agréable, il ne prêche que le renoncement aux plaisirs, et Jésus-Christ condamne, par l'exemple de sa vie et de sa mort, la conduite de ceux qui s'arrêtent aux choses sensibles.

Ceux donc qui n'ont de l'estime que pour les objets de leurs sens; ceux qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions; les voluptueux, ou pour parler comme Jésus-Christ, les pourceaux, sont incapables de reconnaître la vérité de la religion et de goûter les vrais biens. Le royaume de Dieu est une perle pour laquelle ils

[1] Math. 7, 6.

ne veulent point vendre tout ce qu'ils possèdent, ils n'en savent point le prix.

Ainsi Jésus-Christ défend que l'on propose les biens futurs et que l'on explique les sacrés mystères à ces misérables, parce qu'ils n'en sont pas capables. Il suffit de les menacer de la part de Dieu, de les effrayer par l'idée de l'éternité, ou même par la crainte des maux temporels. Mais lorsqu'ils sont en pénitence, qu'ils se privent des plaisirs, qu'ils cessent d'être pourceaux, il est utile de leur expliquer les mystères de la religion et les secrets de l'Évangile; car étant devenus brebis, ils écoutent et discernent bien la voix du vrai pasteur de leurs âmes.

C'est pour ces raisons, et pour plusieurs autres que vous comprendrez peut-être par la suite de nos entretiens, que je n'approuvais pas fort le dessein que vous aviez de redire toutes choses à votre ami; je craignais pour vous et je n'espérais rien de lui; mais Dieu, qui dispose des cœurs, a récompensé votre charité et votre zèle, et vous l'en devez remercier.

Jusqu'ici nous nous sommes entretenus des preuves qui regardent la vérité de la religion; et je pense que ce que j'ai dit suffit pour persuader les hommes raisonnables qu'il n'y a point dans le monde d'autre religion que la chrétienne qui soit capable de rétablir l'ordre que le péché a renversé; qu'il n'y a qu'un Homme-Dieu qui puisse satisfaire à Dieu, nous réconcilier avec Dieu, nous donner accès à Dieu; qui puisse, en un mot, rendre à Dieu un culte digne de lui.

Il est temps que je vous fasse voir que la morale chrétienne est parfaitement conforme à la raison, et que, dans l'état où le péché nous a réduits, on ne peut rien prescrire de plus utile, pour rétablir l'ordre des choses, que les préceptes et les conseils que Jésus-Christ nous a donnés, qui regardent la prière et la privation des choses sensibles; car je n'en suppose point d'autres.

Je vous prie, Aristarque, de bien prendre garde à tout ce que nous dirons dans la suite; car vous devez plutôt instruire votre ami des choses qui regardent le règlement des mœurs que des vérités spéculatives, dont l'homme animal et charnel n'est pas capable.

J'interroge Éraste, car il y a trop longtemps que je le laisse en repos. Vous souvenez-vous, Éraste, de ce que nous avons dit de la fin et de l'ordre que Dieu s'est proposé dans la création de l'homme, et en êtes-vous convaincu?

Éraste. — Je m'en souviens et j'en suis convaincu. Je crois que Dieu n'agit que pour lui; que s'il fait un esprit, c'est pour le connaître; et que s'il fait une volonté c'est pour l'aimer.

Cet ordre me paraît si nécessaire, que je ne crois pas que Dieu conserve aucun esprit qui ne le connaisse et qui ne l'aime en quelque façon. Je crois que l'union que les esprits ont avec Dieu par leur amour ne saurait se rompre entièrement sans les anéantir.

Car que serait-ce qu'un esprit qui ne connaîtrait rien et qui n'aimerait rien? Mais tout esprit qui connaît et qui aime ne connaît et n'aime que par l'union qu'il a avec Dieu, puisqu'il n'est pas à lui-même sa lumière, et que le mouvement qu'il a vers le bien en général, qui le rend capable d'aimer les biens particuliers, ne vient pas de lui ni de rien qui soit au-dessous de lui.

Théodore. — Il est vrai, Éraste, tous les esprits sont essentiellement unis à Dieu; ils n'en peuvent être entièrement séparés sans cesser d'être. Mais quelle doit être leur union avec Dieu, afin qu'ils soient aussi heureux et aussi parfaits qu'ils le peuvent être?

Éraste. — Il est évident que cette union doit être la plus étroite qui se puisse, car Dieu seul est le souverain bien des esprits.

Théodore. — Ainsi, Éraste, nous devenons d'autant plus parfaits que l'union que nous avons avec Dieu s'augmente et se fortifie davantage. Les damnés ne sont unis à Dieu qu'autant qu'il le faut, afin qu'ils en reçoivent l'être; mais les bienheureux sont unis à Dieu d'une manière si parfaite qu'ils en reçoivent non-seulement l'être, mais encore la perfection de l'être.

Voyons donc, Éraste, en quoi consiste cette espèce d'union avec Dieu par laquelle nous recevons toute la perfection dont nous sommes capables en cette vie.

Éraste. — J'ai appris, Théodore, dans vos entretiens et par la lecture du livre de la *Recherche de la Vérité*[1], que Dieu seul est la véritable cause et le véritable moteur tant des corps que des esprits, et que les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent la véritable cause à agir en conséquence de ses volontés éternelles.

Je suis persuadé que je ne puis être uni aux corps qui m'environnent et à celui que j'anime et que je transporte que parce que je suis uni à Dieu[2]; car tous les corps ne peuvent par eux-mêmes agir dans mon âme et se rendre visibles à elle, de même que mon âme n'a point par elle-même la force de mouvoir aucun corps, puisqu'elle ne sait pas même ce qu'il faut faire pour remuer son bras. Ainsi, Théodore, si je vous parle et si je vous entends, si mon esprit s'unit au vôtre, ou mon corps à votre corps, c'est Dieu seul qui en est la véritable cause. C'est le lien de toutes les unions que je puis avoir à tous ses ouvrages. Il n'y a que lui à qui je puis être immédiatement uni, puisqu'il n'y a que lui qui puisse agir immédiatement en moi, et que je n'agis que par lui.

Mais, Théodore, je puis être uni à Dieu et m'arrêter à lui, et n'avoir en cela d'autre rapport qu'à lui; et je puis être uni à Dieu par rapport à quelqu'autre chose qu'à Dieu; car si je pense aux idées abstraites des choses, je suis uni à Dieu par ma pensée, puisque je ne vois ces choses que par l'union que j'ai avec Dieu[3]; mais cette union ne me lie point aux créatures. Au contraire, si je sens les biens sensibles, je ne les sens qu'à cause que je suis uni à Dieu, et que Dieu agit en moi[4]; car tous les corps sont insensibles par eux-mêmes, mais cette seconde union que j'ai avec Dieu me lie aux choses sensibles, car Dieu unit entr'eux tous ses ouvrages, et il n'y a que lui qui soit le lien de toutes les unions.

[1] Chap. 8 du dernier livre.
[2] Entretien 1.
[3] Entretien 3.
[4] Entretiens 1 et 2.

Je crois donc que l'union que nous avons avec Dieu soutient notre être, et que nous ne serions point sans elle. Mais je suis persuadé que l'union qui ne nous attache qu'à Dieu et qui ne se rapporte point à autre chose qu'à lui est celle qui nous donne toute la perfection dont nous sommes capables.

Théodore. — Vous souvenez-vous bien, Éraste, que l'auteur de la *Recherche de la Vérité* fait voir [1] que nos sens ne nous représentent jamais les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec nous, et qu'ainsi toutes les connaissances sensibles sont utiles pour la conservation et pour la commodité de la vie, mais entièrement inutiles à la perfection de l'esprit et à la connaissance de la vérité?

Éraste. — Je m'en souviens, Théodore, et je ne l'oublierai jamais; car c'est ce qoi m'a persuadé que de toutes nos connaissances il n'y a que celles qui sont purement intellectuelles qui nous rendent plus parfaits. En effet, ce n'est que par ces sortes de connaissances que nous voyons en Dieu les choses telles qu'elles sont.

Lorsque nous sentons les choses, nous ne les voyons point en elles-mêmes, nous n'en avons aucune connaissance, et même dans la vérité ce ne sont point les objets sensibles que nous sentons, c'est nous-mêmes; car nos sensations nous appartiennent, et non aux objets auxquels on a coutume de les attribuer. Comment donc nos sens pourraient-ils nous conduire à la connaissance de la vérité, puisqu'on ne connaît la vérité que lorsqu'on voit les choses telles quelles sont?

Théodore. — Si vous vous souvenez aussi de ce qui est dans ce même livre qui regarde les erreurs de l'imagination et des passions, vous devez tomber d'accord que non-seulement les sens et l'imagination nous empêchent de découvrir la vérité, mais encore que nos passions nous éloignent du vrai bien; en un mot, que toutes les pensées et tous les mouvements de l'âme, qui s'excitent en nous à cause de quelques changements qui se passent dans notre corps, nous désunissent d'avec Dieu pour nous unir aux corps; car enfin il est à propos que l'âme, qui doit veiller à la conservation de son corps, soit avertie de penser à lui, lorsqu'il lui arrive quelque chose de nouveau.

Éraste. — Je demeure d'accord de toutes ces choses.

Théodore. — Supposons donc qu'il n'arrive jamais de changement dans le cerveau, que l'âme ne reçoive quelque pensée qui la détourne de la vue de la vérité et de l'amour du vrai bien, et qui ne la désunisse d'avec Dieu pour l'unir aux corps. S'il est certain que la perfection de l'esprit consiste dans la connaissance de la vérité et dans l'amour du vrai bien, en un mot dans l'union avec Dieu, qui n'a point de rapport à autre chose qu'à lui, je vous demande, dans l'état où nous sommes, où nous ne pouvons point empêcher la communication des mouvements, ni que les corps qui nous environnent ne pénètrent et n'agitent le nôtre, que devons-nous faire afin de tendre sans cesse à notre perfection? Ne consultez point l'Évangile; consultez seulement votre raison.

Éraste. — Il est évident que nous devons par la fuite éviter l'action des corps qui nous environnent, que nous devons mortifier nos sens et fermer autant que nous le pouvons toutes les entrées par lesquelles les objets sensibles viennent troubler la raison.

Lorsque nous ne pouvons arrêter le mouvement des corps qui sont capables de nous blesser, nous ne manquons pas d'en éviter le coup en baissant la tête: ainsi, ne pouvant arrêter l'action des objets sensibles, nous devons les éviter par la fuite, de même que l'on se garantit des maladies contagieuses en changeant d'air.

Si un insecte nous pique, nous perdons de vue les vérités les plus solides. Si une mouche bourdonne à nos oreilles, les ténèbres se répandent dans notre esprit. Que faire pour retenir la vérité qui s'échappe, et pour conserver la lumière qui se dissipe? Tuer tous les insectes et chasser toutes les mouches? mais cela ne se peut. Il faut donc aller ailleurs; car enfin il est impossible que les sensations qui partagent la capacité que nous avons de penser ne nous empêchent de découvrir la vérité.

Théodore. — Vous commencez peut-être, Aristarque, à reconnaître, par les choses que nous venons de dire et par cette dernière réponse d'Éraste, que les conseils de Jésus-Christ qui regardent la mortification de nos sens sont les plus justes qui se puissent pour nous réunir avec Dieu par la connaissance de la vérité.

Aristarque. — Il est vrai: mais j'appréhende que vous n'attribuiez à la doctrine de l'Évangile des perfections que Jésus-Christ n'a pas eu dessein de lui donner. Car apparemment Jésus-Christ n'a pas eu dessein de nous donner des préceptes pour régler notre esprit dans la recherche de certaines vérités dont on se peut fort bien passer en ce monde.

Théodore. — J'avoue, Aristarque, que le principal dessein de Jésus-Christ n'a pas été de nous instruire de certaines vérités spéculatives qui ne conduisent point par elles-mêmes à la connaissance et à l'amour de la souveraine vérité; mais c'est que les préceptes de l'Évangile sont si utiles qu'ils s'étendent à toutes les choses qui sont capables en quelque manière d'augmenter la perfection de l'esprit; car ils sont directement opposés à la cause de nos désordres, ils remédient à nos maux dans leur origine; ainsi ils tendent à nous donner toute la perfection dont nous sommes capables: car la privation des choses sensibles n'est pas seulement nécessaire pour la conversion du cœur, mais aussi pour la perfection de l'esprit. Vous le verrez mieux dans la suite.

Croyez-vous, Éraste, qu'il n'y ait que les sentiments actuels qui empêchent l'esprit de s'appliquer à la vérité, et qu'un homme qui a goûté quelques années les plaisirs du monde puisse en les quittant s'unir aux choses intellectuelles avec autant de force et de lumière que ceux qui ont veillé toute leur vie à la pureté de leur imagination?

Éraste. — Non certainement, on ne goûte pas les plaisirs impunément. Lorsque l'imagination a été frappée de quelque chose de sensible, elle en demeure blessée;

[1] Livre I.

et il suffit de jouir des plaisirs pour en devenir esclave. Il demeure dans le cerveau des traces qui représentent sans cesse à l'esprit les plaisirs qu'il a goûtés et qui l'empêchent bien souvent de s'appliquer à des choses qui n'ont point d'attrait sensible.

Lorsque l'imagination est salie, l'esprit est donc rempli de ténèbres, parce que la concupiscence qui seule détourne l'esprit de la vue de la vérité est fortifiée et augmentée de cette nouvelle concupiscence que l'on acquiert par l'usage des choses sensibles.

Théodore. — Que faut-il donc faire, Éraste, pour se rendre capable de cette perfection de l'esprit, qui consiste dans la connaissance de la vérité?

Éraste. — Cela est clair. Il faut éviter avec soin tout ce qui est capable de faire dans le cerveau des traces profondes. Il faut, pour me servir de votre expression, veiller sans cesse à la pureté de son imagination.

Aristarque. — Mais, Théodore, il ne faut donc point faire pénitence, car les sentiments pénibles partagent aussi bien la capacité de l'esprit que ceux qui sont agréables?

Théodore. — Non, Aristarque, il ne faut point se donner la discipline, si l'on veut résoudre un problème; cela n'éclaire pas l'esprit. On ne peut sentir actuellement la vérité. Mais les souffrances, quoiqu'inutiles pour la connaissance de certaines vérités, sont très-utiles pour nous détacher des choses sensibles, pour satisfaire à la justice de Dieu, étant jointes à celles de notre chef; pour nous mériter la vue de la souveraine vérité qui dissipe toutes nos ténèbres, et pour nous apprendre même certaines vérités de morale auxquelles on ne pense point lorsqu'on ne souffre rien.

Mais, Aristarque, ne voyez-vous pas que les traces des souffrances qui restent dans la mémoire ne la salissent pas comme celles des plaisirs? Ne voyez-vous pas qu'elles n'irritent point la concupiscence, qu'elles n'inquiètent point l'esprit, qu'elles ne partagent point son attention, et qu'ainsi elles ne l'empêchent point de découvrir la vérité?

On cesse facilement de penser à la douleur dès qu'on cesse de la souffrir, et qu'il n'y a point sujet de la craindre, parce que la douleur n'a rien d'agréable. Mais ce n'est pas la même chose des plaisirs qu'on a une fois goûtés : leurs traces demeurent fortement imprimées dans le cerveau; elles excitent à tous moments des désirs importuns qui troublent la paix de l'esprit, et ces désirs renouvelant ces traces, la concupiscence, qui est l'origine de tous nos maux, de l'inapplication de l'esprit à la vérité aussi bien que de la corruption du cœur, reçoit sans cesse de nouvelles forces.

Aristarque. — Vous avez raison. Mais cependant nous voyons qu'il y a bien des savants qui ont été toute leur vie dans la débauche, et qui s'abandonnent sans cesse à toutes sortes de plaisirs.

Théodore. — Il n'y en a pas tant, Aristarque, que vous le pensez; car il y a bien de faux savants. Pour être véritablement savant, il faut voir la vérité clairement et distinctement; il ne suffit pas d'avoir beaucoup de lecture, car l'esprit ne sait rien s'il ne voit rien. Les plaisirs, s'ils ne sont excessifs, n'empêchent pas qu'on ne lise; il n'y a que les passions violentes qui troublent la mémoire et l'imagination, mais il ne faut presque rien pour troubler la vue de l'esprit. Les savants dont vous parlez font plus d'usage de leur mémoire et de leur imagination que de leur esprit; et je vois tous les jours que ceux que vous estimez le plus pour leur érudition sont des gens dont l'esprit est si petit, si troublé, si dissipé, qu'ils ne sont pas capables d'entrevoir des vérités qu'Éraste comprend sans peine.

Faites-y réflexion, Aristarque, il y a bien de la différence entre la science qui dépend de l'étendue de la mémoire et de la force de l'imagination, et celle qui consiste dans une vue purement intellectuelle dans laquelle l'imagination n'a part qu'indirectement.

Toutes les idées pures s'évanouissent et se dissipent à la présence des idées sensibles. Nous n'entendons point la voix de la vérité lorsque nos sens et notre imagination nous parlent; car nous aimons beaucoup mieux savoir confusément les rapports que les choses ont avec nous, que de connaître clairement les rapports qu'elles ont entre elles; nous sommes tellement dépendants des corps, et si peu unis avec Dieu, que la moindre chose nous en sépare.

Mais la connaissance sensible et la vue de l'imagination étant soutenues par les traces du cerveau, elles peuvent résister à des fonctions contraires : les idées de ces connaissances ont, pour ainsi dire, du corps; elles ne se dissipent pas facilement : ainsi la retraite et la privation de tous les plaisirs n'est point absolument nécessaire pour acquérir toutes les connaissances dans lesquelles on fait plus d'usage de ses sens et de son imagination que de sa raison.

Si M. Descartes est devenu si savant dans la géométrie, dans la physique et dans les autres parties de la philosophie, c'est qu'il a passé vingt-cinq ans dans la retraite, c'est qu'il a parfaitement reconnu les erreurs des sens, c'est qu'il en a évité avec soin l'impression, c'est qu'il a fait plus de méditations que de lectures; en un mot, c'est que, tenant à peu de choses, il a pu s'unir à Dieu d'une manière assez étroite pour en recevoir toutes les lumières. Voilà ce qui l'a rendu véritablement savant.

Que s'il se fût encore davantage détaché de ses sens; que s'il eût encore été moins agité de ses passions; que s'il eût encore été moins engagé dans le monde, et qu'il se fût autant appliqué à la recherche de la vérité, il est certain qu'il aurait poussé bien plus avant les sciences qu'il a traitées, et que sa métaphysique ne serait pas telle qu'il nous l'a laissée dans ses écrits.

Aristarque. — Mais, Théodore, à présent que tant d'habiles gens ont écrit de la philosophie, des mathématiques et des autres sciences, il suffit de lire leurs ouvrages. Les savants dont je vous parle savent Descartes comme Descartes même. L'ami que je prétends convertir le sait si parfaitement, qu'on ne peut rien lui dire de cet auteur qu'il ne sache et dont il ne montre incontinent l'endroit d'où il est tiré; cependant il ne songe, depuis le matin jusqu'au soir, qu'à se divertir; il ne médite jamais, il lit un livre en trois jours et il le sait. La retraite n'est donc point nécessaire pour la science?

Théodore. — Non, Aristarque, pour la science qui réside dans la mémoire et qui n'éclaire point l'esprit. Pensez-vous que ces personnes qui retiennent si facilement les opinions des autres en voient la vérité? Pensez-vous que votre ami sache Descartes, ou plutôt pensez-vous qu'il voie ce que voyait Descartes? Si vous le pensez, vous vous trompez. Je crois que votre ami sait mieux toutes les paroles dont Descartes s'est servi que Descartes même. Je crois qu'il récite mieux l'opinion de Descartes que Descartes même. Je crois enfin, si vous le voulez, qu'il est plus propre à faire un homme cartésien, à éclairer l'esprit de ceux qui l'écoutent et à les faire entrer dans les sentiments de Descartes que Descartes même. Cependant je ne crois pas qu'il sache véritablement Descartes.

La philosophie de Descartes est dans sa mémoire et dans son imagination, et c'est pour cela qu'il en parle bien; mais je ne crois pas qu'elle soit dans son esprit, et c'est pour cela qu'il ne voit pas et qu'il n'approuve pas les sentiments qui en sont des suites nécessaires.

Il semble que ce soit un paradoxe qu'un homme qui ne connaît point une vérité soit quelquefois plus capable de la persuader aux autres que celui qui la sait exactement, et qui l'a découverte lui-même; cependant, si vous considérez qu'on n'instruit les autres que par la parole, vous verrez bien que ceux qui ont quelque force d'imagination et une mémoire heureuse peuvent, en retenant ce qu'ils ont lu, s'expliquer plus clairement que ceux qui sont accoutumés à la méditation et qui découvrent la vérité par eux-mêmes.

Ainsi, Aristarque, ne vous imaginez pas que ceux qui parlent bien de certaines vérités les voient parfaitement, cela n'est pas toujours vrai; il suffit qu'elles soient dans leur mémoire, ou qu'ils les voient d'une vue d'imagination; car c'est cette vue qui fournit des expressions vives et qui semblent beaucoup signifier, quoiqu'elles ne signifient rien de distinct qu'à ceux qu'elles excitent à rentrer dans eux-mêmes.

Il y a bien de la différence entre voir et voir, entre voir après avoir lu, et voir après avoir médité; et pour reconnaître ceux qui voient distinctement et qui possèdent parfaitement une vérité d'avec ceux qui ne la possèdent pas, il n'y a qu'à leur proposer quelque question qui en dépende; car alors ceux qui voient clair parlent clairement, mais les autres parlent toujours d'une manière qui fait connaître que la lumière leur manque.

Examinez, Aristarque, vos savants selon ce que je vous dis ici, et vous verrez que les plus savants sont les plus ignorants; qu'ils sont les moins pénétrants et les plus téméraires; qu'ils ne savent pas même discerner le vrai du vraisemblable; qu'ils parlent sans concevoir ce qu'ils disent, et que souvent, dans le temps qu'on les admire, ce qu'il y a de plus admirable en eux c'est un jeu de mémoire qui va tout seul, ou dont les ressorts se débandent par l'action de l'imagination.

Vous verrez enfin que presque toutes leurs connaissances ne sont point accompagnées de lumière et d'évidence, de cette lumière et de cette évidence intellectuelle que la sensation la plus légère obscurcit et que le plus petit mouvement dissipe; et qu'ainsi la retraite, la privation des choses sensibles, la mortification de ses sens et de ses passions est absolument nécessaire pour la perfection de l'esprit comme pour la conversion du cœur.

Mais ce n'est pas là ce qui justifie la morale de l'Évangile : car Jésus-Christ n'est pas venu pour nous apprendre les mathématiques, la philosophie et les autres vérités qui par elles-mêmes sont assez inutiles pour le salut.

Toute connaissance de la vérité rendant l'esprit en quelque manière plus parfait, il fallait que les conseils de Jésus-Christ fussent propres pour l'acquérir. Mais la véritable perfection de l'esprit, la voie la plus courte pour apprendre généralement toutes les sciences étant l'union avec Dieu, non l'union naturelle qui est sans cesse interrompue par les mouvements de la concupiscence, mais l'union qu'une vue claire et qu'un amour continuel rendent indissoluble, il était nécessaire que les préceptes de Jésus-Christ nous missent dans la voie par laquelle on arrive à cette union.

Vous verrez au premier jour que la vie chrétienne est la seule qui y conduit. Je vous laisse cependant avec Éraste méditer sur les choses que nous avons dites.

HUITIEME ENTRETIEN.

Que la morale chrétienne est absolument nécessaire pour la conversion du cœur.

Théodore. — Hé bien, Aristarque, êtes-vous convaincu que la retraite, l'éloignement des affaires, la privation des plaisirs, en un mot que la mortification des sens et des passions est absolument nécessaire pour découvrir les vérités cachées, les vérités abstraites, les vérités salutaires dont la connaissance n'enfle point le cœur? Car je sais bien que le commerce du monde engage les esprits à l'étude des sciences qui ont de l'éclat, et que la concupiscence donne de l'ardeur pour toutes les vérités dont on se peut servir pour se rendre considérable dans le monde.

Aristarque. — Oui, Théodore, j'en suis convaincu. La vérité en elle-même paraît si peu de chose, lorsqu'on se sent agité de quelque passion, et que l'on tient à quelque objet sensible, qu'on ne peut s'empêcher de la mépriser; et s'il se trouve plusieurs personnes dans le monde qui la recherchent, c'est, je l'avoue, qu'elle entre dans leurs desseins, et qu'ils espèrent en tirer quelque avantage. L'éclat et la gloire qui environnent les savants brille à nos yeux et nous éblouit, notre orgueil secret se réveille et nous agite; mais la lumière pure de la vérité n'est pas assez vive pour se faire sentir dans le temps que nous sentons quelqu'autre chose.

Éraste. — J'ai connu certaines gens qui apparemment ne lisaient le matin que pour parler l'après-midi; car dès qu'ils ont été éloignés du petit troupeau qui leur applaudissait, ils ont eu une telle horreur pour les livres et pour tout ce qui s'appelle science, qu'ils ne pouvaient en entendre parler. Vous souvenez-vous de M. ***. Il fallait, il y a trois ans, qu'il prît grand plaisir à nous régenter trois ou quatre jeunes gens qui nous assemblions pour

l'entendre, car il se fatiguait tous les matins pour nous redire de méchantes raisons qu'il prenait dans les problèmes d'Aristote. Présentement, il ne lit plus. Comme nous ne l'écoutons plus avec admiration, il ne nous parle plus avec plaisir, il a même beaucoup d'aversion pour tous les discours de science; et comme il est un peu incommode, nous avons trouvé ce secret pour le chasser honnêtement, que nous mettons sur le tapis quelque question à résoudre.

Théodore. — Cet exemple, Eraste, n'était pas nécessaire pour nous convaincre que les personnes qui tiennent à quelque chose de sensible ne recherchent point la vérité pour elle-même. Vous voyez bien que nous en sommes assez convaincus. Vous pouvez remarquer la faiblesse des autres hommes, et comment leur vanité les rend misérables, pourvu que vous vous considériez en leur personne; car nous sommes tous à peu près les uns comme les autres.

Mais, Éraste, il ne faut jamais inspirer du mépris ou de l'éloignement pour une personne, si l'on n'est certain qu'elle est dangereuse et contagieuse. Il ne faut parler qu'en général. Vous voulez peut-être, par votre réflexion judicieuse, nous faire connaître que vous avez de l'esprit. Nous le savions déjà, mais nous ne savions pas que vous voulussiez qu'on le sût. Il est difficile d'accuser les autres de vanité sans se condamner soi-même. On fait les mêmes choses ou l'équivalent. Ainsi, Éraste, observez sans cesse, critiquez sans cesse, mais pensez à vous, corrigez-vous, et si vous ne voulez vous condamner, taisez-vous.

Vous demeurez d'accord, Aristarque, que les conseils de Jésus-Christ sont nécessaires pour acquérir cette perfection de l'esprit qui consiste dans la connaissance de la vérité. Cependant, Jésus-Christ n'est pas venu pour faire de nous des philosophes : ses conseils ne tendent qu'indirectement, et à cause de leur universalité, à nous rendre savants, comme je vous dis hier. Mais s'il n'a point donné à ses disciples de grands préceptes de logique pour raisonner juste, il leur a appris toutes les règles nécessaires pour bien vivre, et il leur a donné toutes les forces nécessaires pour les suivre. C'est pour cela que Jésus-Christ est venu : son dessein est de remédier au désordre du péché, de nous réunir à Dieu en nous détachant des corps, de nous sauver et de nous enlever avec lui dans le Ciel.

Nous demeurerons éternellement tels que nous serons dans le moment que notre âme quittera notre corps. Si nous aimons Dieu en ce moment, nous l'aimerons toujours; car le mouvement des esprits n'est inconstant et méritoire que durant cette vie. Mais toutes les sciences humaines sont par elles-mêmes inutiles pour régler ce moment dont dépend notre éternité; elles ne méritent point le secours du Ciel pour ce moment, elles ne tournent point notre cœur vers Dieu. Ainsi, Jésus-Christ ne devait pas nous conduire directement à cette perfection de l'esprit, qui est stérile pour l'éternité et qui cesse au moment de la mort. Il devait nous recommander la privation des biens sensibles, afin que notre cœur se remplît de son amour, étant vide de toute autre chose, afin que, ne tenant à rien dans le moment qui commence l'éternité, notre amour nous portât vers celui qui est la source de tous les biens.

Ne considérons donc pas davantage les conseils de Jésus-Christ par rapport à la connaissance de la vérité, mais par rapport à cette perfection de l'esprit qui consiste dans l'amour du vrai bien, dans la charité qui demeure éternellement, qui seule mérite l'éternité, et sans laquelle toutes les vertus ne sont telles qu'en apparence.

Examinons la morale de l'Évangile par rapport au règlement des mœurs; mais examinons-la dans toute la rigueur possible, afin que, n'y trouvant rien à redire, nous soyons convaincus par raison de nos devoirs comme nous le sommes par la foi.

Certainement si les choses que j'ai prouvées de Jésus-Christ, dans les entretiens précédents sont véritables, on ne doit point hésiter dans les vérités de la morale. Il faut renoncer à ses propres volontés, il faut porter sa croix tous les jours, il faut pleurer, jeûner, souffrir : Jésus-Christ l'a dit : s'il est Dieu, s'il est sage, ses conseils nous sont très-avantageux, cela est clair. Mais parce que nous ne pouvons être trop convaincus de la vérité de ces propositions qui sont si incommodes et qui nous blessent si sensiblement, il faut tâcher de reconnaître par notre propre lumière qu'il n'y a point d'autre remède à nos maux.

Peut-être que nous ressemblerons à ces personnes dangereusement blessées qui, pour conserver une misérable vie, présentent aux chirurgiens leur propre corps, afin qu'ils y mettent le fer et le feu. Ils croient ces personnes à leur parole, ils espèrent en leurs opérations, et ils s'exposent à souffrir de grandes douleurs dans une vue incertaine d'un bien qui en lui-même est très-peu considérable. Qui nous empêcherait donc de les imiter, lorsque l'évidence de la raison s'accommodera avec la certitude de la foi ? Si nous refusons de croire à Jésus-Christ, si nous ne craignons point l'éternité, si nous écoutons nos sens et nos passions, peut-être que la raison, se joignant à la foi, achèvera de nous convaincre; et condamnant sans cesse notre lâcheté, peut-être qu'elle excitera en nous une inquiétude salutaire. Ainsi, examinons ces choses dans leur principe.

Nous ne devons aimer que ce qui est aimable : rien n'est aimable s'il n'est bon; mais rien n'est bon à notre égard, s'il n'est capable de nous faire du bien, s'il n'est capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux (car je ne parle point ici d'une espèce de bonté qui consiste dans la perfection de chaque chose); rien n'est capable de nous rendre plus parfait et plus heureux, s'il n'est au-dessus de nous et s'il n'est capable d'agir en nous. Mais les objets sensibles, tous les corps sont au-dessous de nous; ils ne peuvent agir en nous, ils ne peuvent produire en nous ni plaisir ni lumière, ils ne sont donc pas aimables : qu'en pensez-vous, Eraste?

Eraste. — Lorsque j'interroge ma raison, j'en demeure d'accord; mais lorsque je me sers de mes sens, j'en doute. Cependant, comme ma raison me répond plus clairement que mes sens, comme elle est préférable à mes sens, comme elle ne me trompe jamais, et que

mes sens me trompent toujours lorsque je m'en sers pour juger de la vérité, je crois que les objets sensibles sont incapables de me rendre plus parfait et plus heureux.

Théodore. — Vous ne devez donc pas aimer les corps?

Éraste. — Il est vrai, cela est évident.

Théodore. — Mais ne les aimez-vous point?

Éraste. — Beaucoup, Théodore, je ne suis pas ma raison, je suis mes sens, je suis mon plaisir.

Théodore. — Ainsi, Éraste, il suffit de goûter du plaisir dans l'usage des choses sensibles pour les aimer. Le plaisir captive le cœur, il agit plus fortement sur vous que votre raison, puisque vous aimez, à cause du plaisir, des choses que vous connaissez, par la raison, indignes de votre amour.

Éraste. — Il y a longtemps que je sais ce que vous me dites.

Théodore. — Je n'en doute pas, ce n'est pas pour vous l'apprendre que je vous le dis, c'est pour vous y faire penser. Mais je vous prie de me répondre, aimez-vous le jeu du piquet ou de l'ombre?

Éraste. — Assez.

Théodore. — Aimez-vous la chasse?

Éraste. — Je n'y ai point encore été; mais je m'imagine qu'il n'y a pas grand plaisir à courir un lièvre durant trois ou quatre heures au vent, à la pluie, au soleil.

Aristarque. — Vous ne savez ce que vous dites, Eraste: c'est le plus grand plaisir du monde.

Théodore. — Prenez garde, Éraste, qu'Aristarque ne juge pas de la chasse comme vous, il l'aime et vous ne l'aimez pas. Mais voudriez-vous bien l'aimer? votre raison vous représente-t-elle la chasse comme digne de votre amour?

Éraste. — Non, Théodore, ni ma raison ni mes sens; car quel plaisir de poursuivre tout un jour une misérable bête: j'ai pitié de la passion d'Aristarque.

Théodore. — Je vous conseille donc de n'y aller jamais; car si vous y aviez été, vous en deviendriez peut-être plus passionné qu'Aristarque. Il était comme vous, sans passion pour la chasse avant qu'il en eût goûté le plaisir; peut-être même qu'il en avait de l'aversion, mais peu à peu par l'usage il s'y est accoutumé, et il ne peut plus s'empêcher d'y aller.

Éraste. — Je le crois, je n'irai donc jamais, car je ne veux pas me ruiner en chevaux et en chiens.

Théodore. — Mais, Éraste, pourquoi jouez-vous? Pourquoi perdez-vous votre temps inutilement? Vous vous ruinerez encore plutôt par le jeu que par la chasse.

Éraste. — Je ne saurais m'en empêcher.

Théodore. — Il en est de vous comme d'Aristarque, vous vous condamnez l'un l'autre, vous vous faites compassion l'un à l'autre.

Aristarque. — Il est vrai. Nous ne sommes pas fort sages, Éraste et moi, de suivre ainsi les mouvements de nos passions; cependant je vois bien qu'il court risque de mourir les cartes à la main, et moi d'une chute de cheval.

Théodore. — Que fallait-il donc faire, afin qu'Éraste ne devînt point joueur, ni Aristarque chasseur? Car comme les choses sont présentement, il n'y a plus, humainement parlant, de remède qui ne soit violent.

Éraste. — Il fallait, Théodore, que lorsqu'Aristarque se sentait agité par le plaisir de la chasse, il la quittât aussitôt. Il me ressemblerait. Son imagination ne serait point remplie de ces traces qui réveillent sans cesse l'objet de sa passion. C'est le plaisir que l'on trouve dans l'usage des choses sensibles qui cause les passions et qui agite les esprits animaux; mais lorsque les esprits animaux sont fort agités, ils impriment dans le cerveau des traces profondes, ils rompent même par leur cours violent toutes les fibres qui leur résistent. Ainsi, dès que l'on goûte du plaisir, il faut s'examiner et voir s'il est avantageux que les traces de l'objet qui cause ce plaisir achèvent de se former. Si l'objet qui cause ce plaisir est indigne de notre application et de notre amour, il faut s'en priver et éviter ainsi le plaisir qui nous en rendrait esclave par les traces qu'il graverait dans notre cerveau. Voilà, je crois, ce qu'il faut faire pour empêcher que notre concupiscence ne s'augmente tous les jours.

Théodore. — Mais, Éraste, lorsque vous goûtez actuellement du plaisir, pouvez-vous alors facilement quitter l'objet qui le cause? Lorsqu'Aristarque se trouvait dans la chaleur de la chasse, la première fois qu'il y alla, pensez-vous qu'il fût alors en état de faire réflexion sur lui-même? Le son du cor, la voix et l'action des chiens, l'agitation du cheval, et sur tout cela le plaisir qu'Aristarque trouvait dans tous ces mouvements divers ne partageait-il point son esprit, sa passion ne l'emportait-elle pas, aussi bien que son cheval, à la mort du lièvre ou du cerf, et croyez-vous qu'alors il pût penser à votre remède, ou s'il y eût pensé, croyez-vous qu'il eût bien voulu s'en servir, ou enfin s'il y eût pensé et s'il eût voulu s'en servir, croyez-vous qu'il eût pu résister à la passion qui l'agitait? Les remèdes philosophiques que vous venez de donner ne sont donc pas propres, Éraste, pour empêcher que la concupiscence qui est en nous ne s'augmente.

Éraste. — Il est vrai, Théodore, le plus assuré de tous les remèdes c'est la privation. Le plaisir nous empoisonne, il n'en faut point goûter. C'est le plus court et le plus sur. « Qui facit peccatum servus est peccati [1] » Je trouve que la raison s'accommode parfaitement avec l'Évangile. Cependant je me souviens d'avoir guéri mon imagination et d'avoir résisté à ma passion par l'usage des choses qui, selon ce que vous venez de dire, devaient l'augmenter. Voici comment:

Il y a environ trois ou quatre ans que je croyais volontiers tout ce que j'entendais dire. Un jour, il vint ici un homme de guerre qui nous racontait que, faisant voyage avec un Anglais qui ne pouvait s'empêcher de fumer, il arriva que le cheval de cet Anglais s'abattit et lui rompit la jambe. Cet Anglais étant par terre, et pensant plutôt à sa pipe qu'à sa jambe, mit aussitôt sa main dans sa poche, et tirant sa pipe entière s'écria de joie: Bon, bon, ma pipe n'est pas cassée! Cette histoire ou ce

[1] Joa. ch. 8, v. 34.

conte me frappa, et je m'imaginai que la fumée du tabac était la chose du monde la plus agréable, de sorte que je me sentis agité d'une passion violente d'en user, mais il m'arriva comme à plusieurs autres; je n'en eus pas plutôt goûté que j'en eus horreur. Ainsi, Théodore, votre remède, qui est de se priver des choses sensibles, n'est point général, puisque l'usage du tabac m'a guéri de la passion que j'avais pour lui, et que lorsque je n'en avais point goûté j'en étais passionné.

Théodore. — Mais, Éraste, ne voyez-vous pas qu'il faut se priver de tout ce qui est capable de salir l'imagination? Le commerce que l'on a avec ceux qui parlent des corps comme des vrais biens est capable de faire dans le cerveau des traces qui portent à l'amour des corps aussi bien que l'usage même des corps. Un ivrogne qui parle du vin comme de son Dieu, qui méprise ceux qui ne savent pas boire, et qui met entre ses belles actions les victoires qu'il a remportées à table contre les plus grands débauchés de la province; un tel ivrogne dans sa gaie humeur persuade sans peine un jeune homme que c'est une belle qualité de boire autant de vin que deux chevaux boivent d'eau; et c'est pour cela que dans tous les lieux où l'on parle de savoir bien boire comme d'une vertu, tout le monde boit avec excès: car ceux mêmes qui ne trouvent point d'abord de plaisir à boire, faisant comme les autres, pour n'être pas le sujet de la raillerie de leurs compagnons, ils se font peu à peu tellement au vin, qu'ils ne peuvent plus s'en passer.

Ainsi, Éraste, comme la concupiscence réside principalement dans les traces du cerveau, lesquelles inclinent l'âme à l'amour des choses sensibles, il faut se priver de toutes les choses qui produisent de ces traces, non-seulement de l'usage actuel des corps qui est inutile pour la conservation de la santé et de la vie, mais aussi de la conversation des débauchés qui parlent avec estime des objets de leurs passions.

C'est le plaisir, Éraste, qui agite les esprits et qui produit des traces dangereuses, non-seulement celui dont on jouit par les sens, mais aussi celui dont on jouit par l'imagination; non-seulement le goût, mais encore l'avant-goût. Et quelquefois l'imagination augmente tellement toutes choses, que le plaisir qu'elle produit excite la concupiscence d'une manière plus forte et plus vive que celui dont on jouit dans l'usage des corps.

Les personnes qui ont l'imagination trop vive peuvent quelquefois guérir les blessures qu'elles ont reçues dans un entretien contagieux, en goûtant des plaisirs dont on leur a donné ou dont ils se sont formés une trop grande idée. Et il y a certaines personnes timides, paresseuses et judicieuses, et d'une certaine disposition d'esprit qu'il est difficile de décrire, auxquelles il est à propos de faire voir le monde pour les en dégoûter.

Mais, Éraste, cela est rare, et il est extrêmement dangereux de se familiariser avec les choses sensibles. Vous avez horreur du tabac, vous êtes bien aise de n'être pas sujet à cette nécessité d'en avoir toujours avec vous; cependant, si vous étiez avec des gens qui en usent ordinairement, leur discours et leur manière vous engageraient peu à peu à vous en servir, et l'usage vous y assujettirait comme les autres; car je connais des gens qui ne peuvent s'en passer, lesquels ne pouvaient autrefois le souffrir.

Éraste. — Il est vrai, Théodore, que le plus grand secret pour résister à la concupiscence c'est de veiller sans cesse à la pureté de son imagination et de prendre bien garde qu'il ne s'imprime dans le cerveau aucun vestige qui nous porte à l'amour des choses sensibles. C'est remédier au principe de tous nos déréglements. Les conseils de Jésus-Christ, qui ne tendent qu'à nous priver de l'usage des choses sensibles, sont admirables; mais ils sont bien fâcheux. Il me semble que la philosophie fournit un remède bien plus commode que celui de l'Évangile. Le voici :

La philosophie m'apprend que tous les corps qui m'environnent sont incapables d'agir en moi, et qu'il n'y a que Dieu qui cause en moi le plaisir et la douleur que je sens dans leur usage. Cela étant, je puis jouir des corps sans les aimer; car, comme je ne dois aimer que ce qui est capable de me rendre plus heureux, je n'ai qu'à me souvenir, dans l'usage des choses sensibles, que c'est Dieu qui me rend heureux à leur occasion, pour exciter en moi l'amour de Dieu. Ainsi, je ne dois point éviter les corps; au contraire, je dois les rechercher, afin qu'excitant en moi du plaisir, ils me fassent sans cesse penser à Dieu, qui en est la cause.

D'où vient que les bienheureux aiment Dieu constamment et qu'ils ne peuvent même cesser de l'aimer, si ce n'est qu'ils le voient, et qu'ils sont attachés à lui par un plaisir prévenant? Hé bien, par la philosophie je vois Dieu, je sens Dieu en toutes choses. Si je mange, je pense à Dieu; car c'est Dieu qui me fait manger avec plaisir. Je n'ai garde d'aimer la bonne chère : comme il n'y a que Dieu qui agisse en moi, je n'aime que lui.

Théodore. — Vous voilà, Éraste, impeccable et confirmé en grâce; car, qui vous désunira d'avec Dieu? Ce sont les plus violents plaisirs qui vous y attachent le plus fortement; et les douleurs ne peuvent produire en vous que de la crainte et du respect pour lui. Mais vous êtes-vous souvent servi de votre remède, et n'avez-vous jamais agi contre les remords de votre conscience?

Éraste. — Je sens bien, Théodore, que ce remède de ma philosophie n'est pas souverain, mais je vous prie de nous en expliquer les défauts.

Théodore. — Je le veux. Lorsque vous goûtez d'un fruit avec plaisir, votre raison vous dit qu'il y a un Dieu que vous ne voyez pas, qui cause en vous ce plaisir. Vos sens vous disent, au contraire, que c'est le fruit que vous voyez, que vous tenez entre vos mains, et que vous mangez, qui cause en vous ce plaisir : lequel des deux parle plus haut, de votre raison ou de vos sens? Pour moi, je trouve que le bruit de mes sens est si grand, que je ne pense pas même à Dieu dans ce moment. Mais peut-être qu'Éraste est tellement philosophe, que ses sens se taisent dès qu'il le veut, et qu'ils ne lui parlent jamais sans en obtenir la licence. Si cela est, votre remède n'est pas mauvais pour vous, car la privation des corps n'est pas absolument nécessaire pour tous ceux qui n'ont point de concupiscence. Adam pouvait goûter des plaisirs sans

en devenir esclave; mais il aurait encore mieux fait de s'en passer.

Que ceux donc qui ne sentent point en eux de concupiscence, et dont le corps est entièrement soumis à l'esprit, se servent de votre remède; il est bon pour eux, ils sont justes par eux-mêmes, ils descendent en ligne droite des Préadamites. Aussi Jésus-Christ n'est pas venu pour eux, il n'est pas venu pour sauver les justes, mais les pécheurs. Il est venu pour nous, qui sommes pécheurs, enfants d'un père pécheur, vendus et assujettis au péché, et qui sentons incessamment dans notre corps la rébellion de nos sens et de nos passions.

Lorsque l'obligation que nous avons de conserver notre santé et notre vie nous contraint de jouir de quelque plaisir, alors il faut faire de nécessité vertu, et se servir de votre remède si on le peut. Reconnaissant que ce ne sont point les objets qui causent en nous ce plaisir, mais Dieu seul, il faut l'en remercier et le prier qu'il nous défende de la malignité des objets sensibles. Il faut en user avec crainte et avec une espèce d'horreur; car, sans la grâce de Jésus-Christ, ce qui donne la vie au corps donne la mort à l'âme : vous en savez les raisons.

Éraste. — Mais pourquoi? Le plaisir en lui-même n'est point mauvais : je le reçois, il ne me fait donc point de mal. J'en remercie Dieu, j'en aime Dieu davantage; il m'unit avec Dieu qui en est l'auteur, il me fait donc du bien.

Théodore. — L'amour de Dieu que la jouissance du plaisir cause en vous est bien intéressé. J'ai bien peur, Éraste, qu'aimant Dieu comme auteur de votre plaisir, vous ne vous aimiez au lieu d'aimer Dieu. Mais je veux que cet amour ne soit pas mauvais, je veux aussi que vous ayez la force de vous élever à Dieu dans le temps que vous jouissez de quelque plaisir; mais ce plaisir fait des traces dans le cerveau, ces traces agitent sans cesse l'âme, et dans le temps, par exemple, de la prière ou de quelqu'autre occupation nécessaire, elles troublent son action, elles aveuglent l'esprit, elles excitent des passions. Ainsi, quand même vous auriez bien usé du plaisir au moment que vous le goûtiez, le trouble qu'il répand dans l'imagination a des suites si dangereuses, que vous feriez beaucoup mieux de vous en priver.

Mais ne voyez-vous pas, Éraste, que le plaisir nous séduit, et que lors, par exemple, qu'on mange quelque chose avec plaisir l'on en mange avec excès? Cependant, le plaisir que nous sentons est une espèce de récompense; c'est Dieu qui la donne. Nous obligeons donc Dieu, en conséquence de ses volontés générales, qui font l'ordre de la nature, de nous récompenser pour de mauvaises actions; car c'est une chose visiblement mauvaise, ou pour le moins fort inutile, que de se remplir de vin.

Pensez-vous, Éraste, qu'il y ait des hommes assez stupides pour s'enivrer à dessein d'honorer Dieu et de se le rendre présent par le plaisir de l'ivrognerie? Et ne voyez-vous pas que le plaisir que l'on trouve dans l'usage excessif des choses sensibles est tel qu'on ne peut le demander à Dieu sans remords? C'est donc que ce plaisir n'est pas institué de la nature pour nous porter directement à Dieu, mais pour nous faire user des corps autant qu'ils nous sont nécessaires pour la conservation de la vie.

Il faut aimer Dieu, parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour. Car Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une lumière pure, et non d'un sentiment confus, tel qu'est le plaisir. Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs; et ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables.

Un ami nous fait du mal, parce qu'il le doit; nous nous faisons du mal à nous-mêmes, lorsque nous nous punissons de nos désordres : cessons-nous pour cela de nous aimer, ou d'aimer notre ami? Non sans doute. Nous tâchons peut-être d'éviter le mal que cet ami se trouve obligé de nous faire; mais si nous voyons qu'il ne fait que ce qu'il doit, nous ne sommes pas raisonnables si nous cessons d'avoir intérieurement du respect et de l'amour pour lui.

Si donc une personne pouvait concevoir que Dieu doit cela à sa justice que de lui faire sentir de très-grandes douleurs, elle les devrait souffrir sans cesser d'aimer Dieu. Elle n'aimerait pas ces douleurs en elles-mêmes, mais elle en aimerait l'auteur; car si l'auteur ne les lui faisait pas souffrir, il en serait moins aimable, si en cela il en était moins parfait.

Un criminel qui a corrompu son juge l'estime et l'aime beaucoup moins que si ce juge l'avait puni, pourvu que ce criminel, qui n'est pas assez juste pour haïr le crime dans lui-même, soit assez raisonnable pour le haïr dans un autre. Les bienheureux souffriraient donc les peines des damnés sans haïr Dieu; parce que, quoique le plaisir dont ils jouissent les tienne inséparablement attachés à Dieu, ils n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent, ils l'aimeraient même dans les douleurs. Car enfin le plaisir n'est pas tant institué pour nous faire aimer ce qui le cause que pour nous y unir, puisqu'étant raisonnable, c'est la raison qui doit exciter notre amour.

Le plaisir nous doit appliquer à la cause qui le produit, et le vrai bien doit être capable de le produire, parce que le vrai bien doit récompenser tous ceux qui l'aiment véritablement. Mais le plaisir qui est la récompense et l'attrait de l'amour des justes n'en est point la fin, car les justes s'aimeraient au lieu d'aimer leur bien. Dieu mérite d'être aimé en lui-même; et tant s'en faut que le plaisir que l'on trouve dans l'usage des corps puisse nous porter à l'aimer comme nous le devons, que la délectation que l'on trouve dans son amour nous éloigne de lui, si nous arrêtant à sa douceur nous ne l'aimons pas pour lui-même; car alors nous nous aimons au lieu de lui.

Éraste. — Je reconnais qu'il n'y a rien de plus dangereux que de jouir des plaisirs sensibles. Et je suis présentement convaincu qu'ils augmentent la concupiscence par les traces qu'ils impriment dans le cerveau; qu'ils appliquent l'esprit non à Dieu qui les cause, mais aux corps qui semblent les causer, et que, bien qu'absolument parlant, ils puissent nous faire penser à Dieu qui en est l'auteur; toutefois ils ne peuvent exciter en nous

qu'un amour intéressé, qu'un amour qui approche plus de l'amour-propre que de la véritable charité.

ARISTARQUE. — Mais, Théodore, la loi naturelle ne nous oblige pas seulement à l'amour de Dieu, mais encore à l'amour des autres hommes; et si nous n'avons quelque rapport avec eux par le moyen des corps, quel sujet aurons-nous de les aimer? C'est l'intérêt qui fait les sociétés; c'est le plaisir qui unit les différents sexes; et il y a des nations entières qui ne peuvent entretenir la paix et le commerce que par l'entremise du vin. Pour faire cesser l'inimitié entre certaines gens, il suffit de les faire boire ensemble. Pour achever un contrat de vente, il y faut ajouter le pot de vin. Ainsi, vous voyez qu'il est utile que les hommes jouissent ensemble des plaisirs pour conserver entre eux l'union et la charité qui leur est commandée.

THÉODORE. — Je pense, Aristarque, que vous voulez vous divertir. Quoi! penseriez-vous qu'il y eût quelqu'autre chose que la vérité et que la justice qui pût nous unir étroitement les uns avec les autres? Penseriez-vous qu'une paix conclue parmi les pots, entre des ivrognes, fût aussi solide que celle que feraient des gens raisonnables dans la vue de la justice, et par un motif de charité? Certainement toutes les liaisons qui se font par intérêt ne servent de rien pour accomplir le précepte de l'amour du prochain. On garde les apparences, on traite les hommes avec civilité; mais dans le cœur on ne les aime point véritablement, lorsqu'on ne les aime que par intérêt. Il faut aimer les autres hommes pour Dieu; car, comme c'est lui qui doit terminer tous les mouvements de notre cœur, il peut seul réunir en lui-même tous les esprits. Mais les rapports que nous pouvons avoir avec les hommes par le moyen des corps ne sont propres qu'à mettre la division parmi nous; car les biens sensibles ne sont pas comme les biens de l'esprit, on ne peut les posséder sans les partager. Il suffit qu'un homme veuille jouir du bien de son ami pour le rendre misérable et pour devenir son ennemi. C'est l'amour des biens temporels qui allume les guerres et qui met la division dans les familles. On veut jouir de ces biens et on ne le peut sans en priver ceux qui les possèdent. Ainsi, il est évident que le mépris des biens sensibles et la privation des plaisirs sont aussi utiles pour conserver la paix entre les hommes que pour demeurer étroitement unis avec Dieu.

ARISTARQUE. — Il est vrai, Théodore, que pour n'avoir point de procès avec personne, il n'y a point de meilleur moyen que de céder son bien à ceux qui nous le veulent enlever. Mais le conseil de Jésus-Christ sur cela est bien incommode, et je ne vois pas que les plus parfaits le suivent.

THÉODORE. — Je l'avoue, Aristarque, il y a bien des occasions dans lesquelles on ne ferait pas trop bien de suivre effectivement ce conseil; mais il faut toujours être dans la disposition du cœur de le suivre. Ce n'est point la difficulté qu'il y a dans ce conseil et dans les autres qui doit nous empêcher de le pratiquer; elle les rend au contraire d'autant plus utiles qu'ils servent davantage à satisfaire à la justice de Dieu, et à mériter la grâce de notre réunion parfaite avec lui.

Nous sommes tous pécheurs et nous méritons de souffrir, et les conseils de la privation étant pénibles, ils ont cet avantage qu'ils nous purgent de nos crimes en nous rendant participants des souffrances de Jésus-Christ.

Nous avons tous besoin dans notre misère du secours du Ciel; mais les conseils de Jésus-Christ nous apprennent à le mériter, lorsque souffrant avec Jésus-Christ, nos douleurs sont méritoires avec les siennes. Ainsi, l'incommodité que vous trouvez dans les conseils de Jésus-Christ les rend même recommandables.

Si la peine que l'on souffre lorsqu'on se prive de la présence des objets sensibles n'était point nécessaire pour satisfaire à Dieu, ni pour mériter le secours dont nous avons un besoin extrême, j'avoue qu'il y aurait quelque défaut dans les conseils de l'Évangile. Cependant, il n'y en aurait point de meilleurs par les raisons que je vous ai dites. Mais ces conseils remédient si parfaitement et si généralement à tous nos maux; ils sont tellement proportionnés à l'état où le péché nous a réduits, que si on peut ne les pas suivre, on ne peut s'empêcher de les admirer.

ÉRASTE. — Il est vrai que les conseils de Jésus-Christ remédient parfaitement à la concupiscence; mais c'est pourvu qu'on les suive. On ne peut faire, Théodore, ce que l'on veut faire, et ces conseils nous ordonnent de faire tout le contraire de ce que nous voulons. Car c'est le plaisir qui nous fait vouloir, et le plaisir nous est défendu par l'Évangile. Qui suivra donc ces conseils? J'appréhende fort que l'ami d'Aristarque ne dise que la morale chrétienne ressemble à la politique de Platon, qu'elle est belle en idée, mais qu'elle a ce défaut essentiel et qui la rend entièrement inutile, que les hommes n'en sont pas capables.

THÉODORE. — Il fallait, Éraste, que la morale chrétienne fût telle qu'elle est pour être parfaite : vous en demeurez d'accord. Mais, dites-vous, il est impossible de la suivre. Oui, Éraste, sans Jésus-Christ; mais on peut tout avec lui. Il est notre force aussi bien que notre sagesse. S'il nous conseille de faire le contraire de ce que nous voulons, c'est qu'il peut changer notre cœur. Car il ne ressemble pas à Platon, qui donne des lois pour établir une république, et qui ne fait pas des hommes capables d'observer ces lois.

Jésus-Christ établit la morale la plus parfaite qui se puisse, et il fait en même temps des hommes qui en sont capables. Il les fait renaître, il les dépouille du vieil homme, il leur donne un cœur de chair dans lequel il écrit les lois que les Juifs avaient reçues de Moïse, gravées sur la pierre. La foi et l'expérience nous apprennent ces choses. La république de Platon est une république en idée, il n'y a point d'hommes qui la composent. Mais combien de Chrétiens dans le monde, qui suivent même à la rigueur les conseils de leur maître? Combien de saints religieux mortifient sans cesse leurs sens et leurs passions, travaillent de toutes leurs forces pour détruire le corps du péché, ce vieil homme dont les désirs troublent leur paix et leur espérance?

Il faut, Éraste, que la force de Dieu paraisse dans l'exécution des préceptes de la morale, afin que l'on ne

puisse douter de la vérité de la religion. Il faut qu'il n'y ait rien d'humain dans la religion que Dieu établit, afin qu'on n'attribue point son établissement à la politique des princes, à l'inclination des hommes, à la disposition naturelle des esprits.

Les conseils de Jésus-Christ, tout pénibles qu'ils sont, étant suivis, justifient la religion; et la religion connue fait que l'on obéit aux conseils de Jésus-Christ. Celui que nous croyons nous donne la force de faire ce que nous faisons, et ce que nous faisons est si au-dessus de nos forces, que cela nous fait croire ce que nous croyons. Ainsi, tant s'en faut que les conseils de Jésus-Christ soient inutiles à cause qu'ils nous paraissent durs et fâcheux, qu'au contraire nous devons penser qu'ils sont tous divins, puisque celui qui est assez sage pour nous les donner est encore assez fort pour nous soutenir. Nous dirons au premier jour quelque chose de cette force, par laquelle nous pouvons accomplir les préceptes de l'Évangile.

Je vous prie, Éraste, d'y penser avec Aristarque, afin que notre entretien soit plus agréable.

NEUVIÈME ENTRETIEN.

Continuation du même sujet.

ARISTARQUE. — J'ai pensé, Théodore, aux choses que vous nous dites hier, et à celles dont nous devons nous entretenir aujourd'hui. Je suis convaincu des premières, et voici ce que je pense des autres :

Je considère l'homme comme entre le ciel et la terre, entre le lieu de son repos et de sa félicité, et celui de son inquiétude et de sa misère; tenant à Dieu sans le connaître, tenant aux corps et les voyant. Comme c'est le plaisir qui l'agite et qui le transporte, et que dans le temps qu'il en jouit il ne voit pas celui qui en est la véritable cause, de même qu'il voit et qu'il touche les corps qui en sont l'occasion, il se porte avec fureur vers les corps, et il ne pense pas seulement à Dieu. Ainsi, il est nécessaire qu'il se prive des plaisirs sensibles s'il veut arrêter le mouvement qui l'éloigne du ciel et qui le porte vers la terre; cela est évident; mais la privation des plaisirs ne suffit pas encore pour l'élever vers le ciel.

Concevons, Théodore, qu'une balance ait un de ses bassins vide, et que l'autre soit beaucoup chargé; quoique l'on décharge peu à peu ce dernier bassin en telle manière qu'il ne reste presque rien, il n'arrivera point pour cela de changement dans la balance : il faut ou la décharger entièrement, ou mettre quelque poids qui contre-pèse dans l'autre bassin.

Notre esprit est comme une balance, et il n'est parfaitement libre en un sens que lorsque le poids qui le transporte et qui le captive est égal pour le ciel et pour la terre, ou plutôt lorsque ce poids est nul. Car alors l'esprit étant comme en équilibre, il se transporte facilement par lui-même vers celui qu'il reconnaît clairement par la raison être son vrai bien. Ce n'est point le plaisir prévenant qui l'agite et qui le détermine, c'est sa raison toute seule : son amour est éclairé et entièrement digne de lui.

Adam, avant son péché, n'ayant point de concupiscence, ses sens et ses passions se taisant dès qu'il le voulait: en un mot, n'étant point porté malgré lui à l'amour des choses sensibles par des plaisirs prévenants, involontaires et rebelles, il était parfaitement libre. Il n'avait pas besoin, pour contre-balancer les plaisirs sensibles, de cette espèce de grâce qui consiste dans une délectation prévenante, parce que les poids de la balance étaient nuls.

Mais présentement qu'un des bassins de la balance est extrêmement chargé, nous ne pouvons être libres de la même manière que le premier homme; car les personnes même les plus saintes ne peuvent se délivrer entièrement du poids de la concupiscence. Ce qu'ils peuvent faire, c'est de diminuer ce poids par la retraite, par la privation des plaisirs et par une mortification continuelle de leurs sens et de leurs passions. Mais ne pouvant le rendre nul, ils ont besoin de la délectation de la grâce pour le contre-balancer et pour mettre la balance dans un parfait équilibre.

Je crois donc, Théodore, que la privation des plaisirs ne suffit pas pour nous délivrer entièrement de leur servitude, et que la grâce de Jésus-Christ [1] nous est absolument nécessaire. Mais comme le moindre poids, est capable de mettre une balance en équilibre, lorsqu'un des bassins est fort peu chargé, il est évident que la diminution du poids du péché, ou la privation des plaisirs sensibles, est la meilleure préparation, non-seulement à la grâce (si cette privation se fait par un mouvement d'esprit de Dieu), mais à l'efficace de la grâce; car il est clair que l'efficace de la grâce dépend ordinairement de la disposition où nous nous trouvons à l'égard des biens sensibles, comme l'action d'un poids dans une balance dépend de la force des poids contraires.

De même que tout poids pèse, toute grâce est efficace en un sens, ou porte vers Dieu; mais de même que tout poids ne met pas en équilibre une balance, ou ne la fait pas trébucher lorsqu'un autre poids y résiste, ainsi toute grâce ne nous met pas en parfaite liberté, ou ne nous emporte par vers Dieu. De sorte que toute grâce est efficace, quoiqu'elle ne convertisse pas entièrement le cœur, et toute grâce est suffisante pour le convertir entièrement, lorsqu'il est bien préparé à la recevoir; car il n'y a point de poids, si petit qu'il soit, qui ne puisse mettre une balance en équilibre lorsque l'empêchement est fort léger.

Ainsi l'efficace et la suffisance de la grâce se peuvent considérer en elles-mêmes ou par rapport : si on les considère en elles-mêmes, toute grâce est efficace et suffisante par conséquent; si, par rapport, quelquefois elle est efficace et suffisante, et quelquefois elle ne l'est pas.

[1] L'on entend ici par la grâce de Jésus-Christ celle que Jésus-Christ nous a particulièrement méritée, laquelle consiste dans la délectation prévenante ou dans le dégoût et l'horreur que l'on a dans l'usage des faux biens; car les grâces de lumière et de joie que Jésus-Christ nous a aussi méritées nous sont communes avec le premier homme, qui n'ayant point de concupiscence, n'avait pas besoin de plaisirs prévenants, comme on vient de l'expliquer.

Ce n'est pas que Dieu ne puisse donner de telles grâces à un pécheur que toute la malignité du péché n'en empêcherait jamais l'efficacité; car, quoique l'on conçoive une balance extrêmement chargée d'un côté, on peut encore trouver un poids assez grand pour la redresser.

Voilà, Théodore, ce qui m'est venu dans l'esprit sur le sujet de notre entretien.

Théodore. — Tout cela est bien pensé, mais c'est une comparaison qui ne dit pas tout. Qu'entendez-vous, Aristarque, par le mot de grâce? Ce terme est vague et indéterminé; c'est un mot de logique qui ne signifie rien de distinct à Eraste. N'entendez-vous par ce mot que la seule délectation prévenante?

Aristarque. — Jusqu'ici je ne pensais qu'à cette délectation. Mais on peut entendre par le mot de grâce tout ce qui est capable de redresser la balance, et de porter l'esprit vers Dieu, ou de l'y arrêter fortement s'il lui est déjà uni.

Théodore. — Cela est encore bien vague. Savez-vous, Éraste, quelles sont les choses qui peuvent nous porter vers Dieu, et nous y unir?

Éraste. — Je ne les sais pas toutes en particulier. Mais il me semble en général qu'il n'y a que la lumière et le plaisir qui nous fassent aimer, et qu'outre la lumière et le plaisir, la joie peut confirmer notre amour, quoiqu'elle ne le commence jamais; car quand je m'examine moi-même, je ne connais point d'autre principe de mes volontés particulières. Si je commence à aimer quelque chose, c'est ou que je connais, ou que je sens que cette chose m'est bonne; et si je continue de l'aimer, c'est que je continue de connaître ou de sentir que cette chose m'est bonne, et que j'ai de la joie dans la vue ou dans le goût du bien que je possède.

Théodore. — Ainsi, Éraste, toutes les grâces qui vous portent positivement vers le bien, desquelles vous ayez connaissance, sont, ou des grâces de lumière, qui éclairent l'esprit sans le déterminer, ou des grâces du plaisir prévenant, qui déterminent l'esprit sans l'éclairer, ou des grâces de joie ou de plaisir lequel suit la lumière et la détermination de l'esprit et ne sert qu'à le confirmer dans son choix. Vous ne parlez pas de l'ignorance des faux biens, du dégoût que l'on y trouve, ni de la tristesse qui naît en nous de la vue de notre misère lorsque nous jouissons de ces faux biens; mais j'en vois bien la raison, c'est que ces sortes de grâces ne nous portent point par elles-mêmes vers les vrais biens, quoiqu'elles soient souvent nécessaires afin que les grâces qui nous portent par elles-mêmes vers le bien puissent agir.

Éraste. — Cela est vrai, Théodore.

Théodore. — Mais, Eraste, que pensez-vous de la nécessité de la grâce? Êtes-vous du sentiment d'Aristarque?

Éraste. — Entièrement, Théodore; je crois que la seule privation des plaisirs sensibles, de quelque manière qu'on la conçoive, n'est pas capable de nous réunir avec Dieu, quoique l'efficace ou la victoire de la grâce de Jésus-Christ en dépende presque toujours. Je crois que tous les hommes ont besoin de la lumière de la foi, et que ceux qui sont tentés par des plaisirs violents ne peuvent les vaincre par la seule grâce de lumière; je crois qu'ils ont encore besoin de la délectation prévenante, principalement s'ils ont coutume de suivre les mouvements de leurs passions.

Pour les justes dont le cœur est fortement attaché à Dieu, quoiqu'ils ne puissent vaincre une tentation sans quelque secours actuel, je crois que la seule lumière, qui ne leur manque jamais dans les occasions pressantes, suffit ordinairement pour cela, et que la joie qu'ils ressentent dans l'exercice de la vertu fait en eux le même effet que la délectation prévenante dans ceux qui commencent leur conversion.

Théodore. — Mais, Éraste, pourquoi dites-vous que la lumière ne manque jamais aux justes dans les tentations considérables et qui vont à les détacher de Dieu?

Éraste. — C'est que les justes ne sont tels que parce qu'ils aiment Dieu; mais ceux qui aiment Dieu ne peuvent le perdre sans vouloir le conserver, mais il ne peuvent vouloir le conserver sans penser aux moyens qui y peuvent servir, et sans se représenter la grandeur de leur perte.

Théodore. — Pourquoi cela, Éraste?

Éraste. — Parceque la prière naturelle, qui obtient de Dieu l'idée vive d'un objet, c'est la volonté actuelle de penser à cet objet. Car lorsque nous voulons penser à quelque chose, l'idée de cette chose se présente à notre esprit, et cette idée est d'autant plus vive que notre volonté est plus ferme.

Un juste aime Dieu plus que toute autre chose: dans une tentation dans laquelle il peut perdre Dieu, il est en état de voir sa perte; il ne la peut voir sans la sentir et sans vouloir l'éviter: sa volonté demande donc naturellement la lumière, et elle l'obtient d'autant plus grande que son désir est plus fort et que sa charité est plus ardente; car c'est cette charité qui prie comme il faut et qui est toujours exaucée.

Théodore. — Il est vrai, Éraste, on ne peut nous ravir notre bien sans que nous ayons volonté de le conserver, et cette volonté est toujours suivie de la lumière; car il n'y a rien qui éclaire tant que l'intérêt. Ceux qui regardent Dieu comme leur vrai bien sont d'ordinaire assez éclairés dans les dangers des tentations, et ils découvrent d'ordinaire le moyen de les éviter. Mais, Éraste, c'est lorsque l'amour est fort, ou que la tentation n'est pas grande. Il y a des justes qui aiment Dieu plus que toutes choses, dont l'amour n'est pas vif; ils le laissent languir faute de nourriture, et la concupiscence, qui le combat sans cesse, l'affaiblit extrêmement; de sorte que les idées qui, selon les lois de la nature, se représentent à leur esprit dans la tentation, se dissipent et s'évanouissent en un moment, elles n'ont point de corps ni de consistance; mais les idées qui selon les lois de la nature s'excitent dans les mouvements des passions sont sensibles. Ainsi, Éraste, afin que les justes ne tombent pas, il faut ou que Dieu leur donne une lumière plus forte que celle qui doit suivre de leur amour selon les lois naturelles, ou que Dieu réveille et fortifie leur amour par une délectation prévenante. Mais parce qu'il le fait, s'il lui plaît, et autant qu'il lui plaît, cela n'étant plus de l'ordre naturel auquel il s'est obligé, la lumière des justes et la disposition de leur cœur, toute suffisante qu'elle soit, ne leur donne

pas toujours la victoire dans le temps de la tentation.

Éraste. — Cela est bien fâcheux que les justes mêmes...

Théodore. — Il est vrai, Éraste, mais les justes peuvent prier; Dieu s'est obligé par des promesses, qu'il garde aussi inviolablement que les lois de la nature, de leur donner toujours les secours actuels et efficaces dont ils ont besoin. Les justes sont membres de Jésus-Christ; ils sont animés de l'esprit de Jésus-Christ; c'est, pour ainsi dire, Jésus-Christ qui prie en eux, et Dieu ne peut rien refuser à son fils; car les justes n'obtiennent point ce qu'ils demandent s'ils ne le demandent par Jésus-Christ et pour conserver en eux l'esprit de Jésus-Christ.

Éraste. — Mais, Théodore, lorsqu'un juste par négligence laisse affaiblir son amour, lorsqu'il laisse éteindre en lui la lumière et la vie de l'esprit, Dieu sait son besoin, Dieu l'aime, car tout juste est aimé de Dieu; pourquoi donc attend-il qu'il le prie? Que ne le prévient-il, que ne le défend-il?

Théodore. — Dieu n'attend pas toujours que les justes le prient, il leur donne souvent des secours qu'ils ne lui demandent pas; et s'il leur ordonne de les lui demander, c'est qu'il veut en être aimé et adoré. Dieu sait mieux nos besoins que nous-mêmes, et s'il nous commande de le prier c'est afin de nous obliger de penser à lui et de le regarder comme celui qui est seul capable de nous combler de biens; c'est afin d'exciter et de réveiller notre amour envers lui, et non pas pour apprendre de nous ni nos besoins ni les motifs qu'il a de nous secourir. Il est bien résolu de nous faire grâce à cause de son fils, et s'il veut que nous la lui demandions au nom de son fils, c'est afin que nous l'aimions lui et son fils.

C'est l'amour qui prie, c'est le respect, c'est la disposition du cœur qui prie: car on ne peut prier Dieu sans croire actuellement beaucoup de choses de lui et de nous, sans espérer actuellement en lui et sans l'aimer actuellement. Mais les actes réveillent et produisent même les habitudes; c'est donc principalement pour réveiller en nous notre foi, notre espérance et notre charité, que Dieu nous commande de le prier.

Mais lorsque notre foi est vive, notre espérance ferme et notre charité ardente, il n'est pas possible, selon même les lois naturelles, que la lumière vive et efficace nous manque. Car, comme vous venez de dire, il n'est pas possible qu'on nous ravisse ce que nous aimons, sans qu'il s'excite en nous un désir de le conserver, et ce désir est naturellement suivi de la vue des moyens de le conserver.

De plus, la joie que nous trouvons dans la possession de ce que nous aimons avec ardeur a beaucoup de force; car les justes possèdent Dieu par l'avant-goût de leur espérance, et cet avant-goût, accompagné de lumière, est capable de leur faire vaincre les plus fortes tentations, parce qu'il leur fait embrasser avec joie les moyens que la lumière leur offre. Ainsi, la prière est la nourriture de l'âme, c'est par elle qu'elle pense à Dieu, qu'elle se met en sa présence, qu'elle s'unit à celui qui est toute sa force; c'est même par elle qu'elle reçoit de Dieu par Jésus-Christ la délectation de la grâce pour contre-balancer les plaisirs prévenants qu'elle reçoit aussi de Dieu (car il n'y a que Dieu qui agisse en elle), mais qui sont involontaires et rebelles à cause de la désobéissance d'Adam.

Et vous devez remarquer, Éraste, que les justes ont toujours en eux la force de prier (puisque c'est l'amour qui prie) et par conséquent celle d'obtenir l'augmentation de leur charité, puisque Dieu s'est obligé par ses promesses de leur accorder leur prière. Ils peuvent même se servir sans peine de cette force qu'ils ont de prier dans tous les temps auxquels ils ont liberté d'esprit et auxquels ils ont besoin de prier, et principalement s'ils vivent dans la retraite et dans la privation des plaisirs; car comme les justes aiment Dieu, il leur est facile, dans le temps qu'ils ont liberté d'esprit et qu'ils sentent que quelque chose les éloigne de Dieu, de faire quelque effort pour se rapprocher de lui; et cet effort est une prière efficace qui est récompensée d'une grâce d'autant plus grande que cet effort est plus grand. Ils peuvent recourir à Jésus-Christ, penser à ses conseils et à ses exemples; et s'ils ne peuvent sans peine l'imiter dans sa vie, ils peuvent au moins le désirer; ils peuvent fortifier leur espérance et réveiller leur charité en priant avec confiance et avec humilité dans la vue des mérites de Jésus-Christ.

Aristarque. — Ils peuvent ce que vous dites, s'ils y pensent; mais s'ils n'y pensent pas, certainement ils ne le peuvent pas, car on ne peut faire ce que vous dites sans qu'on y pense.

Théodore. — Ils y pensent toujours, Aristarque, dans le temps nécessaire, puisqu'étant justes ils aiment Dieu. Car ceux qui aiment Dieu l'ont présent dans le temps où il y a danger de le perdre, puisqu'on ne peut nous ravir ce que nous aimons sans que nous pensions à le retenir. Je suppose cependant qu'ils conservent la liberté de leur esprit par l'éloignement des plaisirs sensibles; car quelquefois l'imagination est si occupée et si troublée par l'action des corps qui nous environnent, et par le mouvement des esprits que les passions excitent en nous, qu'on peut perdre Dieu sans beaucoup de peine, et sans faire toutes les réflexions que je crois nécessaires pour conserver et pour fortifier la charité.

Éraste. — Ainsi, Théodore, il faut toujours revenir aux conseils de Jésus-Christ. Il n'y a rien de plus nécessaire aux justes, aussi bien qu'aux pécheurs, que l'éloignement du grand nombre et des plaisirs violents, et je juge que les personnes qui ne bornent ni leurs plaisirs ni leurs passions, ne peuvent guère demeurer dans cette présence de Dieu qui soutient et qui fortifie son amour. Je m'imagine que le bruit confus, la symphonie, l'éclat, toutes les magnificences et les agréments des lieux publics me brouilleraient fort l'esprit, si je m'y laissais conduire; car on dit que les auteurs de ces divertissements, auxquels, Aristarque, vous alliez autrefois si souvent, n'ont point d'autre vue que d'exciter les passions et d'enchanter l'imagination. Je pense que si quelque tentation me surprenait dans ces lieux, je n'aurais pas assez de liberté pour y résister, ainsi je n'irai jamais.

Théodore. — Vous avez raison, Éraste. Il faut toujours chercher les divertissements les plus simples et les plus modérés; il faut se faire des plaisirs d'enfant. Mais

il y a des gens qu'on ne peut divertir si on ne les trouble; ils ne prennent pas leur divertissement, comme vous, pour relâcher leur esprit, ils ne l'appliquent jamais; c'est pour donner quelque relâche à leurs passions qui les fatiguent trop parce qu'ils en suivent les mouvements violents. Ce n'est point pour remettre dans son assiette naturelle leur imagination après l'avoir trop forcée par la méditation, c'est pour effacer de leur esprit des desseins ambitieux, des pensées que les passions ont excitées et qui ne leur sont plus agréables; c'est pour se rendre plus heureux en suivant les mouvements des passions plus douces et plus modérées que celles qui les agitent ordinairement; car les passions de théâtre n'ébranlent pas si rudement que celles dont l'objet est réel et subsistant.

ÉRASTE. — Certainement, Théodore, ces gens-là sont bien misérables, leur imagination est corrompue, la concupiscence, ou le poids du péché, pour parler comme Aristarque, pèse bien dans leur balance, il faut bien des délectations prévenantes pour le contre-balancer.

Cependant, ils espèrent se sauver comme les autres Chrétiens, et ils s'imaginent que sans se préparer aux grâces ordinaires en suivant les conseils de Jésus-Christ, Dieu leur donnera de ces grâces extraordinaires qui surmontent toute la malignité des esprits les plus corrompus; ils disent que c'est à Dieu à les convertir.

THÉODORE. — Lorsque j'entends des voluptueux ou des ambitieux se plaindre de ce que Dieu ne leur donne pas des grâces efficaces pour se convertir, il me semble que je vois des cruels qui se poignardent, et qui se prennent à Dieu de la cruauté qu'ils exercent contre eux-mêmes. Ils veulent que Dieu leur fasse du bien dans le temps qu'ils se font du mal; et lorsqu'ils produisent dans leurs corps les mouvements auxquels la douleur est attachée par l'ordre de la nature, ils veulent que Dieu change cet ordre, et fasse des miracles en leur faveur.

Nous ne pouvons, Éraste, trop penser que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, et qu'il garde inviolablement les lois qu'il s'est prescrites non-seulement dans l'ordre de la nature, mais encore dans celui de la grâce. La voie la plus simple et la plus courte pour la conversion des pécheurs c'est la privation des plaisirs, cela est évident ! il faut donc commencer par là, et ne pas s'attendre à ces grâces extraordinaires qui sont des miracles dans l'ordre de la grâce.

Si nous voulons vivre, nous devons manger; si nous voulons jouir de quelque plaisir, il faut exciter dans notre corps les mouvements auxquels ce plaisir est attaché par la nature. Ces mouvements obligeront Dieu, en conséquence de ses volontés, à nous faire jouir du plaisir que nous souhaitons. De même si nous voulons nous sanctifier, si nous voulons vivre de la vie de la grâce, nous devons nous priver des objets sensibles, nous devons faire pénitence et beaucoup prier. Notre pénitence et nos prières obligeront Dieu, en conséquence de ses promesses, à répandre sur nous des grâces capables de nous changer. Mais si nous suivons les mouvements de nos passions et que nous nous attendions à l'efficace des grâces extraordinaires, nous ressemblons à des fous qui se précipitent en s'imaginant que Dieu fera des miracles en leur faveur.

Lorsque nous ne savons pas quelles sont les lois de la nature, nous les apprenons par des expériences; mais lorsque nous les savons, nous les regardons comme inviolables, nous conformons nos actions à ces lois, et nous ne prétendons point les renverser. Si un homme ne sait point que le feu soit capable de le blesser, il s'en approche; mais lorsqu'il sait quelle est son action, il prend garde à lui et ne prétend point que le feu doive le respecter s'il se jette au milieu de ses flammes; si nous ne savons pas quelles sont les lois de la grâce, nous devons nous en instruire, et lorsque nous les savons, nous devons nous y conformer, et ne pas prétendre les renverser selon nos désirs; car les volontés de Dieu ne dépendront jamais de notre caprice.

Les physiciens ne connaissent les lois particulières de la nature que d'une manière fort imparfaite; car les expériences qui sont le moyen le plus assuré de les découvrir sont fort trompeuses; cependant ils respectent et craignent ces lois, toutes inconnues qu'elles leur sont. Et les Chrétiens, sans respect et sans crainte pour les lois de la grâce qu'ils connaissent bien, veulent accommoder toutes choses à leurs desseins : ils connaissent le poison, mais parce qu'il leur paraît agréable ils le prennent sans horreur.

La raison leur apprend, ainsi que nous avons reconnu dans notre entretien précédent, que la privation est la loi de la grâce la plus nécessaire pour le rétablissement de la nature; le sentiment intérieur de leur conscience confirme les jugements de leur raison; les conseils de Jésus-Christ, son exemple, celui de tous les gens de bien ne leur permet pas d'en douter; et cependant ils prennent plaisir à s'aveugler pour ne pas reconnaître la nécessité de cette loi; ou lorsqu'ils se trouvent obligés de la reconnaître, tout le respect qu'ils lui rendent n'est souvent qu'extérieur; ils se privent de certaines choses qui ne les touchent pas, et ils souffrent une circoncision charnelle qui n'est point la circoncision du cœur que Dieu leur demande.

Quand nous considérons, Éraste, la vie du précurseur de Jésus-Christ, de celui qui par sa vocation a marché devant Jésus-Christ pour lui préparer ses voies, de celui qui est pour ainsi dire la préparation personnelle à la grâce substantielle; car saint Jean a été envoyé pour nous représenter d'une manière très-parfaite, par sa prédication, et principalement par la sainteté de sa vie, toutes les choses qui préparent à la grâce, comme Jésus-Christ a été envoyé pour nous la communiquer; quand nous considérons, dis-je, ce modèle de préparation à la grâce, nous ne remarquons en lui qu'éloignement du monde, que privation continuelle des choses mêmes qui semblent nécessaires à la vie; car vous savez ce que l'Évangile dit de lui. Ainsi son exemple nous apprend assez ce qu'il faut faire pour se préparer à la grâce; mais notre imagination, toute corrompue par les plaisirs sensibles, détourne bientôt notre vue de ce modèle que Dieu nous a donné, pour nous en former un autre de quelque personne qui passe dans le monde pour homme de bien, et

qui ne laisse pas de jouir des plaisirs que saint Jean a condamnés comme contraires aux voies par lesquelles Jésus-Christ vient en nous.

Aristarque. — Je vous avoue, Théodore, que tous les héros que je me suis proposé jusqu'ici comme les modèles vivants de ma conduite sont plus généreux que saint Jean; ils ne craignent point de se familiariser avec le monde ni de jouir de certains plaisirs honnêtes; je ne sais si c'est qu'ils se sentent assez forts pour les vaincre, mais je crois devoir dire à Éraste que je suis devenu esclave de bien des plaisirs, lorsqu'à l'exemple de ces héros je n'ai point eu de crainte de les goûter.

Éraste. — Je ne vis pas d'opinion, Aristarque; je sais qu'il faut vivre de règle et par raison; je sais qu'agir seulement par principe d'imitation, c'est plutôt agir en bête qu'en homme; Théodore m'y a fait penser. Si nous nous proposons un modèle, ce doit être pour nous exciter par son exemple à faire courageusement les choses que nous savons par la raison devoir faire. Car tout homme étant sujet à l'erreur et au péché, nul homme ne peut servir de règle infaillible; la raison doit corriger les défauts du modèle.

Théodore. — C'est aussi la raison qui doit faire le choix des modèles; car l'imitation, éblouie par l'éclat trompeur des vertus imaginaires, nous fait souvent admirer un héros au lieu d'un saint; et parce qu'il y a bien plus de plaisir et de facilité à vivre en héros qu'à vivre en saint, nous sommes bien aises, pour justifier notre conduite, de nous proposer de ces modèles qui s'accommodent à nos humeurs.

Éraste. — Le plus sûr c'est de suivre les modèles que Dieu nous propose; car Dieu ne peut pas nous tromper. Les conseils de Jésus-Christ sont certainement les meilleurs, et la conduite de saint Jean y est tout à fait conforme. Il faut se le proposer pour exemple. Il me semble que la raison m'oblige de m'en aller comme lui dans les déserts pour éviter la contagion du monde, et pour me préparer à la grâce de Jésus-Christ. Car enfin je suis convaincu par la raison que saint Jean est un bon modèle; le Saint-Esprit nous le propose dans les saintes Écritures, et Jésus-Christ le loue hautement de la sainteté de sa vie. Qu'en pensez-vous, Théodore, croyez-vous que je doive l'imiter?

Théodore. — Je ne sais, Éraste; mais si vous ne devez pas l'imiter je sais que vous devez imiter Jésus-Christ. Saint Jean, nous préparant à la grâce et ne nous la donnant pas, devait nous montrer l'exemple de la dernière austérité. Il devait, Éraste, ôter de la balance généralement tous les poids qui la font pencher vers la terre, parce qu'il ne pouvait nous donner le poids de la grâce pour la mettre en équilibre. Comme précurseur de l'auteur de la grâce il devait, par ses prédications et par son exemple, ôter tous les empêchements à recevoir Jésus-Christ. Il devait donc nous défendre l'usage des biens sensibles dans la dernière rigueur, c'était là son devoir.

Mais Jesus-Christ nous apprend à faire usage de ces biens. Le poids de sa grâce nous met en liberté, parce qu'il remet la balance dans l'équilibre. Nous pouvons avec sa grâce vivre parmi le monde sans en devenir esclaves, parce que sa grâce nous empêche d'aimer le monde. Nous pouvons user des biens sensibles, parce qu'avec sa grâce nous en usons sans plaisir, ou plutôt parce que le plaisir de la grâce est plus fort que celui que nous goûtons dans l'usage de ces biens. Mais il faut bien prendre garde que la liberté que nous recevons par la grâce de Jésus-Christ ne nous serve d'occasion pour vivre selon la chair. Nous pouvons nous sauver dans le monde, mais nous ne pouvons nous sauver sans haïr le monde. Et si en vivant dans le monde nous l'aimons, si nous devenons esclaves de ses pompes, la raison nous apprend que nous devons l'abandonner, car nous ne pouvons le vaincre sans Jésus-Christ; et si nous avions en nous la grâce de Jésus-Christ, nous sentirions en nous la force de vaincre le monde. Nous pouvons goûter dans certaines occasions de certains plaisirs, mais nous ne devons point les goûter sans horreur et sans crainte; et si nous les goûtons sans horreur et sans crainte, nous devons les éviter.

La charité nous oblige à vivre avec les autres hommes; car la grâce ne détruit pas les sociétés civiles, mais la même charité nous oblige d'établir avec eux une société qui ne finisse pas avec la vie.

Il est vrai que Jésus-Christ n'est pas venu « apporter la paix au monde, mais la guerre et le glaive. Il est venu séparer le fils d'avec le père, la fille d'avec la mère, la belle-fille d'avec la belle-mère; s'il y a cinq personnes dans une maison, il est venu en mettre trois contre deux et deux contre trois. » Il est venu mettre la division dans l'homme même; il faut qu'il se haïsse et qu'il se persécute sans cesse, s'il veut être digne du nom de Chrétien. Mais c'est afin de nous réunir et nous et les autres hommes avec Dieu; c'est afin de nous réconcilier avec nous-mêmes, c'est afin de commencer dès cette vie une société qui dure éternellement.

Pensez-vous, Aristarque, vous qui êtes si sensible à l'amitié, que vous soyez ici-bas capable d'aimer véritablement quelque personne, si vous ne l'aimez chrétiennement? Vous pouvez l'aimer suffisamment pour la société civile, qui dépend du rapport que les corps ont entre eux. Mais vous n'êtes pas seulement en état ni de le connaître tel qu'il est, ni de vous connaître vous-même. Pensez-vous voir votre ami lorsque vous voyez un certain arrangement de matière qu'on appelle un visage, ou lorsque vous entendez le son de quelques paroles qui agitent l'air? Je ne le crois pas, Aristarque; mais si vous ne voyez pas votre ami qu'aimez-vous lorsque vous croyez l'aimer? Certainement, ou vous vous aimez vous-même, et votre amour est intéressé, ou vous aimez le visage de votre ami, et votre amour est indigne de votre ami; ou enfin vous aimez la vertu et la justice de votre ami, et alors votre amitié est raisonnable; mais votre amitié est chrétienne, car vous aimez alors Dieu en votre ami, ou votre ami par rapport à Dieu: vous l'aimez à cause qu'il tient à Dieu, à cause qu'il vit selon Dieu, à cause que sa volonté est conforme à celle de Dieu.

Mais, Aristarque, votre amitié est toujours imparfaite, parce que vous ne savez pas ce que vous aimez. Ne voyant point d'une vue claire l'esprit de votre ami, vous

ne l'aimez point véritablement, car peut-être que vous auriez horreur de lui si vous le voyiez.

Aristarque. — Vous me faites souhaiter que mon ami soit digne de l'amitié que je lui porte, je vas tacher de le convertir, j'ai bien des choses à lui dire.

Théodore. — Comme il est capable de connaître et d'aimer Dieu, il est toujours digne de votre amitié, car il n'y a présentement que cela qui nous rende aimables, à cause que nous ne nous connaissons pas parfaitement.

L'amour de Dieu et du prochain commence dès cette vie; mais comme nous ne verrons clairement que dans le Ciel Dieu et notre prochain, notre charité ne sera parfaite que dans le Ciel.

Allez, Aristarque, voir votre ami. Mais vous, Éraste, à quoi pensez-vous?

Éraste. — Aristarque pense à son ami, et moi je pense à moi-même : je ne sais, Théodore, si je serai demain ici. Il me semble que je dois faire usage des vérités que vous m'avez apprises. Je vous laisse, parce que je suis présentement trop ému; vous le voyez assez, je recommande toutes choses à vos prières.

DIXIÈME ENTRETIEN.

Aristarque. — Il y a bien des nouvelles, Théodore; mon ami est enfin converti, mais nous avons perdu Éraste, il n'est plus ici.

Théodore. — Qu'est-il devenu?

Aristarque. — Je viens de l'apprendre. Comme nous étions en peine, sa mère et moi, de ce qu'il n'était pas au logis à l'heure que nous avons coutume de dîner, je l'ai été chercher dans sa chambre, et j'ai trouvé sur sa table ce billet cacheté :

Pour Aristarque.

« Je suis convaincu, Aristarque, par la raison et par la loi, par une lumière évidente et par une autorité infaillible, par les paroles intelligibles de la vérité intérieure et par les paroles sensibles de la vérité incarnée, je suis convaincu, par tout ce qui peut convaincre une personne raisonnable, que la voie ordinaire et la plus sûre pour tendre à Dieu est celle de la retraite et de la privation de toutes les choses sensibles. Mais je dois prendre mes assurances, d'autant plus que l'affaire pour laquelle je travaille est de conséquence, d'autant plus qu'elle est nécessaire, d'autant plus qu'elle est difficile et périlleuse: je dois donc, Aristarque, me retirer dans un lieu où je sois à couvert de toutes les poursuites que l'on me fait pour m'engager dans des études éclatantes et qui ont rapport à des emplois pour lesquels je ne sens point de vocation particulière.

« Il est vrai que je ne sens point aussi en moi de vocation particulière et extraordinaire pour le dessein que j'ai pris; mais il ne faut point de vocation particulière, lorsque la raison seule et la vocation générale des Chrétiens suffit. Il faut sans doute une vocation particulière pour se mêler dans les affaires du monde, car la raison et la vocation générale nous en éloignent; mais comme le monde est présentement fait, il suffit ce me semble d'être raisonnable et de croire à l'Évangile pour faire ce que j'ai fait.

« Au reste, comme je ne prétends pas m'engager dans une vie particulière sans une vocation particulière, je serai toujours en état de vous rejoindre lorsqu'il sera à propos. Mais je vous déclare que je croirais faire une faute plus légère de prendre sans vocation particulière l'habit de ceux avec lesquels je vas vivre, que de m'engager sans vocation dans le mariage et dans une charge qui m'attacherait à trop de choses.

« Tous mes parents me persécutent, chacun selon son humeur et son ambition; ils visent tous où je ne tends pas et où je ne veux pas tendre. De plus, je suis bien aise de rompre avec certains esprits contagieux qui auront peut-être horreur de moi lorsque je serai de retour. Enfin, je crois que je dois penser sérieusement aux choses essentielles. Authime et Philémon sont bien capables d'achever ce que Théodore a commencé; je vas les trouver; il y a, comme vous savez, longtemps qu'ils me souhaitent.

« Ne pensez pas, je vous prie, que ce soit manque d'amitié pour vous et de respect pour ma mère, que je n'ai pas fait les choses dans les formes ordinaires; c'est au contraire que les sentiments naturels que je dois avoir pour elle et pour vous sont trop violents. J'en appréhendais les suites dans un dessein que j'étais résolu d'exécuter de crainte de manquer à ce que je dois à Dieu. Mais enfin j'ai cru que les personnes chez qui je vais étant très-chères à ma mère aussi bien qu'à vous, vous me pardonnerez facilement l'un et l'autre une formalité que je n'ai pu garder, par un excès de sentiment que j'ai pour vous.

« Je n'ai osé écrire d'abord à ma mère; mais je vous conjure, mon très-cher cousin, de la disposer à recevoir les marques de mes respects et de ma soumission: je sais que je lui dois tout après Dieu. Pour Théodore, je vous prie de lui dire que je méditerai sans cesse les principes qu'il m'a découverts, et que j'aime extrêmement la vérité. Il connaîtra assez par là que je ne serai guère sans penser à lui. »

Aristarque. — Que dites-vous, Théodore, de tout ceci?

Théodore. — Si vous voulez savoir, Aristarque, ce que je pense d'Éraste, je vous dirai que je n'ai jamais vu d'esprit plus juste et plus pénétrant, d'imagination plus pure et plus nette, de naturel plus doux et plus honnête, de cœur plus droit et plus généreux; enfin je n'ai jamais vu de jeune homme plus accompli qu'Éraste.

Pour sa conduite, si vous y trouvez quelque chose à redire, Aristarque, répondez à la preuve qu'il apporte dans ce billet pour la justifier. Il sent ici des liens qui le captivent, il les rompt avec éclat, ne pouvant s'en délivrer autrement. Il appréhende de ne pouvoir conserver la pureté de son imagination, la liberté de son esprit, l'amour des vrais biens, parmi des gens qui ne vivent que d'opinion, et qui font incessamment effort sur son

esprit par leur manière et par leur air contagieux. Quelques-uns même de ses parents les persécutent et le séduisent; ils tâchent de le produire pour se faire honneur, et ils veulent qu'il se rende considérable dans le monde, afin que son établissement les affermisse, et que sa réputation se répande jusque sur eux-mêmes. Mais Éraste est persuadé par raison que l'abondance des richesses et l'éclat des honneurs troublent l'esprit de ceux qui les possèdent; il en est convaincu par l'autorité de Jésus-Christ. Ne suivra-t-il pas sa lumière? Ne respectera-t-il pas sa foi? Voulez-vous qu'il embrasse un fantôme qui disparaît; qu'il brigue une grandeur de théâtre; qu'il se repaisse d'illusions et de chimères; qu'on lui prouve que sa lumière est fausse, que Jésus-Christ est un séducteur, ou qu'on le laisse en repos?

ARISTARQUE. — Ne pensez pas, Théodore, que je trouve rien à répondre dans sa conduite. Je le suivrai plutôt que je ne le troublerai dans son dessein. Il a raison, j'en suis entièrement convaincu; non-seulement par les choses que nous avons dites dans nos entretiens précédents, mais encore par celles qu'il me dit hier à mon retour de chez mon ami. Voulez-vous que je vous en rapporte quelque chose?

THÉODORE. — Vous me ferez plaisir; on est toujours bien-aise de savoir les dernières paroles de ceux qui nous quittent.

ARISTARQUE. — Jamais Éraste ne fut plus éloquent et plus fécond. Il me disait, entr'autres choses, que l'homme n'est pas seulement uni à son propre corps, mais encore à tous ceux qui l'environnent; que nos passions répandent notre âme dans tous les objets sensibles, comme nos sens la répandent dans toutes les parties de notre corps, et que ceux qui en suivent les mouvements, qui se jettent dans le grand monde, qui cherchent incessamment les richesses, les plaisirs et les honneurs, se dissipent et se perdent en se répandant hors d'eux-mêmes.

Dans le temps qu'ils s'imaginent étendre leur être propre, ils s'affaiblissent; ils deviennent esclaves de ceux à qui ils veulent commander. Et lorsqu'ils augmentent leur pouvoir sur les corps qui les environnent, ils perdent celui qu'ils ont sur la vérité qui les pénètre.

Voici, me disait-il, ce qui fait qu'un homme est sensible. C'est qu'il sort de son cerveau certains nerfs dont les branches infinies se répandent dans toutes les parties de son corps; ces nerfs, qui répondent au siége de l'âme, l'agitent dès qu'ils sont ébranlés; ils la répandent dans toutes les parties où ils s'insinuent, il ne se passe rien dans son corps qui ne l'inquiète et qui ne la trouble.

Voici de même ce qu'est un homme qui suit ses passions, et qui tient à tout. Il sort pour ainsi dire de son cœur des cordes dont les filets se répandent dans tous les objets sensibles. Dès que ces cordes sont ébranlées par le mouvement de ces objets, son cœur est agité. Si ces objets s'éloignent, il faut que son cœur suive ou qu'il se déchire; enfin son âme se répand par ces cordes dans tout ce qui l'environne, comme elle se répand dans le corps par le moyen des nerfs.

Lorsqu'un homme se jette inconsidérément dans le commerce du monde, les cordes de son cœur l'attachent à mille objets qui ne servent qu'à le rendre misérable; et s'il est assez fou pour aimer véritablement ces objets ou pour tirer vanité de sa nouvelle grandeur, il ressemble, me disait-il, à des hommes qui feraient gloire d'avoir des goêtres, ou de ce que leurs loupes ou leurs bosses rendraient leurs corps plus gros que celui des autres.

Pensez-vous, continuait-il, que l'âme des géans soit plus grande que celle des autres hommes? Ils ont un plus grand corps, ils donnent le mouvement à une plus grande masse de matière; mais, si vous y prenez garde, leurs mouvements ne sont pas si justes. Les chevaux ou les éléphants ont plus de force qu'eux, leur masse est plus étendue, et si ces personnes mesuraient la grandeur de leur âme par celle de leur corps, ils se rendraient ridicules à tout le monde.

Cependant, il serait plus juste de mesurer la grandeur de l'âme par celle du corps que par celle des richesses et des honneurs. Notre corps est plus à nous que nos richesses, nous sommes davantage unis à lui qu'à nos vêtements, qu'à notre maison, qu'à nos terres; c'est donc être bien sot et bien vain que de prétendre se grossir en se répandant au dehors.

Mais, continuait-il, que la grandeur imaginaire rend les hommes misérables! Tout les blesse, tout les agite, car ils tiennent à tout. Mais des hommes dans le trouble et tout couverts de blessures sont-ils capables de penser, sont-ils capables de s'unir à la vérité pour laquelle seule ils sont faits, de laquelle seule ils peuvent se nourrir, par laquelle seule ils peuvent devenir plus sages et plus heureux? Ce sont d'ordinaire des fous, des stupides, des esprits vides d'idées, sans lumière et sans intelligence.

Pensez-vous, me disait-il, que les voluptueux et ceux qui travaillent sans cesse à étendre leur servitude en étendant leur domination sachent seulement qu'ils ne sont pas faits pour les corps, qu'ils ne sont pas faits pour un temps, qu'ils ne sont pas sur la terre pour y vivre? Non, me disait-il, ils ne le savent pas, ils ne voient point que les corps sont au-dessous d'eux, incapables d'agir en eux, entièrement indignes de leur amour; et comme ils ne sont jamais morts, ils ne savent point véritablement s'ils mourront. Ils le disent de bouche, ils le croient je le veux, mais il ne le savent pas; ils pensent qu'ils ne seront plus, mais il ne savent pas qu'ils mourront.

Qu'il y a de différence entre voir et voir! Je ne sais, me disait-il, que je ne suis pas fait pour les corps, que ce monde visible est une figure qui passe, que les vrais biens des esprits sont des biens intelligibles; je ne sais ce que c'est que mourir que depuis fort peu de temps. Et comme j'ai l'esprit petit, j'ai même été obligé de m'appliquer de toutes mes forces pour comprendre ces vérités. Je pensais auparavant de la mort ce que mes yeux m'en apprenaient, et presque rien davantage; et si je n'eusse pas été plus capable d'application que ceux qui sont dans le trouble des affaires ou dans la recherche des plaisirs, j'avoue que je n'eusse pas su ce que je crois que bien des gens ne savent pas.

L'application de l'esprit produit la lumière et décou-

vre la vérité. La vue de la vérité rend l'esprit parfait et règle le cœur. L'application de l'esprit est donc nécessaire. Mais un homme qu'on tire de tous côtés, qu'on blesse de toutes parts, qu'on repousse lorsqu'il avance, qu'on traîne lorsqu'il recule, qu'on agite ou qu'on maltraite incessamment, peut-il s'appliquer? Un homme qui craint tout, mais qui désire tout, qui espère tout, qui court après tout ce qu'il voit, peut-il penser à ce qu'il ne voit pas?

« La vérité est éloignée, elle n'est pas sensible, ce n est pas un bien qu'on se sente pressé d'aimer: il la faut chercher pour la trouver, mais l'on peut toujours remettre à la chercher, car elle ne nous quitte jamais tout à fait. Les corps au contraire se font sentir à tous moments; ils nous pressent de les aimer, nous obligent incessamment de nous unir à eux, car ils passent et nous abandonnent dès qu'ils nous ont sollicités. Comme on n'y revient pas facilement, on se détermine promptement à en jouir, et l'on remet ainsi de temps en temps à s'appliquer à la vérité, à cause qu'elle ne nous quitte jamais, qu'elle ne se fait point sentir, et qu'ainsi elle ne nous presse point de l'aimer.

Que ceux-là sont heureux, me disait-il, qui attendent l'éternité dans un trou, et qui, se sentant trop faibles pour conserver la liberté de leur esprit et la pureté de leur imagination contre les efforts et la malignité des objets sensibles, ont rompu généreusement tous leurs liens pour s'unir étroitement avec Dieu! Mais que ceux-là sont à plaindre, que Dieu appelle à vivre au milieu du monde pour le convertir! Qu'ils ont de misères à souffrir! qu'ils ont d'ennemis à combattre! Je tremble, disait-il, quand j'y pense; mais on peut tout avec Jésus-Christ.

Cependant, continuait-il, pensez-vous que nous soyons obligés de vivre dans le grand monde? Pour moi, je ne vois point que Dieu m'appelle. Aussi l'éclat du monde m'éblouit-il, mon imagination se trouble, mon esprit se dissipe, et je me répands dès que je ne veille pas sur moi-même.

Pour vous, me disait-il, vous êtes fort, le monde ne vous fait point de peur, votre imagination est ferme et assurée, et Dieu vous a donné la grâce de vous dégoûter du monde après que vous l'avez goûté. J'admire, me disait-il adroitement, pour me faire penser à ma misère intérieure, comment les traces que les objets sensibles ont gravé dans votre cerveau se sont effacées; comment les passions dont vous suiviez autrefois les mouvements se sont calmées; comment le commerce que vous avez eu avec le monde n'augmente et n'irrite point en vous la concupiscence! Comme vous savez par expérience que le monde est une figure qui passe, vous en usez sans vous y attacher; car les personnes comme vous ne se laissent pas tromper deux fois. Mais pour moi, je suis si stupide, que je ne suis pas sitôt délivré d'un piége que j'y suis repris; ou plutôt je suis assez insensible pour m'imaginer être en pleine liberté lorsque je suis esclave de mes passions. Dès que j'ai fait résolution de quitter quelque attachement, je m'imagine que j'en suis délivré, et je ressemble à un malade qui se croit parfaitement guéri, parce qu'il souhaite avec ardeur de sortir du lit et d'aller en ville.

Lorsqu'Éraste parlait ainsi, je sentais dans moi-même ce qu'il disait de lui, et je connaissais en lui cette fermeté d'esprit qu'il m'attribuait. Cela me touchait si fort et me représentait à moi-même d'une manière si claire et si vive, que l'état de mon âme me faisait horreur et pitié tout ensemble. Mais Éraste me paraissait d'un autre côté si aimable et si spirituel; il me parlait d'une manière si douce et si naturelle, que je ne pouvais me lasser de l'entendre. Je le regardais sans lui pouvoir rien dire; et lui, s'appercevant de mes réflexions, me parlait et me pénétrait sans oser me regarder. Mais enfin m'ayant dit quelques-unes de ces paroles qui ne sortent jamais de la bouche que lorsqu'un ouvre son cœur, il leva les yeux pour voir sur mon visage quel effet elles avaient produit dans mon âme; et me voyant tel que j'étais, son air se forma tout d'un coup sur le mien, la parole lui manqua comme à moi, il ouvrit la bouche sans rien prononcer, et nous entre-regardant encore un moment pour nous connaître l'un l'autre, notre trouble s'augmenta, et nous fûmes obligés de nous séparer.

Voilà, Théodore, une partie du dernier entretien que j'ai eu avec Éraste; car je ne l'ai point vu d'aujourd'hui, et vous pouvez juger, par ce peu que je vous en rapporte, non-seulement qu'il a convaincu ma raison, mais encore qu'il s'est rendu maître de mon cœur. Si je pense à lui, Théodore, je sens qu'il m'entraîne; mais dans le temps qu'il m'entraîne, les choses que je quitte me rappellent, et je le perds. Cependant, je ne le perds pas pour longtemps, et je sens bien ce que je ferai.

Théodore. — Vous me surprenez fort, Aristarque. Quoi! vous imiteriez Éraste, vous suivriez l'exemple d'un jeune homme? Hé! que diront vos amis?

Aristarque. — Ils diront ce qui leur plaira. Ce n'est point, dans le fond, que je veuille suivre Éraste, car j'aurais honte de le suivre, mais c'est qu'Éraste est dans la voie dans laquelle je veux marcher, parce que je sais que c'est la meilleure. Il est vrai que je l'aime lui-même, et que l'exemple qu'il me montre me détermine à faire ce que je crois devoir faire. Mais je suis ma raison, j'obéis à l'Évangile, je marche dans le chemin qui me conduit où je veux aller: qu'il y ait des enfants ou des fous qui me précèdent, je ne la quitterai point; car quand un homme a des affaires il va dans les rues sans se mettre en peine de ceux qu'il y trouve.

J'ai passé plus de la moitié de ma vie dans le trouble des affaires et dans les divertissements ordinaires aux gens du monde. Toutes les études que j'ai faites n'ont servi qu'à corrompre ma raison; je n'ai lu que pour paraître et pour parler, pour acquérir la qualité d'esprit-fort et de savant homme, et je ne sais presque rien de la religion et de la morale chrétienne que ce que je vous en ai ouï dire.

N'est-il pas temps que je songe à moi, que je m'applique aux choses essentielles, et que je fasse pénitence des déréglements de ma vie passée?

J'avais promis à Éraste que nous étudierons ensemble l'Écriture-Sainte, je veux lui tenir parole; sa retraite ne

m'en doit pas dispenser, car la retraite est nécessaire à cette étude. Enfin, si je n'avais en tête de travailler autant que je le pourrai à l'entière conversion de mon ami, je surprendrais bien Éraste, car je serais avant lui dans le lieu où il se va rendre; mais j'espère le surprendre d'une autre manière, peut-être que je ne l'irai pas trouver seul : le cœur de mon ami est changé, et comme il est difficile qu'il puisse vivre chrétiennement à la vue des compagnons de ses débauches, qui le persécuteraient sans cesse, je crois qu'il ne sera pas difficile de le résoudre à la retraite.

Théodore. — Vous avez raison, Aristarque, je vous conseille de faire à votre ami l'histoire d'Éraste telle que vous venez de me la raconter, et d'ajouter à cela le dessein que vous avez de le suivre. S'il veut se convertir, je suis sûr qu'il souhaite quelque lieu de retraite; car apparemment il ne se sent pas assez généreux pour vaincre la honte que le monde fait à ceux qui suivent Jésus-Christ. Ainsi, l'ouverture que vous lui proposerez, et votre exemple, pourront bien le déterminer.

Il n'y a rien de plus difficile à un homme que le monde considère que de se résoudre à passer pour fou et pour insensé. Mais quand on pense qu'on quitte ce monde et qu'on suit un ami tel que vous êtes, l'imagination ne trouble plus si fort la raison; car l'imagination se console par l'exemple, et si elle se représente des railleurs et des moqueurs de notre conduite, elle se les représente comme des personnes éloignées et auxquelles on ne tient plus.

Votre ami, qui s'est raillé si souvent de ceux qu'il veut imiter, sait mieux que personne la difficulté qu'il y a à vivre parmi le monde et à ne pas s'y conformer. Il sait par expérience que ceux qui veulent vivre avec piété selon Jésus-Christ souffriront persécution. Il se souvient de ce qu'il a fait aux autres; et peut-être qu'il ne peut se résoudre à se condamner lui-même en conversant d'une manière toute nouvelle avec les mêmes personnes.

Ainsi vous le soulagerez fort, si vous lui proposez votre exemple; et vous ne manquerez pas de le déterminer, si, comme vous dites, il est dans le dessein de se convertir.

Aristarque. — Je crois même, Théodore, que nous ne pouvons ni lui ni moi vivre dans le monde sans nous mettre dans un très-grand danger de nous perdre. Les plaisirs que nous avons goûtés, et les honneurs que nous avons reçus ont laissé dans notre imagination des vestiges qui les représentent et qui, nous sollicitant sans cesse, pourraient bien nous surprendre et nous pervertir.

Théodore. — Vous ne vous trompez pas, Aristarque. Il suffit de jouir de quelque plaisir pour en devenir esclave; et l'on ne peut se mettre en vue pour se faire moquer de soi. Lorsque l'imagination est salie, la moindre chose la trouble. Ainsi, ceux qui ont goûté les plaisirs se doivent priver de beaucoup de choses dont la jouissance peut être permise aux autres hommes. Et lorsque notre réputation nous expose trop, nous nous conformons naturellement à l'esprit et aux manières du monde; ainsi, nous devons nous cacher, si nous voulons vivre selon les lumières de la raison et de l'Évangile.

On prend tel air et telle posture qu'on veut lorsqu'on est seul; mais on perd cette sorte de liberté, lorsqu'on est en compagnie; car la présence des autres répand naturellement sur notre visage un air conforme à la qualité et à la disposition d'esprit de ceux qui nous parlent.

C'est la même chose de notre conduite; nous vivons comme il nous plaît lorsque nous sommes seuls; mais nous sommes comme obligés de vivre d'opinion et de nous conformer au siècle, lorsque nous sommes trop exposés, et que nous craignons la censure de trop de gens.

Nous sommes faits pour vivre en société les uns avec les autres, et l'union naturelle que nous avons avec les hommes est présentement plus forte et plus étroite que celle que nous avons avec Dieu. De sorte que nous abandonnons souvent la vérité et la justice par complaisance; nous rompons avec Dieu, de peur de blesser l'amitié des hommes : nous préférons leurs applaudissements au témoignage de notre conscience, et nous ne craignons pas tant les reproches secrets de notre raison, ni les menaces terribles du Dieu vivant, que les sottes railleries des gens du monde.

Ainsi, Aristarque, vous avez raison de croire que l'air du monde est extrêmement contagieux pour vous et pour votre ami. Suivez courageusement votre lumière; allez respirer dans quelque solitude un air qui ne soit pas corrompu; fuyez l'ennemi que vous craignez de combattre; rompez les liens qui vous tiennent captifs, mais rompez-les avec éclat, afin que, vous étant rendu ridicule aux yeux des hommes charnels, vous ayez honte de paraître devant eux; que votre imagination ne vous sollicite plus au retour, et qu'elle vous excite plutôt à vous cacher pour vivre dans la liberté que vous désirez.

Les lieux de retraite sont principalement pour ceux qui sont obligés à faire une sérieuse pénitence, pour ceux qui ressemblent à votre ami que vous nous avez dépeint comme un homme qui a suivi aveuglement tous les mouvements de ses passions; car l'austérité de la vie est nécessaire à ceux qui ont vécu dans la volupté; et les exercices continuels d'humiliation qu'on pratique dans ces lieux sont les plus assurés moyens pour abattre l'orgueil de l'esprit.

Tâchez donc de sauver votre ami et de vous sauver avec lui. Représentez-lui toutes ces raisons pour le déterminer, et soutenez-vous l'un l'autre. Le conseil que je vous donne est bien contraire aux sentiments ordinaires de l'amitié; mais vous voulez bien que je vous souhaite les vrais biens et que je vous perde en apparence pour quelque temps, afin que je me retrouve uni avec vous par des liens aussi puissants que Dieu même, et aussi durables que l'éternité.

TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU.

EN QUEL SENS IL DOIT ÊTRE DÉSINTÉRESSÉ.

Dieu se connaît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance; non-seulement selon ce qu'elle est en elle-même, ou prise absolument, mais aussi selon ce qu'elle est prise relativement à toutes les créatures possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modèle éternel.

Dieu aime sa substance invinciblement, parce qu'il se complaît en lui-même. C'est uniquement dans cet amour que consiste sa volonté. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs. Il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui, parce qu'il ne trouve qu'en lui-même la cause, pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur.

Comme les créatures participent inégalement à son être, imitent inégalement ses perfections, ont plus ou moins de rapport à lui, il est évident qu'il les aime inégalement, puisqu'il n'aime rien que par l'amour qu'il se porte à lui-même, que selon l'ordre immuable des perfections auxquelles ses créatures participent.

Cet ordre immuable est certainement la règle [1] inviolable des volontés divines, c'est la loi éternelle; mais c'est aussi la loi naturelle et nécessaire de toutes les intelligences. Car il est évident que Dieu ne peut pas donner à ses créatures une volonté pour tendre où la sienne ne tend pas, pour ne pas aimer les choses à proportion qu'elles sont aimables, ou que, selon le rapport qu'elles ont à sa substance, qu'il aime invinciblement. Rien n'est donc juste, raisonnable, agréable à Dieu, que ce qui est conforme à l'ordre immuable de ses perfections.

Saint Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu de l'amour de la justice ou de l'amour de l'ordre, parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre et par là nous faire illusion. Mais puisque l'ordre dont je parle n'est que le rapport qu'ont entr'elles les perfections divines, tant absolues que relatives, il est clair que l'amour de l'ordre n'est que l'amour de Dieu, et de toutes choses par rapport à Dieu. Car aimer l'ordre, c'est aimer les choses selon le rapport qu'elles ont aux perfections divines; et c'est aimer Dieu considéré en lui-même plus que toutes choses, puisqu'il renferme en lui-même, et d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toutes choses.

Si pour être juste il faut toujours vouloir ce que Dieu veut, c'est uniquement et précisément parce que Dieu veut toujours selon l'ordre immuable de ses perfections, et qu'il ne peut jamais se démentir. C'est à quoi il faut bien prendre garde. Car lorsqu'on attribue à Dieu des volontés purement arbitraires ou indépendantes de cette loi, et qu'on s'imagine que c'est vertu de s'y soumettre, on tombe dans l'erreur et dans le déréglement. On fait Dieu injuste, c'est là l'erreur; et le déréglement consiste dans la conformité de sa volonté avec celle d'un Dieu imaginaire. La loi éternelle n'est point arbitraire, c'est l'ordre immuable des perfections divines. Dieu, par exemple, peut ôter à ses créatures l'être qu'il leur a donné librement; mais le souverain domaine qu'il a sur elles ne lui donne pas droit de les traiter injustement. L'être est pure libéralité: mais le bien et le mal-être, le plaisir et la douleur, la récompense et la peine, doivent être réglées selon l'ordre immuable de la justice, que le juste juge aime invinciblement et par la nécessité de sa nature.

Comme Dieu n'agit que pour lui, il n'a fait les intelligences capables de connaître et d'aimer que pour le connaître et pour l'aimer, que pour connaître la vérité et l'ordre, juger selon la vérité, aimer selon l'ordre; pour juger, en un mot, comme il juge, aimer comme il aime. La perfection de notre nature consiste donc à consulter la raison et à la suivre; j'entends cette souveraine raison qui éclaire tous les hommes, cette lumière intérieure qui nous fait distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste. Dieu veut certainement cette perfection de notre être, il veut que nous la voulions. Il le veut,

[1] *Voyez les Méditations chrétiennes*, quatrième méditation; *Traité de Morale*, chapitre I.

dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, mais par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable. Cette inclination naturelle qui nous reste encore après le péché pour la vérité et pour la justice, en un mot pour la raison, en est une bonne preuve. Elle se fait même encore sentir cette inclination, malgré la corruption de la nature, et nous en suivons toujours les impressions lorsqu'elle n'est point combattue par l'inclination que nous avons pour les plaisirs déréglés. C'est par l'amour qu'ont pour la justice ceux-là mêmes qui commettent des injustices qu'ils aiment les justes, et qu'ils les préfèrent à ceux qui leur ressemblent. Tous les hommes ont donc quelque amour pour l'ordre immuable de la justice; mais ils ne sont pas justes, parce que cet amour n'est pas dominant, et qu'ils ne veulent pas lui sacrifier ce qui actuellement leur plaît davantage.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, ni haïr que ce qui déplaît. Si l'on aime l'ordre, c'est que la beauté de l'ordre plaît : si l'on aime les objets sensibles, c'est parce qu'ils plaisent. Il faut dire la même chose de ce qu'on hait. C'est qu'il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche; il est impossible que l'âme soit ébranlée, qu'elle reçoive quelque impression, quelque mouvement, si rien ne la frappe. Mais il y a plaisir et plaisir : plaisir éclairé, lumineux, raisonnable, qui porte à aimer la vraie cause qui le produit, à aimer le vrai bien, le bien de l'esprit; plaisir confus, qui excite de l'amour pour des créatures impuissantes, pour des faux biens, pour les biens du corps. Le premier nous faisant aimer ce que nous devons raisonnablement aimer, il nous rend plus parfaits aussi bien que plus heureux : le deuxième nous corrompt, parce qu'il nous fait aimer ce que l'ordre nous défend d'aimer. Mais tout plaisir actuel, en tant que plaisir, nous rend en quelque manière heureux, quoiqu'il n'y ait que les plaisirs raisonnables qui rendent solidement heureux, et qui nous conduisent à la jouissance du souverain bien; car les autres sont accompagnés de trouble, d'inquiétude et de frayeurs de la véritable misère dont ils seront éternellement suivis.

Il est donc certain que tous les hommes justes ou injustes aiment le plaisir pris en général, ou veulent être heureux, et que c'est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font. Il est si vrai que tous les hommes aiment le plaisir, que s'ils s'en privent quelquefois, c'est ou pour en avoir davantage, ou pour éviter son contraire, la douleur, ou enfin parce que l'inclination qu'ils ont pour la perfection de leur être s'y oppose, c'est-à-dire que la vue et l'amour de l'ordre immuable leur en donne de l'horreur. Car la grâce de Jésus-Christ, par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés, est elle-même un saint plaisir; c'est l'espérance et l'avant-goût du souverain plaisir. Celui qui est animé de l'amour de l'ordre a du moins quelque horreur des plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles. Mais ôtez cette horreur, le voilà pris, supposé que la beauté de l'ordre ne le touche point, ne lui plaise point.

Tous les hommes veulent donc être heureux et parfaits, ou si l'on ne veut pas distinguer le bonheur d'avec la perfection, parce qu'en effet le vrai bonheur en est inséparable, tous les hommes veulent invinciblement être heureux. Le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. C'est cet amour-propre que ceux qui étudient le cœur humain conviennent qu'il est impossible de détruire, et qui est le principe ou le motif de tous nos mouvements particuliers. Il faut bien que l'amour de la béatitude soit une impression naturelle et commune à toutes les intelligences, puisqu'on découvre dans sa propre volonté qu'en cela tous les hommes se ressemblent. « Beatos esse se velle omnes in corde suo « vident, dit saint Augustin, tantaque est hac in re « naturæ humanæ conspiratio, ut non fallatur homo, « qui hoc ex animo suo de animo conjicit alieno. » (*De Trinitate*, liv. XIII, cap. 20.)

S'il est donc vrai, comme le dit saint Augustin, que tous les hommes cherchent la béatitude dans tout ce qu'ils font bien et de mal. « Depellendæ miseriæ causa et ac- « quirendæ beatitudinis causa faciunt omnes quid quid « vel boni faciunt vel mali. (In Ps. 32.) Si, comme il le dit encore (*de Trinitate* XIII, 8), l'amour de la béatitude est une impression du Créateur souverainement bon et immuablement heureux en lui-même; en un mot, si cet amour n'est que le mouvement naturel qu'on appelle volonté, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par l'amour de la béatitude, puisqu'on ne peut aimer que par la volonté. Ainsi, tout amour de Dieu est intéressé en ce sens, que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien, et que nous sommes convaincus qu'il n'y a que lui qui puisse remplir le cœur qu'il a fait pour lui. Mais il ne faut pas confondre les *motifs* avec *la fin*. Notre volonté, l'amour de la béatitude, est une impression de Dieu commune aux bons, aux méchants, aux damnés mêmes : la délectation de la grâce par laquelle nous le goûtons comme notre bien, et la beauté de l'ordre par laquelle il nous touche et nous reforme sur notre loi, viennent aussi de lui. Mais tout cela nous unit à Dieu comme à notre bien : ce sont les *motifs* par lesquels nous tendons à Dieu comme à notre *fin*.

Les saints contemplent les perfections divines : la beauté de ces perfections leur plaît; c'est-à-dire que la vue ou la perception dont ces perfections les affectent est vive et agréable, car le plaisir n'est qu'une perception agréable. Cette contemplation agréable est donc leur béatitude formelle, ou les rend heureux. Mais cette contemplation est certainement inséparable des perfections contemplées; car la perception est inséparable de l'idée qui la cause, et ne peut se rapporter qu'à cette idée. Donc l'amour du plaisir est le motif qui fait aimer Dieu comme la fin; c'est le motif qui fait aimer ce qui plaît ou ce qui produit la perception agréable. Car enfin une perception sans idée n'est point une perception : il n'y a point de plaisir dans l'âme, lorsque rien ne lui plaît. Le plaisir ou la perception agréable se rapporte donc naturellement à l'idée qui affecte l'âme agréablement, ou à ce que cette idée représente. Otez donc aux saints l'amour du plaisir ou de la perception agréable, vous

ôtez l'amour de l'idée, et par conséquent l'amour de Dieu; car l'idée de Dieu ne peut être que Dieu, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. Ainsi, ôtez l'amour de la béatitude formelle, vous ôtez nécessairement l'amour de la béatitude objective, ou l'amour de Dieu ; c'est-à-dire que si Dieu ne produit en vous le motif de son amour, il est impossible que vous l'aimiez comme votre fin, comme votre souverain bien.

Il est vrai, dira-t-on, les saints ne peuvent aimer les perfections divines si leur beauté ne les touche point, si elle ne leur plaît nullement. Mais les saints ne les aiment point, ces perfections, à cause de ce plaisir qui les rend formellement heureux. Leur amour est pur, et cet amour est intéressé. Ils aiment Dieu en lui-même et pour lui-même, et nullement Dieu pour eux-mêmes. Ils s'oublient et se perdent, pour ainsi dire, dans la Divinité; ils se rapportent uniquement à Dieu, et par la parfaite conformité de leur volonté avec la sienne, ils se transforment de manière que Dieu est tout en eux, et qu'ils ne sont rien.

Je ne prétends pas approuver ou réfuter tout ce qu'il y a de vrai et de faux dans ces propositions et de semblables, ni traiter à fond du quiétisme bon ou mauvais. Le respect que j'ai pour ceux qui ont entrepis d'éclaircir cette matière ne me le permet pas, et le peu de connaissance et d'expérience que j'ai des voies extraordinaires me le défend. Je prétends seulement expliquer ce que j'en pense, puisqu'un de mes amis m'y a malheureusement engagé dans son dernier ouvrage ; malgré le dessein que j'avais pris de garder sur cela un profond silence, je dois expliquer mes sentiments, puisqu'on ne les prend pas bien.

Je crois donc que les plaisirs dont les saints sont touchés à la vue des perfections divines ne sont pas distingués de ces mêmes perceptions. Ces plaisirs ne sont, comme je viens de dire, que des perceptions, mais vives et agréables, de ces perfections, puisque tout sentiment agréable ou désagréable n'est que la perception d'une idée qui affecte l'âme diversement. Car il ne faut pas s'imaginer qu'une même idée touche toujours l'âme d'une même manière. Elle peut l'affecter d'une infinité de perceptions toutes différentes ; ce qui fait bien voir que les idées sont fort différentes des perceptions qu'on en a. Si je pense, par exemple, à ma main sans la voir ni la sentir, la perception que j'en aurai sera bien différente de celle que j'en aurais si je la regardais les yeux ouverts; et celle-ci différera de toutes celles que j'aurais, si je la mettais dans l'eau chaude, froide; dans le feu, et le reste. Ainsi, la couleur, la chaleur, la froideur, le plaisir que l'on sent dans sa main ne sont autre chose que des perceptions de différents genres, et dont il y a plusieurs espèces ; perceptions, dis-je, produites toutes par la même idée, de la main actuellement présente à l'âme, et agissante en elle par son efficace; car toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relatives aux créatures, ainsi que j'ai expliqué ailleurs, et cette substance est efficace par elle-même. Il n'y a que la substance de Dieu, dit saint Augustin, qui puisse agir immédiatement dans les esprits, les éclairer, les animer, les rendre heureux et parfaits. « Insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem « non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab « ipsa substantia Dei. » (Tract. 23, in Joan.)

Il me paraît donc, 1° que l'amour du plaisir en général devient naturellement l'amour de tel bien, lorsque l'idée de tel bien produit dans l'âme la perception agréable par laquelle ce bien lui est rendu sensible, et qu'alors, si l'âme consent, si elle se repose dans ce plaisir, ce qu'elle ne doit jamais faire lorsque ce plaisir ne représente point clairement la vraie cause qui le produit, elle se repose dans ce bien dont elle a la perception. Elle aime ce bien non-seulement d'un amour naturel, mais encore d'un amour libre.

2° Que plus la perception est vive et agréable, plus aussi l'amour naturel est ardent ; plus l'âme est remplie de l'objet qui lui plaît, plus elle s'occupe de lui, plus elle s'oublie elle-même, lorsqu'elle fuit toute l'impression que le plaisir fait en elle.

3° Que lorsque la perception agréable représente à l'âme la cause véritable qui la produit, ce qui n'arrive jamais dans les plaisirs confus des sens, qui se rapportent non à Dieu, qui en est la cause véritable, mais aux objets sensibles, l'âme doit aimer ce qui lui est présenté. Car alors c'est le vrai bien. Or, l'amour est d'autant plus parfait qu'il est plus grand pour le vrai bien, et l'on ne peut trop suivre les mouvements que produit en nous la délectation de la grâce, car cette délectation se rapporte naturellement au vrai bien.

4° Le souverain bien, le bien de l'esprit, en un mot le vrai bien, doit et veut être aimé non d'un amour d'instinct, semblable à celui dont on aime les corps, mais d'un amour éclairé. De sorte que l'âme ne doit pas aimer davantage ce dont elle a des perceptions plus vives et plus agréables; souvent même elle ne doit nullement l'aimer. Elle ne doit s'abandonner au plaisir que lorsque ce plaisir est la perception vive et douce du vrai bien. Car il n'y a que la jouissance du vrai bien qui nous rende solidement heureux, heureux et parfaits. Maintenant, l'amour de la félicité et de la perfection se combattent, parce que c'est le temps du mérite, et que l'âme est en épreuve dans son corps. Ce qui nous plaît actuellement nous corrompt, nous dérègle, nous prive de la vraie félicité. C'est que tous nos plaisirs, excepté ceux de la grâce, se rapportent aux objets sensibles qui n'en sont point la vraie cause. Mais dans le Ciel tout ce qui nous plaira nous perfectionnera ; tous nos plaisirs seront purs, et nous uniront à la vraie cause qui les produit. Plus nos plaisirs seront grands, plus aussi notre union avec Dieu sera étroite ; plus notre transformation, pour ainsi parler, sera parfaite, plus l'âme s'oubliera elle-même ; plus elle s'anéantira, plus Dieu sera tout en elle.

Il faut remarquer que nous n'aimons point tant notre être que notre bien-être Il n'y a point d'homme qui n'aimât mieux l'anéantissement de son être que d'être éternellement malheureux, quelque légère que fût sa douleur. On n'aime donc l'être que pour le bien-être ; Dieu nous a faits ainsi, afin que nous ne nous aimassions que pour lui, qui seul peut faire notre bien-être. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné d'idée claire

de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Car nous ne la connaissons que par sentiment intérieur. Et nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous énorgueillir de l'excellence de notre être.

D'où vient, par exemple, qu'un avare se pend, qu'un amant se donne la mort, lorsqu'ils sont pour toujours privés de ce qu'ils aiment? C'est qu'ils regardent la mort comme l'anéantissement de leur être, et qu'ils préfèrent le non-être à l'être privé du bien-être. D'où vient qu'un amant s'oublie si fort qu'il ne s'occupe que de l'objet qu'il aime? C'est qu'il ne trouve son bonheur que dans la jouissance de l'objet aimé. Donc plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi : plus on s'anéantit, on se perd, on se transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations.

Si le plaisir que la raison trouble et que les remords inquiètent; si le plaisir confus, ou dont on ne connaît point clairement la véritable cause, transforme l'âme dans l'objet aimé; si notre cœur est dans notre trésor, comme le dit Jésus-Christ, que ne fait point dans les saints le plaisir éclairé, ce plaisir infiniment doux et paisible par lequel ils goûtent la substance même de la Divinité? Peut-on concevoir une transformation plus parfaite, un amour plus pur, ou avec moins de retour sur soi, que celui des saints, eux qui connaissent clairement leur vide et l'impuissance de leur nature, et qui savent bien qu'ils ne sont à eux-mêmes ni leur lumière, ni leur vie, ni leur béatitude, mais une pure capacité du souverain bien. On ne peut donc trop suivre l'impression que produit en nous le plaisir, quand ce plaisir est éclairé, quand c'est la perception vive et agréable, non d'une créature impuissante, mais de la véritable cause qui le produit, quand il se rapporte au vrai bien, et qu'il nous unit à lui. La grâce de Jésus-Christ est un saint plaisir; c'est, comme la nomme saint Augustin, (*De spirit. et litt.*, c. 4), *une sainte concupiscence*. Est-ce qu'il faut lui résister, et ne pas suivre les mouvements qu'elle nous inspire? Est-ce que le consentement à cette grâce nous fait aimer Dieu d'une manière indigne de lui?

Mais, dira-t-on, il faut aimer Dieu pour Dieu. Je l'avoue. Il ne faut pas aimer Dieu pour quelque autre bien que lui, car il n'y a que lui de vrai bien. Il faut l'aimer pour le posséder et jouir de lui. C'est notre souverain bien, c'est la fin où doivent tendre tous les mouvements dont il est la véritable cause.

Ce n'est pas répondre, continuera-t-on. Il faut aimer Dieu pour Dieu en ce sens qu'il ne faut aimer la béatitude formelle, c'est-à-dire qu'il ne faut vouloir être solidement heureux par la jouissance de Dieu que parce que Dieu le veut. C'est en cela précisément que consiste le pur amour. Pourquoi voulez-vous être heureux? Répondez.

Ne me demandez pas pourquoi je veux être heureux; demandez-le à celui qui m'a fait. L'amour de la béatitude est une impression naturelle : interrogez le Créateur. Si elle était de mon choix, je pourrais vous répondre, parce que j'en saurais bien le motif. L'amour de la béatitude objective, l'amour de Dieu est de mon choix; et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire pourquoi. C'est que, voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient, nonobstant les illusions que leur font maintenant les objets sensibles, qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels; car c'est pour cela que maintenant leur amour est méritoire. C'est qu'ils sont convaincus que la béatitude formelle est inséparable de l'objective, que la perception vive et agréable du bien, qui est la jouissance du bien, ne peut être sans la présence du bien, et que le mouvement de l'âme qu'excite cette perception et qu'ils suivent volontiers, ne peut tendre que vers le bien dont elle est la perception.

Je puis cependant vous dire que Dieu veut que je veuille invinciblement être heureux, parce qu'il m'a fait libre, et qu'il ne pourrait ni me récompenser ni me punir, comme moi je ne pourrais ni mériter ni démériter, si le plaisir et la douleur, la perfection ou la corruption de ma nature m'étaient indifférents. Je puis vous dire qu'ayant nécessairement voulu que sa loi, l'ordre immuable, fût aussi la nôtre, il fallait non-seulement que la beauté de cette loi nous plût, mais encore que nous aimassions naturellement ce qui nous plaît. Voilà pourquoi ceux qui se conforment à cette loi sont remplis de joie, et que le trouble et l'horreur saisissent ceux qui se révoltent contre elle. Tous veulent invinciblement être heureux; mais les uns s'attendent que leur soumission sera récompensée, et les autres sont intérieurement menacés que leur révolte sera punie. Ainsi, le désir invincible de la félicité s'accorde parfaitement avec l'amour de la justice. Il nous fait vouloir ce que Dieu veut que nous voulions; et lorsqu'il est éclairé par la lumière de la raison, excité par la foi et la délectation de la grâce, il nous conduit à toute la perfection, et à toute la félicité dont nous sommes capables.

La souveraine perfection, direz-vous encore, c'est de ne vouloir être ni heureux ni parfait. La perfection et la béatitude formelle sont créées; il ne faut vouloir que le Créateur. Le désir de sa perfection propre est une avarice spirituelle : celui de la béatitude formelle de sa propre félicité n'est qu'un amour-propre tant de fois condamné par les saints. Ces désirs ne sont bons qu'à nous inquiéter. L'amour pur n'est qu'une entière conformité de notre volonté avec celle de Dieu. En doutez-vous?

Non, je n'en doute pas. Mais apparemment je ne l'entends pas comme vous l'entendez. Otons les équivoques. Je crois que la volonté de Dieu, qui est notre règle, n'est nullement celle qui permet le mal; car certainement Dieu ne veut pas positivement tout ce qu'il permet. Je dis plus, ce que Dieu veut n'est pas toujours la règle de ce que nous devons vouloir. Par exemple, Dieu veut cent justes cent fois davantage qu'un seul. Cependant, je dois vouloir être juste préférablement à cent. Car, comme dit l'apôtre, il ne faut pas faire le mal afin qu'il en arrive du bien. Ce que Dieu veut que nous voulions, voilà précisément notre règle. Mais comment saurons-nous ce que Dieu veut que nous voulions, à l'égard des choses qui ne sont point clairement marquées dans la loi écrite. Il y a, par exemple des gens qui

prétendent que c'est une propriété contraire à la charité parfaite ou au pur amour, que de souhaiter davantage les dons de Dieu pour soi-même que pour un autre, et à plus forte raison que pour cent autres, par cette raison qu'il faut aimer son prochain comme soi-même. Ils prétendent que saint Paul a souhaité sérieusement d'être séparé de Jésus-Christ pour le salut de ses frères, et que supposé, disent-ils, que Dieu le voulût, on doit vouloir sa damnation éternelle. Comment pourrons-nous donc éclaircir ces questions, et savoir précisément ce que Dieu veut que nous voulions, afin de conformer notre volonté à la sienne? C'est ce qu'il faut examiner.

J'ai déjà dit que la volonté de Dieu n'était que l'amour qu'il se portait à lui-même; que la complaisance qu'il avait dans ses divines perfections, qu'il se connaissait parfaitement, et qu'il voulait être précisément tel qu'il est. Notre volonté sera donc entièrement conforme à la sienne, si nous l'aimons, si nous le voulons tel qu'il est, si les mouvements de notre volonté sont réglés sur l'ordre immuable de la justice. Le pécheur ne veut point que Dieu soit ce qu'il est; s'il le veut puissant, il ne le veut point juste : ou s'il le veut juste, il voudrait bien qu'il fût impuissant; car personne ne veut être éternellement malheureux. Celui qui veut être heureux plus qu'il ne mérite de l'être par ses bonnes œuvres sanctifiées en Jésus-Christ, n'aime point Dieu véritablement tel qu'il est. Car il voudrait que Dieu voulût ce que l'ordre immuable de sa justice l'empêche de vouloir. Les saints, dans le Ciel, qui voient et qui aiment Dieu tel qu'il est, ne veulent pour eux que le degré de bonheur qui est écrit dans la loi divine. C'est pour cela qu'ils sont parfaitement contents, sans jalousie contre les autres, et même sans compassion pour les damnés; car, outre qu'ils aiment Dieu tel qu'il est, on ne désire jamais, lorsqu'on est sage, ce que l'on voit évidemment impossible.

Ceux donc qui ne veulent être heureux qu'autant qu'il est juste qu'ils le soient, qui travaillent de toutes leurs forces à l'acquisition des vertus, à régler toute leur conduite sur la loi divine, sachant bien que Dieu est juste, et que c'est l'unique moyen d'augmenter leur bonheur, leur jouissance future du vrai bien, leur complaisance en lui, leur transformation, pour ainsi parler, dans la Divinité; en un mot, ceux qui veulent Dieu tel qu'il est, et qu'il agisse toujours en eux selon ce qu'il est, veulent Dieu comme Dieu se veut; ils aiment Dieu comme Dieu s'aime. On ne peut concevoir de volonté plus conforme à celle de Dieu que la leur. C'est donc en cela que consiste précisément le pur amour.

Il est vrai qu'ils aiment Dieu pour eux en ce sens qu'ils veulent être heureux par sa jouissance. Mais 1° leur fin dernière c'est Dieu, puisqu'ils ne tendent qu'à lui. Bien loin de s'arrêter à eux-mêmes comme le sage prétendu des stoïciens; ou aux objets sensibles, comme les épicuriens, ils reconnaissent le vide et l'impuissance des créatures.

2° Ils aiment Dieu pour Dieu, puisqu'ils le veulent pour lui-même, et qu'ils sont contents de jouir uniquement de lui.

3° Ils s'aiment pour Dieu et se rapportent tout à lui, leur béatitude même, puisqu'ils ne prétendent jouir de lui qu'autant qu'il le voudra, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, inconnue, imaginaire, et dont le vrai Dieu n'est pas capable, mais d'une volonté toujours réglée sur l'ordre immuable de la justice.

4° Ils ne veulent être heureux que pour la gloire de Dieu, puisqu'ils veulent que Dieu soit tel qu'il est, et qu'il n'agisse en eux que selon ce qu'il est. Car enfin Dieu ne se glorifie que d'être ce qu'il est, et d'agir toujours, selon ce qu'il est. Dieu ne peut agir que par sa volonté, qui n'est que l'amour qu'il porte à ses perfections, dans lesquelles il se complaît et dont il se glorifie. Dieu ne tire pas sa gloire de nos adorations et de nos louanges, mais nous y trouvons la nôtre; car notre véritable gloire c'est d'être tels que nous devons être.

Le motif de leur amour, c'est qu'ils veulent être heureux; mais ce motif vient uniquement de Dieu, qui ne nous l'a donné qu'afin de nous porter vers lui, qu'afin que nous l'aimions comme notre fin. L'amour de la béatitude formelle est physique et nécessaire, et les commandements ne regardent que l'amour de choix, que l'amour libre, que ce qui dépend de nous. L'Écriture-Sainte suppose toujours en nous l'amour de la béatitude formelle; c'est une vérité incontestable. Serait-elle propre à corrompre les parfaits, et à anéantir le pur amour?

La béatitude formelle est créée, mais l'amour de cette béatitude l'est aussi. Tout cela vient du Créateur, et ne dépend nullement de nous. Ce qui dépend de nous avec la grâce, c'est de bien placer notre amour; c'est d'aimer comme souverain bien la cause qui nous rend capables d'aimer. Notre perfection est aussi créée. Mais comme elle consiste à suivre la raison, à aimer l'ordre; c'est-à-dire à aimer Dieu sur toutes choses, et toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec Dieu, c'est assurément aimer Dieu que d'aimer sa perfection, ou du moins c'est s'aimer pour Dieu et selon Dieu.

A l'égard du prochain, il faut l'aimer comme soi-même, en ce sens qu'il faut l'aimer comme on se doit aimer soi-même; c'est-à-dire, qu'il faut lui souhaiter le souverain bien, et faire ce qui dépend de nous, afin qu'un jour il en jouisse avec nous. Car Dieu est un bien commun à tous les esprits: tous peuvent jouir de lui, sans rien diminuer à notre égard de son abondance.

Mais si on pouvait supposer que tel don de Dieu utile pour notre salut, car je ne parle pas des biens temporels, ne nous serait pas donné s'il était donné à cent autres, il me paraît certain qu'on devrait se vouloir ce don plutôt qu'à cent mille autres; par cette raison qu'il faut aimer Dieu de toutes ses forces, infiniment plus que toutes choses, et que ce n'est pas l'aimer ainsi que de préférer le salut de tous les hommes au sien. Car on ne peut aimer Dieu parfaitement comme son souverain bien, si l'on ne jouit de lui, si sa substance ne nous affecte et ne nous plaît. C'est pour cela qu'on n'accomplira parfaitement le précepte de l'amour de Dieu que dans le Ciel. L'ordre veut que tout le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous se termine à lui: Dieu ne nous a faits que pour lui; nous devons donc vouloir notre salut pré-

férablement à celui de tous les autres. Car nous ne voulons, nous n'aimons que par notre volonté, et non par la volonté des autres. C'est amour-propre si on le veut, mais éclairé et conforme à l'ordre; conforme non à ce que Dieu veut en général, mais à ce que Dieu veut que nous voulions chacun en particulier.

Cent hommes, dira-t-on, loueroot Dieu plus qu'un seul. Aiosi, c'est préférer son salut à la gloire de Dieu. Hé bien, je le veux encore; mais à une gloire étrangère, à une gloire qui n'est point la règle et la fin des volontés divines, à ooe gloire que Dieu ne veut pas que je préfère à sa véritable gloire. Dieu ne tire sa véritable gloire que de lui-même. Il veut bien que tous les esprits l'adoreot et le louent, car cela est conforme à l'ordre immuable de la justice. Mais il est si peu vraisemblable que cette gloire soit la règle et la fin de sa conduite, que le plus grand nombre des hommes le blasphémera éternellement. Ne marque-t-il pas par là que lui, qui ne peut agir que pour sa gloire, ne la tire pas, cette véritable gloire, des louanges qu'on lui donne. Dieu se complaît dans ses attributs; il se glorifie de les posséder : voilà sa gloire. S'il agit, il le fait toujours d'une manière qui porte le caractère des attributs dont il se glorifie; en cela il trouve sa gloire. Que les hommes blasphèment contre la Providence, elle porte le caractère de la Divinité. Dieu ne la changera donc pas. Il ne se démentira pas pour leur plaire et s'attirer leurs louanges, parce que ce n'est pas d'eux, mais uniquement de lui-même, qu'il tire sa gloire. En deux mots, c'est que Dieu veut être ce qu'il est, et agir toujours selon ce qu'il est. C'est uniquement en cela qu'il met sa véritable gloire. Or, celui qui veut posséder le souverain bien, et ne veut être heureux dans cette jouissance qu'autant que l'ordre de la justice le demande, veut Dieu tel qu'il est, et qu'il n'agisse en lui que selon ce qu'il est. Donc il veut la gloire de Dieu et sa véritable et solide gloire. Il veut, il aime Dieu, comme Dieu se veut, et comme il s'aime. Mais supposé qu'il fût damné, comme tel, la Divinité ne lui plaisant plus, il serait impossible qu'il l'aimât et qu'il se complût en elle.

On fait ordinairement cette objection contre ce que je viens d'établir : savoir, que tout amour de Dieu est nécessairement intéressé, en ce sens que le plaisir en est le motif, en prenant le plaisir généralement pour la modification de l'âme, pour la perception agréable qu'excite en elle tout ce qui plaît. Celui qui aime véritablement son ami l'aime, dit-on, sans aucun retour sur soi, sans qu'il en reçoive ou qu'il en espère aucun avantage. L'amitié sincère est parfaitement désintéressée : serait-il possible que la charité parfaite ne le fût pas?

Je réponds qu'on se trompe fort de croire que l'amitié soit désintéressée dans le sens que je prétends que la charité ne l'est pas; car, si on y prend garde, on verra le contraire. Si l'on aime quelqu'un uniquement parce qu'on le croit homme de bien, c'est parce qu'on a toujours quelque amour pour la justice, et que cet amour se répand sur celui que l'on croit juste. Or, la beauté de la justice ne se fait aimer que parce qu'elle plaît naturellement à tous les hommes, quoiqu'ordinairement elle ne leur plaise pas tant que les objets sensibles qui les touchent plus vivement. Que si notre ami nous paraît injuste et déraisonnable, nous ne pouvons alors l'aimer que parce qu'il nous aime, qu'il prend ou qu'il a pris nos intérêts; et il est visible que notre amitié est fondée sur ce que nous nous aimons nous-mêmes, et que l'ingratitude nous déplaît; enfin, si nous l'aimions à cause de ses manières ou telles qualités qu'on voudra, c'est assurément parce que ces qualités nous plaisent. Souvent on aime les gens sans pouvoir dire pourquoi, parce qu'on n'a pas fait de réflexion sur le motif qui a excité l'amour; mais en y pensant on le découvre, ce motif.

Mais il n'en est pas de même de l'amour de Dieu que de l'amitié qu'on a pour ses amis; on doit aimer Dieu seul comme son bien; car il est certain qu'il a seul la puissance de nous rendre heureux. Or, il est clair que tout mouvement de la volonté conforme à un jugement vrai est un mouvement droit et agréable à Dieu, puisque c'est un mouvement qui exprime le jugement que Dieu porte de lui-même. Mais il ne faut nullement aimer son ami comme son bien, comme ayant quelque puissance véritable d'agir en nous; car toutes les créatures sont à cet égard également impuissantes, et tout mouvement de la volonté conforme à un faux jugement est un mouvement déréglé.

Cependant, si nous supposons que cet ami a quelque espèce de pouvoir de nous rendre heureux, et qu'il le juge ainsi lui-même, il trouvera sans doute fort mauvais que nous ne nous adressions pas à lui dans le besoin que nous en avons, surtout s'il peut nous secourir sans qu'il lui en coûte rien, ou sans qu'il fasse rien qui soit contraire à ce qu'il se doit à lui-même, parce que notre conduite à son égard exprimerait un jugement contraire à celui qu'il porte de ses qualités; dans lesquelles je suppose qu'il a de la complaisance. Il aurait quelque sujet de croire que nous ne voudrions pas lui avoir une nouvelle obligation de l'aimer, et cela le choquerait sans doute. Mais s'il croyait voir dans notre cœur que nous l'aimons véritablement, il jugerait que quelque orgueil secret serait le principe de notre réserve à son égard, et que nous méprisons le bien qu'il pourrait nous procurer, ce qui ne lui plairait nullement s'il en jugeait autrement que nous, et s'il était, comme Dieu l'est, la cause du mouvement que nous aurions pour ce bien. Or, le désir d'être heureux est un motif dont Dieu seul est la cause: plus le plaisir est grand, plus la perception de la substance divine est vive et agréable, plus aussi l'âme s'unit à Dieu, plus elle est, pour ainsi dire, forcée de l'aimer. Si nous sommes raisonnables, nous ne désirons d'être touchés de ce saint plaisir, nous ne voulons jouir de la béatitude qu'autant que l'ordre de la justice le demande, qu'autant que Dieu nous le peut accorder, sans rien faire contre ce qu'il se doit à lui-même, ou plutôt nous voulons en cela qu'il n'agisse que selon ce qu'il est, qu'il agisse en Dieu, mais en Dieu souverainement bon et immuablement heureux, comme le dit saint Augustin. Donc si nous prétendons aimer Dieu sans qu'il nous plaise, sans goûter qu'il est bon, ou du moins sans l'espérance ferme que nous le posséderons un jour avec plaisir, c'est-à-dire par des perceptions vives et douces que sa sub-

stance produira dans notre âme, nous prétendons l'impossible. Nous réduisons la charité ou le pur amour de Dieu à un jugement spéculatif des perfections divines. Car on ne peut aimer Dieu d'un amour d'union, ni même d'un amour de complaisance, si sa substance ne nous touche, ou que l'on n'espère qu'elle nous touchera agréablement, si elle ne nous plaît effectivement. On ne peut prendre de part à la joie de son ami que par le plaisir qu'on reçoit aussi bien que lui. On ne peut aimer sans motif, et tout motif n'est qu'une modification de soi-même, une perception agréable d'un objet qui plaît, duquel on jouit ou dont on espère de jouir. La perception que les saints ont de Dieu dans le Ciel est claire et agréable : en tant que claire, ils le connaissent, ils l'estiment, ils en jugent ; en tant qu'agréable, ils l'aiment. C'est confondre les choses, que de prétendre que la perception en tant que claire d'un objet en lui-même, et sans rapport à nous, soit le motif de notre amour, comme de prétendre qu'en tant qu'agréable elle le doive être de nos jugements. Je dis d'un objet considéré en lui-même et par rapport à nous, car la perception claire d'un objet par rapport à nous, ou comme capable de nous rendre heureux, est le seul motif auquel nous devions nous rendre. Le plaisir est le motif de l'amour ; mais il ne faut jamais aimer que Dieu, que celui qu'on voit clairement en être la véritable cause.

De tout ce que je viens de dire, il s'ensuit : 1° que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être, en un mot pour le plaisir pris en général, ou pour les perceptions agréables qui se rapportent à la vraie cause qui les produit et qui nous la font aimer.

2° Que l'amour pur est l'amour de Dieu tel qu'il est, juste aussi bien que puissant, sage, etc., car c'est ainsi que Dieu s'aime ; et cet amour est d'autant plus ardent que Dieu, précisément tel qu'il est, et non tel que l'imagination le peut représenter, nous plaît davantage, puisque c'est le plaisir, ou la perception douce et paisible que les saints ont des perfections divines qui fait qu'ils s'oublient pour ne s'occuper que de lui.

3° Qu'ainsi l'amour de Dieu, uniquement comme puissant ou bienfaisant, en prenant ce mot selon les idées vulgaires, ne justifie pas. C'est l'amour d'un Dieu humainement débonnaire, et non de Dieu tel qu'il est. Il n'y a que celui qui aime Dieu tel qu'il est qui soit juste. Et la réciproque est vraie : il n'y a que le juste qui puisse aimer Dieu tel qu'il est. Car certainement on ne peut aimer que son bien ; et Dieu ne peut être le bien de celui qui n'est pas juste. Car, quoique Dieu soit puissant et bienfaisant, il est juste ; et comme il agit toujours selon ce qu'il est, il ne peut pas user de sa puissance pour récompenser l'injustice qu'on lui rend. Il est le bien des bons et le mal des méchants. « Cum electo electus « eris, et cum perverso perverteris. [1] » Cependant, l'amour de Dieu comme bienfaisant nous dispose fort à l'amour de Dieu tel qu'il est, Car, puisqu'on aime souvent ses bienfaiteurs jusque dans leurs vices, il faut être bien ingrat et bien déraisonnable pour ne pas aimer Dieu tel qu'il est, surtout lorsqu'on est convaincu que sans cela il n'est pas possible qu'il nous comble de bienfaits.

4° Mais que l'amour de Dieu comme notre véritable béatitude objective, comme la cause de notre perfection aussi bien que de notre félicité, comme notre lumière, notre loi inviolable, la cause de notre justice, nous rend certainement agréables à Dieu, lorsque cet amour est dominant. Car l'amour de l'ordre qui fait notre perfection est l'amour de Dieu tel qu'il est, et de toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec lui, à proportion qu'elles sont aimables. Mais pour aimer l'ordre, il faut qu'il nous plaise. On ne peut être solidement heureux et être déraisonnable, avoir le cœur déréglé. Pour l'être véritablement, il ne suffit pas que Dieu nous donne des perceptions vives et agréables d'un faux bien, qui se rapportent à une créature impuissante, et que la raison nous défend d'aimer. Il faut se plaire dans la jouissance du vrai bien, et savoir même que cette jouissance sera éternelle, parce que notre volonté étant parfaitement conforme à celle de Dieu, il aura toujours la bonté de se communiquer à nous.

5° Qu'un homme juste et qui a le pur amour ne doit et ne peut même accepter sérieusement sa damnation. Il ne le *doit* point ; car étant juste, il commettrait une injustice contre lui-même en consentant à celle d'un Dieu imaginaire, et dont le vrai Dieu est incapable, puisque le vrai Dieu est juste, et qu'il ne peut vouloir ou agir que selon ce qu'il est. Et personne ne *peut* accepter sa damnation, si ce n'est que l'on trouve plus de plaisir actuel, ou que l'on soit certain que l'on en aura davantage dans cette acceptation, qu'on ne craindrait de douleur dans une damnation en idée, et qui ne fait point actuellement de mal ; car, quand deux choses sont proposées pour en faire choix, on peut bien suspendre son consentement, puisqu'on est libre ; mais lorsqu'on se détermine, on ne peut le faire que pour ce qui nous plaît le plus, ou pour ce qui nous déplaît le moins actuellement, ou pour ce dont on espère plus de plaisir. Je prends toujours plaisir dans la signification la plus étendue. Il y a bien de l'apparence que ceux mêmes qui s'imaginent accepter véritablement leur damnation ne tâchent de le faire que pour assurer leur salut que par la crainte même d'offenser Dieu et d'être damnés. Ils croient peut-être que pour assurer leur salut et éviter la damnation il est nécessaire de vouloir l'accepter. Ainsi, l'amour-propre qu'ils veulent détruire, au lieu de le régler, leur fait illusion.

6° Que cependant un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût. Cette supposition, quoiqu'impossible en un sens, ne détruit point l'idée du vrai Dieu, comme fait celle de la damnation du juste, parce que l'être est pure libéralité, mais le bien et le mal-être doivent être réglés par la justice. Les justes *devraient* donc accepter leur anéantissement, parce qu'ils seraient injustes de ne pas conformer leur volonté à celle du vrai Dieu ; et ils le *pour-*

[1] Ps. 17.

raient, parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux ou de n'être pas malheureux qui soit invincible. L'être précisément comme tel, sans le bien et le mal-être actuel ou futur, parait fort indifférent à la volonté; car, sans quelque espérance ou quelque crainte d'une autre vie, et sans la douleur actuelle qu'on souffre à se donner la mort, il y a bien de l'apparence que tous ceux-là se la procureraient, qui sont actuellement misérables, et pleinement convaincus qu'ils ne seront jamais délivrés de leurs misères.

7° Qu'Adam, après son péché, sachant qu'il méritait une éternité malheureuse, devait, mais ne pouvait plus aimer Dieu tel qu'il est, puisque Dieu, qui était son bien et sa fin, ne pouvait plus l'être, mais uniquement son mal ou la cause véritable de ses éternelles douleurs. Il ne devait plus être capable que de désespoir qui produit nécessairement le désir de n'être plus. Mais la connaissance du médiateur ayant produit en Adam l'espérance que Dieu deviendrait son bien, alors il a pu l'aimer tel qu'il est.

8° Qu'en supposant néanmoins que Dieu lui eût rendu l'amour dominant de l'ordre, il aurait pu aimer Dieu vengeur et déterminé à le punir, pourvu néanmoins que la beauté de la justice ou l'horreur de l'injustice fût un motif plus fort et plus vif que la douleur; c'est-à-dire que l'ordre immuable de la justice lui plût davantage, ou que l'injustice lui fît plus d'horreur que la douleur actuelle. C'est en ce sens que j'ai dit ailleurs, « que ceux qui voient Dieu tel qu'il est l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs; et que ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables. » L'objection à laquelle je répondais déterminait le mot de plaisir aux plaisirs confus et sensibles. Et quand je dis ici qu'on ne peut rien aimer que ce qui plaît, je prends le mot de plaisir dans toute son étendue. Au reste, je n'examinais pas dans les *Conversations Chrétiennes* la question dont il s'agit. Pour s'instruire de mon sentiment là-dessus, il fallait plutôt lire le *Traité de Morale* que j'ai fait, ou du moins le Chapitre 8. Ce Traité regarde bien plus la question dont on dispute, et il est plus nouveau que les *Conversations* que j'ai composées il y a plus de vingt ans. On doit croire que les auteurs sont moins ignorants à cinquante ans qu'à trente ou quarante, et que les efforts qu'ils doivent faire pour avancer dans la connaissance de la vérité ne sont pas entièrement inutiles. Mais de plus, il ne faut pas s'imaginer que tout ce que dit un auteur ce soit véritablement son sentiment. Car on dit bien des choses par préjugé ou sur la foi des autres, et parce qu'elles paraissent d'abord vraisemblables, surtout quand ce qu'on dit ne regarde qu'indirectement le sujet qu'on traite. Il y a dans mes livres cent endroits contraires au sentiment qu'on a voulu m'attribuer. On peut dire avec vérité qu'on n'a de sentiment déterminé qu'à l'égard des questions que l'on a sérieusement examinées. Et tous ces passages qu'on entasse pour se prévaloir de l'autorité des autres ne prouvent pas même que ceux que l'on cite aient en véritablement l'opinion qu'on leur attribue. On pourrait souvent prouver le contraire par d'autres passages des mêmes auteurs; et peut-être que s'ils revenaient au monde, ils nous diraient de bonne foi qu'ils n'ont jamais examiné la matière sur laquelle on prétend décider par leur autorité.

9° Il suit encore des principes que j'ai tâché d'établir, que l'indifférence pour sa béatitude, pour sa perfection et pour son bonheur, est non-seulement impossible, mais qu'il est très-dangereux d'y prétendre, parce que cela ne peut qu'inspirer une nonchalance infinie pour son salut, qu'il faut opérer, comme dit l'apôtre, *avec crainte et tremblement*. Cette indifférence par laquelle on prétend détruire entièrement l'amour-propre ne le combat qu'en apparence. C'est une victoire imaginaire qui nous flatte d'autant plus qu'elle nous coûte moins. Il est vrai que pour en venir là il a fallu bien combattre contre la raison et contre l'impression naturelle que Dieu met en nous pour la béatitude. Elle coûte beaucoup, cette victoire prétendue, par cet endroit-là; mais il n'en coûte peut-être à l'amour-propre corrompue rien de ce qui le flatte le plus.

10° Que ces états de sécheresse dans lesquels on n'a point de goût pour la vertu sont fort dangereux! Il serait impossible alors de résister aux tentations, si l'on n'était soutenu, du moins par une secrète horreur du péché. Car le dégoût du vice nous touche quelquefois aussi vivement et plus vivement que le goût de la vertu. Cela, dis-je, serait impossible, puisqu'il n'est pas possible de persévérer dans le bien sans la grâce de Jésus-Christ. Car, selon saint Augustin, les secours de la grâce de Jésus-Christ ne consistent que dans de semblables sentiments. Il n'y a que la lumière et le sentiment qui déterminent nos diverses volontés : la lumière est la grâce du Créateur, et le sentiment est celle du Réparateur. L'état de sécheresse est le plus méritoire, mais il n'est pas le plus sûr.

11° Qu'il faut travailler de toutes ses forces à l'acquisition des vertus, à sa propre perfection par le désir même qu'on a pour son bonheur futur, sachant bien que Dieu étant juste, c'est une nécessité que l'un soit réglé sur l'autre. Il faut que ce désir d'être heureux, dont l'abus fait les voleurs et les avares, nous rende avares de cette avarice spirituelle que quelques gens condamnent comme contraire à la volonté de Dieu. « Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra, » dit saint Paul. « Estote perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est, » dit Jésus-Christ même. On ne peut trop désirer sa perfection. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'on la puisse acquérir sans le secours de Jésus-Christ, sans ces grâces de lumière vive et de sentiment par lesquelles la beauté de l'ordre nous touche, et le désordre nous fait horreur; car il faut que l'amour-propre soit éclairé, et en même temps vivement touché par les vrais biens, afin de pouvoir les aimer.

12° Enfin, il s'ensuit que cette proposition, il ne faut souhaiter sa béatitude que parce que Dieu le veut, est du moins équivoque; car elle est fausse en ce sens qu'elle suppose qu'il dépend de nous de vouloir être heureux, ou que nous puissions avoir des motifs préalables au désir

de la béatitude, par lesquels nous puissions la vouloir ou ne la vouloir pas, elle qui est le principe de tous nos désirs. C'est à peu près comme si l'on disait qu'il ne faut être que parce que Dieu le veut. Le motif du désir naturel que nous avons pour la béatitude est en Dieu, qui en est l'auteur, et nullement en nous. Mais cette proposition est vraie en ce sens, que voulant être solidement heureux dans la jouissance du souverain bien, nous devons nous contenter du degré de jouissance qui nous sera prescrit dans la loi éternelle, parce que ce plus petit degré remplit suffisamment le désir naturel que nous avons pour la béatitude; qu'aimant l'ordre, nous avons un motif de nous y conformer, et que lorsqu'on a sujet d'être content, et qu'on est sage et éclairé, on ne désire point ce qui est non-seulement injuste, mais absolument impossible. Mais présentement que nous sommes en état de mériter par notre coopération à la grâce, plus nous aimons Dieu, plus nous devons aspirer à la plus haute perfection, parce qu'en effet plus le bonheur des saints est grand, plus ils jouissent parfaitement de Dieu, plus aussi leur amour est ardent et leur transformation parfaite.

N'en voilà que trop, ce me semble, pour prouver que je ne suis pas dans le sentiment qu'on a voulu m'attribuer et que ce n'est pas sans raison que je ne veux pas m'y rendre. En effet, prévenu comme je le suis d'estime et d'amitié pour l'auteur de la *Connaissance de soi-même*, il me fallait de bonnes raisons, ou du moins que je crusse telles, pour m'éloigner de ce qu'il pense sur l'amour désintéressé. Mais si cet écrit suffit pour faire connaître mes sentiments sur cela et sur quelques autres questions qui y ont rapport, je doute fort qu'il soit suffisant pour en convaincre les autres. Car, outre qu'il est trop court, et qu'il suppose bien des choses prouvées ailleurs, la matière est plus obscure et plus difficile qu'on ne croit. Comme nous ne connaissons notre âme et ses facultés que par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, il est impossible de les définir clairement, ni par conséquent de conserver l'évidence dans ses raisonnements. Je prie ceux qui ne sont pas de mon sentiment de prende garde surtout à ne pas juger de Dieu par eux-mêmes, et à ne le pas croire capable de vouloir rien contre l'ordre immuable de la justice. Nous humanisons souvent la Divinité, et nous lui attribuons souvent des desseins, et une conduite semblable à la nôtre; c'est là une source féconde d'erreurs. La volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre, parce qu'il ne peut démentir ses attributs, et qu'il se glorifie de les posséder; il veut invinciblement être tel qu'il est; il veut aussi que nous le voulions nous-mêmes, et que nous l'aimions tel qu'il est, et non tel qu'il nous plaît de supposer qu'il soit.

LETTRES DE MALEBRANCHE

AU PÈRE LAMY.

PREMIÈRE LETTRE.

Mon révérend Père,

J'ai été fort surpris, et en même temps fort chagrin, de voir, dans la cinquième partie de votre ouvrage de la *Connaissance de soi-même*, que j'avais eu le malheur de vous déplaire par le petit écrit que j'ai fait de *l'Amour de Dieu*. Car il suffit, ce me semble, de lire sans prévention cet écrit pour reconnaître que j'y avais pris toutes les précautions nécessaires pour éviter ce malheur, et j'espère que vous le verrez clairement dans la suite de cette lettre. Mais ce qui augmente mon chagrin, c'est que dans la nécessité où vous me mettez de me justifier, je crains de n'avoir assez d'habileté pour le faire d'une manière qui vous soit agréable. Je vous supplie donc, mon révérend Père, de rejeter sur mon incapacité, ou si vous le voulez, sur ma rusticité, les manières qui pourraient vous choquer; car je vous proteste de bonne foi que mon cœur n'y aura point de part: je suis du moins actuellement dans ce dessein, et je désavoue dès à présent tout ce qui peut me faire perdre la qualité honorable que vous voulez bien me donner depuis longtemps.

Je crois d'abord devoir vous assurer que je n'ai eu personne en vue dans les conséquences que j'ai tirées par rapport au quiétisme; car jusqu'à présent j'ai été assez heureux pour ne rencontrer personne qui donnât dans cette hérésie. Mais comme l'amour désintéressé, au sens que je le rejette dans mon dernier écrit, sens dans lequel je n'avais pas même pensé que l'on pût donner, avant les contestations qu'il a nouvellement excitées, bien loin de l'avoir voulu établir dans mes anciens ouvrages; comme, dis-je, cet amour est regardé avec raison comme le principe fondamental du quiétisme condamné ou sans lequel ce quiétisme ne peut subsister, j'ai cru devoir tirer du principe contraire les conséquences opposées aux erreurs que vous rejettez avec horreur aussi bien que moi.

Je suis persuadé, mon révérend Père, que l'amour de Dieu doit être parfaitement désintéressé; je l'ai toujours cru et je l'ai toujours écrit. Mais comme vous avez inséré dans le troisième tome de votre ouvrage quelques passages de mes livres pour soutenir un désintéressement que je ne crois pas véritable, et qui est assez généralement, ou désapprouvé, ou condamné, on a jugé que j'étais dans l'obligation de m'expliquer pour ôter tous les soupçons qu'on pouvait avoir sur ma doctrine. On me soutenait fortement que votre dernier chapitre donnait lieu à les former, ces soupçons désavantageux, et que mon silence les confirmerait. J'avais beau dire qu'on ne devait pas juger du sentiment d'un auteur sur des passages séparés, et que dans tous mes livres, et dans celui-là même dont vous aviez extrait ces passages [1], j'avais établi le principe contraire à celui qu'on disait que vous m'imputiez, et qu'on croyait que vous souteniez; je me débattais, pour ainsi dire, et je me fâchais contre les instances importunes qu'on me faisait. J'expliquais mon sentiment; j'ôtais l'équivoque du désintéressement de l'amour, et je soutenais qu'on ne pouvait pas l'entendre autrement que je l'ai marqué depuis dans mon *Traité de l'Amour de Dieu*, on insistait toujours. C'est peut-être qu'on voulait absolument que je misse par écrit les sentiments dont on paraissait content. Ainsi, chagrin contre la malheureuse qualité d'auteur, et, permettez-moi de vous le dire, chagrin contre le dernier chapitre de votre troisième tome, je me suis rendu aux raisons et aux empressements de mes amis, qui trouvent peut-être du goût dans les ouvrages que je compose toujours avec le plus grand dégoût du monde. Je vous proteste, mon révérend Père, que je vous dis la vérité sur les dispositions de mon esprit. Elles sont infiniment éloignées de celles que vous insinuez [2] que j'ai eues. Je n'écris qu'avec beaucoup de chagrin. Mais lorsqu'il est question d'un sujet *qui fait tant de bruit*, mon chagrin redouble.

A Dieu ne plaise, mon révérend Père, que je vous soupçonne d'avoir d'autres vues que la défense de la vérité, et de la pureté de la morale dans votre réponse à mon écrit, ni dans la critique que vous avez faite du sentiment de M. Abbadie. Je me croirais coupable d'un jugement téméraire, et d'une espèce de calomnie, si, pour me servir de vos termes, qui me font trop d'honneur dans votre livre, je publiais: « Que c'est que vous avez jugé qu'il était glorieux d'entrer en lice avec ce fameux auteur, quelque issue que dût avoir le combat. » La qualité de critique n'a rien par elle-même de glorieux. C'est un métier odieux et méprisable. Les gens sages n'aiment point à se battre; ils ont assez de peine à se résoudre à la défense. Non, mon révérend Père, c'est la charité, c'est un ardent amour pour la vérité qui vous a soulevé contre M. Abbadie. La qualité d'auteur n'a rien d'agréa-

[1] *Voyez* la deuxième lettre.
[2] Cinquième volume de la *Conn.*, p. 4.

ble pour un philosophe qui préfère à tous les biens de la vie sa liberté, le plaisir innocent de contempler la vérité. Vous le savez mieux que moi. Comment donc voudriez-vous la prendre, cette importune qualité, par des motifs purement humains? Elle est bonne, dira-t-on, pour acquérir de la gloire. Peut-être; mais sûrement elle est bien plus propre pour se faire dire des injures, pour se rendre odieux, pour se faire des affaires de toutes façons. Mais à quoi bon cette vaine gloire pour un philosophe chrétien, pour un religieux qui comme vous sait parfaitement que l'estime des hommes, utile à ceux qui les gouvernent, n'est à son égard d'aucune utilité qu'on puisse comparer aux dangers où elle expose? Qui sait que la réputation n'est bonne qu'à engager dans des liaisons dangereuses, dans des soins superflus, dans des pertes continuelles de ce temps précieux, où l'on se nourrit si délicieusement de la vérité. Celui qui se hasarde à prendre la qualité d'auteur n'est donc point véritablement philosophe, si en même temps il n'est aussi Chrétien, aussi plein d'amour pour la vérité et pour la religion que vous l'êtes. Il n'y a que cet amour qui ait pu vaincre les oppositions à écrire que la philosophie et la raison forment en vous. Voilà, mon révérend Père, sur quels principes je juge de vos intentions dans la composition de vos livres. Vous jugerez des miennes comme il vous plaira. Je ne dois rien craindre à cet égard d'un religieux rempli de piété et de vertu, d'une personne que j'ai toujours particulièrement respectée, et qui veut bien me donner encore aujourd'hui la qualité honorable et précieuse *d'illustre ami*, et je viens au fait.

Après que vous avez exposé quelques raisons qui vous ont porté à écrire qu'il n'est pas trop nécessaire que j'examine, vous ajoutez : « Enfin, ce ne sont pas encore là les seules raisons qui m'obligent à parler sur ce sujet. L'auteur fait trop de plaintes de moi, pour les laisser sans éclaircissements; et il affecte trop de s'éloigner de moi, pour que je ne m'efforce pas de m'approcher de lui; et ainsi je suis redevable au public, à l'auteur, et à moi-même, de deux ou trois éclaircissements : l'un par rapport aux plaintes, ou plutôt aux reproches de l'auteur. » Je vous avoue, mon révérend Père, qu'en lisant ce discours doux et piquant où je ne comprenais rien, et surtout les dernières paroles, j'ai été saisi de crainte d'avoir, sans y penser, manqué aux devoirs essentiels de l'amitié. Car, après avoir dit : *que je fais de vous trop de plaintes*, vous ajoutez : *ou plutôt de reproches*, le mot de *plaintes* vous paraissant peut-être trop faible pour marquer les sujets de mécontentement que je vous avais donnés. Mais je me suis bientôt rassuré, lorsque j'ai vu quels étaient ces *reproches* que vous marquez en détail.

Ces reproches, dites-vous, se réduisent à six chefs.

« Le premier est de l'avoir fait parler, et malheureusement engagé à expliquer ce qu'il pense du quiétisme;

« Le second, de n'avoir pas bien pris ses sentiments;

« Le troisième, de lui en avoir voulu attribuer qu'il n'a pas;

« Le quatrième, d'avoir cité les *Conversations Chrétiennes*, et de n'avoir pas plutôt cité son *Traité de Morale;*

« Le cinquième, de n'avoir pas vu que les paroles que je lui ai empruntées ne contenaient pas véritablement son sentiment;

« Le sixième, qu'il y a dans ses livres des endroits contraires au sentiment que j'ai voulu lui attribuer. »

Il me semble, mon révérend Père, que le mot de *reproche*, et même celui de *plainte* ne convient guère à tous ces *chefs*, et qu'en cela vous exagérez ma faute, s'il y en a; car assurément ce n'est faire ni plainte ni reproche à un ami, de lui dire qu'il ne prend pas bien notre pensée, surtout lorsque la matière est délicate et de conséquence. Mais de plus, vous les multipliez étrangement, ces prétendus *reproches;* vous en faites *six chefs*. Si vous avez raison, un seul suffirait. Ce sont des chefs qui, pour ainsi dire, n'ont point de membres; et vous auriez pu, en faveur de l'amitié, les réduire à moins. Je trouverais assurément plus de cinq cents *chefs* de ces *plaintes* ou de ces *reproches* dans votre ouvrage, et qui seraient mieux fondés, si je ne craignais non-seulement de vous chagriner, mais encore de mal employer mon temps, et de vous faire perdre le vôtre.

Celui de ces *chefs de reproche* que vous mettez à la tête des cinq autres se trouve dans ces paroles de mon écrit de l'*Amour de Dieu :* « Je prétends seulement expliquer ce que je pense du quiétisme bon ou mauvais, puisqu'un de mes amis m'y a malheureusement engagé dans son dernier ouvrage, malgré le dessein que j'avais de garder sur cela un profond silence. » Si au lieu de *malheureusement* j'avais écrit *malicieusement*, ou même *indiscrettement engagé*, ce serait un véritable *reproche* que je vous aurais fait, et vous auriez eu droit de me *reprocher* que *j'affectais trop de m'éloigner de vous;* mais il n'y a personne qui ne sente que ce *malheureusement* n'est joint avec *engagé* que par attachement pour mes amis, que pour marquer mon *éloignement* à me plaindre de vous, et à vous faire ce qu'on appelle *des reproches*.

Vous saviez, ce me semble, mon révérend Père, par les entretiens que j'ai eu plusieurs fois avec vous, et par la lecture de mes livres, que l'amour pur, indépendant du motif d'être solidement heureux, j'entends heureux et parfait, ainsi que je l'ai expliqué dans l'écrit[1] qui ne vous plaît pas, me paraissait chimérique. Vous saviez que le cinquième amour qui se trouve dans les *Maximes des Saints* me faisait beaucoup de peine, car j'ai eu l'honneur de vous en entretenir en bonne compagnie. Mais non, le doute seul me suffit. Vous doutiez du moins quel était sur cela mon sentiment. Cependant, vous me citez sur une matière si délicate! N'aurais-je donc pas eu droit de retrancher ce terme honnête de *malheureusement*, et peut-être même de le changer en quelque autre. Je vous dis cela, mon révérend Père, pour vous persuader que je vous ai toujours honoré, et pour diminuer les *efforts* que vous faites pour vous *rapprocher de moi.*

Vous prétendez que mon sentiment est celui que vous

[1] *Traité de l'Amour de Dieu.*

m'attribuez en combattant M. Abbadie. Je ne connais que vous qui le prétendiez, et je vous prouverai incontinent que les passages que vous rapportez de mes livres ne prouvent nullement ce que vous pensez. Mais du moins vous convenez qu'il y a dans mes livres des endroits contraires à ce sentiment prétendu. « J'en conviens, dites-vous. Mais lorsque dans un auteur on trouve des endroits contraires, n'a-t-on pas sujet de prendre pour son sentiment ceux où il parle plus décisivement, plus dogmatiquement, sauf à lui à se réconcilier avec lui-même? » Je ferai bientôt voir que je suis d'accord avec moi-même. Mais doit-on citer des auteurs qui se contredisent? Quelle bizarre aventure, mon révérend Père, que je sois obligé *à me réconcilier avec moi-même* par un ami qui *s'efforce de se rapprocher de moi*, et qui, prétendant mieux savoir que moi-même ce que j'ai toujours pensé, me met dans la nécessité d'employer mon temps assez inutilement et fort désagréablement! La belle occasion à un homme qui *affecterait de s'éloigner d'un tel ami*, de l'abandonner pour toujours! Mais mon amitié est trop bien fondée pour se dissiper si légèrement.

Enfin, mon révérend Père, supposé que vous fussiez tout à fait certain que nous étions tous deux dans le même sentiment, permettez-moi de vous dire que vous en auriez usé trop librement, eu égard aux circonstances du temps. Car si on veut prendre parti et se déclarer publiquement sur une question d'éclat qui partage les esprits, on doit laisser à ses amis une liberté entière de faire ce qu'il leur plaira. J'ai cru, mon révérend Père, devoir faire ces petites réflexions pour vous persuader que j'ai été bien éloigné d'avoir l'intention de vous donner le moindre chagrin, lorsque j'ai composé mon écrit *de l'Amour de Dieu;* car j'espère que cette proposition douloureuse pour moi, *que j'affecte trop de m'éloigner de vous*, ne sera jamais véritable.

Vous exposez d'abord, mon révérend Père, le but que vous vous étiez proposé dans le chapitre de votre troisième tome qui a pour titre *que l'amour propre se transforme ouvertement en amour de Dieu*. Vous dites : « Que vous vous vous étiez uniquement attaché à réfuter. Abbadie, qui vous a paru le plus favoriser cette illusion marquée par le titre du chapitre. Que vous n'aviez appliqué quelques passages d'un de mes livres qu'à l'unique sujet que vous traitiez, c'est-à-dire à bannir l'amour-propre du Ciel, où Abbadie l'avait voulu introduire. » Et comme je suis fort éloigné de cette erreur chimérique, vous concluez que vous avez eu raison de vous servir de mes paroles pour la combattre. »

Réponse. Comme l'on ne peut juger du dessein d'un auteur que par son livre [1], on n'a pas dû croire que votre but alors fut celui que vous dites aujourd'hui : il n'y a qu'à lire le chapitre en question, et les passages que vous rapportez du livre d'Abbadie pour s'en convaincre : pour moi, je ne pouvais pas m'imaginer qu'une personne aussi équitable que vous êtes, condamnât un auteur en lui attribuant un sentiment qu'il n'a point, et qui n'est, je crois, jamais entré dans l'esprit de qui que ce soit. Un auteur qui dit [1] « que la corruption tire toutes ses forces de l'amour-propre.... Que si on considère bien tous les vices et toutes les passions des hommes, on trouvera au bout l'amour-propre, peut-il avoir dessein de le mettre dans le Ciel? Que peut-on dire d'une passion (C'est M. Abbadie [2] qui parle de l'amour-propre) à laquelle toutes nos inclinations déréglées se rapportent, où se terminent tous les vices, si ce n'est que ce doit être là sans difficulté *ce dérèglement général qui est la source de tous les autres, et que nous avons dit être la première racine* de notre malice et de notre corruption? Ce qui fait qu'on se confirme dans cette pensée, c'est que dans le même temps qu'on s'apperçoit que tous les vices flattent l'amour-propre, on trouve que *toutes les vertus s'accordent à le combattre*. L'humilité l'abaisse, etc. »

Il était inutile, comme vous voyez par ce passage, de m'opposer à son auteur; il ne fallait que l'opposer à lui-même, s'il n'était question que *du renversement de l'amour-propre*. Par exemple, vous prétendez [3] le mieux réfuter par ce passage que vous avez trouvé dans un de mes ouvrages : « Il ne suffit pas d'aimer Dieu ou l'ordre lorsqu'il s'accommode avec notre amour-propre. Il faut lui sacrifier toutes choses, notre bonheur actuel, et, s'il le demandait ainsi, notre être propre. » Ce que je viens de transcrire de M. Abbadie est plus fort contre lui-même; car il assure *que toutes les vertus s'accordent à combattre l'amour-propre*, et dans le passage que vous citez de moi je suppose que l'amour de l'ordre, qui comprend toutes les vertus, *s'accommode quelquefois avec notre amour-propre*. Pour le reste du passage, je ne crois pas qu'il y ait parmi les Chrétiens aucun philosophe, ni théologien, catholique ou protestant, qui ne le reçoive, pourvu qu'il le lise dans le livre dont vous l'avez tiré [4]. Mais cela s'expliquera bientôt.

On serait tenté de croire que le sentiment de M. Abbadie n'est pas intelligible sur ce qu'il pense de *l'amour-propre*. Mais nullement, il s'explique assez clairement. Ecoutez-le, mon révérend Père, et pesez-en toutes les paroles : « Or, ici il semble, dit-il, que nous trouvions de la contradiction dans notre système. Car d'un côté *l'amour-propre* [5] nous paraît être le principe de tous nos dérèglements, et de l'autre il est certain que c'est par l'amour *de nous-même* que nous nous aquittons de nos devoirs. La corruption tire toutes ses forces de *l'amour-propre* : Dieu tire d'un autre côté de l'amour *de nous-même* tous les motifs dont il se sert pour nous porter à l'étude de la sanctification. Car, à quoi serviraient ses promesses et ses menaces, si Dieu n'avait dessein d'intéresser l'amour de *nous-même?* Cette difficulté s'évanouit dès qu'on suppose de l'amour de nous-même ce que nous avons déjà dit des affections de notre cœur en général. C'est qu'elles ont quelque

[1] Troisième tome de la *Connaissance*, chapitre dernier.

[1] *L'Art de se connaître soi-même*, deuxième partie, ch. 5.
[2] *Ibid.*, p. 260.
[3] Troisième tome, p. 437, et cinquième tome, p. 9.
[4] *Traité de Morale*, ch. 3, 16.
[5] Ch. 5.

portent à l'aimer. Mais voyons encore ce que dit M. Abbadie de l'amour de Dieu, de pure amitié; car cela est nécessaire pour juger si l'opposition que vous faites de mes sentiments aux égarements d'un hérétique m'a dû engager à m'expliquer par le petit *Traité de l'Amour de Dieu*. Mais pour éviter les soupçons que quelques-uns de ceux qui verront cette lettre pourraient former sur ce que je défends le sentiment d'un hérétique contre le jugement terrible que vous en portez, nécessité néanmoins à le faire, pour me justifier, contre votre dernier ouvrage, je crois devoir déclarer ici que je n'ai jamais vu cet auteur, que je ne lui ai jamais écrit, ni reçu de ses lettres, et, qui plus est, que je ne sais pas même, ce qui pourrait être néanmoins, que quelqu'un de mes amis eût de liaison avec lui; Dieu m'est témoin de cette déclaration que je fais. Au reste, je ne suis pas toujours d'accord avec cet auteur, et je déclare que je ne soutiens maintenant avec lui que ce principe, que tous les motifs [1] qui nous excitent à aimer Dieu *relèvent*, pour ainsi dire, de l'amour naturel de la béatitude, ou de cet amour de bienveillance que nous avons pour nous-même; en un mot, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, et que le plaisir pris en général, comme je l'ai expliqué dans le même Traité [2], est l'unique motif des déterminations particulières de la volonté qui aime; je soutiens, dis-je, ce principe, que j'ai soutenu longtemps avant que le livre d'Abbadie parût, parce que je le crois conforme à la raison, à l'Écriture, à la véritable théologie et à la doctrine de saint Augustin. Venons donc encore à M. Abbadie, puisque cela est nécessaire pour ma justification. Voici ses paroles :

« L'amour de pure amitié semble naître indépendamment de tout intérêt et de tout amour de nous-même. Cependant, si vous y regardez de près, vous trouverez qu'il a dans le fond le même principe que les autres. Car, premièrement, il est remarquable que l'amour de pure amitié ne naît pas tout d'un coup dans l'âme d'un homme à qui l'on fait connaître la religion. Le premier degré de notre sanctification, c'est de se détacher du monde; le deuxième, c'est d'aimer Dieu d'un amour d'intérêt, en lui donnant tout son attachement, parce qu'on le considère comme son souverain bien; le troisième, c'est d'avoir pour ses bienfaits toute la reconnaissance qui leur est due; et le dernier enfin, c'est d'aimer ses perfections. Il est certain que le premier de ces sentiments dispose au second, le second au troisième, et le troisième au quatrième. Il est naturel et comme nécessaire que celui qui aime Dieu comme son souverain bien, et comme son grand et éternel bienfaiteur, s'applique avec plaisir à considérer ses perfections adorables, que cette méditation lui donne de la joie, et que par là il vienne à aimer Dieu dans la vue de ses vertus. Or, comme tout ce qui dispose à ce dernier mouvement, qui est le plus noble de tous, est pris de l'amour de nous-même, il s'ensuit que la pure amitié dont Dieu même est l'objet ne naît point tout à fait indépendamment de ce dernier, de l'amour de nous-même.... S'il y avait une pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu, laquelle fût entièrement exempte du commerce de l'amour de nous-même, cette pure amitié naîtrait nécessairement de la perfection connue, il ne s'élèverait point de nos autres affections. Cependant, les démons connaissent les perfections de Dieu sans les aimer : les hommes, avant leur conversion, connaissent les vertus de Dieu; et personne n'oserait dire que dans cet état ils aient pour lui cette affection que l'on nomme de pure amitié. Il s'ensuit donc qu'il faut autre chose que la perfection connue pour faire naître cet amour. Que s'il faut donc quelque autre chose que de la lumière, il faut donc quelque affection de notre cœur, puisque dans nôtre âme il n'y a que des affections et des connaissances. »

Voilà, mon révérend Père, ce que dit M. Abbadie. Son texte ne me paraît pas assez exact; cependant, on voit bien sa pensée. Mais je vous avoue que je ne pourrais pas l'accorder avec ce que vous assurez qu'il *soutient avec une confiance infinie* qu'en supposant que vous soutenie vous-même, ou que vous vouliez insinuer ce principe, que l'amour de la béatitude n'est pas le principe naturel qui, mu et excité par la délectation de la grâce, nous fait aimer Dieu : ce que j'ai toujours cru faux et contraire même au sentiment que la nature inspire à tous les hommes. Cela est évident par cent endroits de mes livres. Et tous les passages que vous rapportez pour m'attribuer votre sentiment ou le sentiment que vous paraissiez avoir lorsque vous combattiez celui d'Abbadie; tous ces passages, séparés, souffrez que je vous le dise, ne vous feront pas plus d'honneur dans l'esprit de ceux qui examineront les livres dont ils sont extraits, que ce que vous rapportez de cet hérétique. Cette foule de passages pourra d'abord embarrasser les lecteurs : je vous l'avoue. Mais ils verront bientôt que tout dépend de l'équivoque des termes de plaisir et d'amour, car il y en a de plusieurs sortes; plaisir d'instinct et confus, plaisir lumineux et raisonnable, car la lumière fait plaisir; plaisir prévenant, satisfaction intérieure, etc. Et c'est le sujet dont on parle qui détermine le sens des passages. Ils verront, lorsqu'ils examineront tout, que vos citations ne prouvent rien, si vous ne supposez que je pense que la beauté de l'ordre ne plaît point aux justes mêmes; que la découverte de la vérité ne fait point plaisir; que la vue des perfections divines ne produit point dans l'âme, faite pour les contempler, une douceur inexplicable, capable de contre-balancer et de surmonter les plus grandes douleurs. Ils verront clairement que j'ai toujours supposé cette notion commune, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, que le plaisir pris en général était le motif qui ébranlait l'âme et la portait naturellement à en aimer la cause; que c'était l'unique convenance de l'objet, avec la puissance que nous avons d'aimer, et que sans cette convenance, sans ce motif, notre âme était sans mouvement particulier. J'avoue que dans tous les endroits que vous citez ce principe, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, n'y est pas contenu, vous avez au contraire évité

[1] J'ai expliqué ce que j'entends par ce mot *Traité de Morale*, ch. 8. *Voyez* la troisième lettre du *Traité de l'Amour de Dieu*.
[2] Ch. 8, p. 308.

les endroits ou tronqué les passages qui le découvraient; et si vous avez quelquefois reconnu que je l'avais avancé, c'est pour faire croire que je me contredis; c'est pour insinuer honnêtement qu'il est difficile *d'accommoder l'auteur avec lui-même*. Devais-je, mon révérend Père, répéter ce principe à toutes les pages de mon livre, principe dont je ne croyais pas alors qu'on pût douter? Devais-je craindre qu'un jour, faute de l'avoir incessamment répété, un de mes plus anciens amis, un religieux rempli de vertu, je passe le reste que vous savez, dût publier un ouvrage pour faire croire au monde que je n'en suis pas persuadé. « Qu'il est malaisé d'écrire sans se faire des affaires! » Ce commencement de votre ouvrage me convient parfaitement. Mais revenons au texte de M. Abbadie.

J'ai tiré ces grands passages aussi bien que les deux ou trois précédents des mêmes chapitres 6 et 8 que vous avez cités. Ainsi, vous les avez examinés. Répondez-moi donc, je vous prie. L'auteur marque les degrés par lesquels on vient enfin à aimer Dieu dans la vue de ses vertus, ce qu'il appelle aimer *d'une pure amitié*. Il met cet amour qu'il dit *être le plus noble dans le quatrième degré*. Cela n'est-il pas contradictoirement opposé à ce que vous lui faites dire en citant l'endroit dont j'ai extrait ce passage? « Il soutient, dites-vous [1], avec une confiance infinie, qu'on ne peut aimer Dieu que par *amour-propre*, et qu'il ne peut y avoir de pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu. » Vous mettez ces paroles entre guillemets comme étant les siennes propres. Il ne parle pas ainsi, si ce n'est par mégarde, puisque, selon lui, *l'amour-propre* marque l'amour de nous-même [2], *en tant qu'il est vicieux et corrompu*. Mais c'est pure inadvertance, ou de vous ou de l'imprimeur : vous seriez fâché d'en imposer aux hérétiques mêmes. Mais comment cet auteur « prétend-t-il qu'il ne peut y avoir de pure amitié à l'égard de Dieu, » puisqu'au contraire il marque les degrés par lesquels il croit qu'on y arrive? C'est apparemment que cette amitié *relève*, selon lui, *de l'amour de nous-même, et le reconnaît pour principe*. Vous attaquiez donc alors non l'amour-propre, mais l'amour de nous-même, ou le désir d'être heureux; ainsi le fondement que vous posez aujourd'hui pour votre justification n'a rien de solide.) Mais cet auteur ne pourrait-il pas répondre qu'il reconnaît l'amour de nous-même pour principe naturel, mais non pas pour principe complet. Car je reconnais que ma volonté, le désir naturel du bien en général, est le principe naturel de tous mes désirs, de toutes mes amitiés. S'ensuit-il de là que ce principe, secouru par la déclaration de la grâce, ne puisse produire un acte de pur amour? De plus, l'auteur dit que le pur amour ne naît de l'amour de nous-même qu'en ce sens que les trois premiers degrés y disposent, qui viennent, selon lui, de l'amour de nous-même, c'est-à-dire, comme vous avez vu, du désir naturel d'être heureux. Mais il ne paraît pas qu'en cela il y ait grand mal. Car, si on prend l'amour de nous-même pour le mouvement naturel que Dieu imprime sans cesse en nous pour le solide bonheur, je crois qu'on peut dire, dans un sens très-catholique, que tous nos bons mouvements en *relèvent*, parce que la grâce suppose et perfectionne la nature sans la détruire. « Jésus-Christ, dit l'auteur, n'est point venu pour anéantir la nature, mais pour la perfectionner. Il ne nous fait point renoncer à l'amour du plaisir; mais il nous propose des plaisirs plus purs, plus nobles, plus spirituels, plus assurés, plus durables que ceux que le monde nous promettait. Et lorsqu'il définit le bonheur, « c'est ici la vie éternelle de te connaître seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, » il définit la félicité par ses sources. Car d'ailleurs il sait bien que la félicité consiste dans une joie et des plaisirs ineffables. »

Tout cela équitablement interprété me paraît fort catholique. Cependant, mon révérend Père, voici sur quel ton vous continuez [1] : « Ce qu'il y a en cela de bien étrange, c'est que les raisons dont cet auteur appuie ces paradoxes sont si faibles et si frivoles, qu'on ne comprend pas comment elles ont pu l'engager à les soutenir. D'ailleurs, ces paradoxes sont si opposés aux simples notions de la raison et de la foi, que je ne puis croire que les fidèles aient besoin de préservatif contre leur poison. (Ces paroles sont bien dures.) La raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous en matière d'amour; et que c'est juger bien bassement de cet Être souverain, que de croire qu'après ne nous avoir créés que pour être aimé de nous, il puisse se contenter que nous ne l'aimions que pour notre intérêt, que pour l'amour de nous-même, en un mot d'une manière que nous ne serions pas contents que les autres nous aimassent. »

Je n'ai pas vu, mon révérend Père, qu'Abbadie soutienne que Dieu se contente que nous ne l'aimions que *pour notre intérêt*, *que pour l'amour de nous-même*. Ce *pour* est un peu équivoque : il pourrait marquer la *fin*, au lieu de *motif*, ou du principe de notre amour, comme vous l'avez vous-même remarqué dans votre dernier ouvrage. Mais j'ai lu dans son livre ce que je viens de vous en rapporter : « Que c'est *par* et non *pour* l'amour de nous-même que nous nous acquittons de nos devoirs..... Et que Dieu tire de l'amour de nous-même tous les *motifs* dont il se sert pour nous porter à l'étude de la sanctification; car à quoi serviraient ses promesses et ses menaces, etc? » L'amour de nous-même dont parle cet auteur, et par lequel seul nous pouvons aimer Dieu comme la cause unique de notre perfection et de notre bonheur, est un amour qui ne dépend point de nous. Tous ceux qui ne veulent point démentir le sentiment intérieur de leur conscience conviendront que cet amour de bienveillance qu'ils se portent est invincible; que s'ils aiment la justice et la vérité, c'est que cela leur plaît, et que le mensonge et l'injustice leur font horreur. C'est qu'ils aiment la perfection de leur être, qu'ils haïssent leur corruption par cet amour de bienveillance dont Dieu est l'auteur, et qu'il n'a mis en nous que pour nous porter à l'aimer d'un amour de complaisance comme notre unique fin. Car il n'y a que lui qui puisse agir en

[1] Troisième tome, p. 481.
[2] Pag. 203.

[1] Troisième tome, p. 483.

nous, que sa substance qui puisse nous éclairer, nous animer, nous rendre heureux et parfaits : tout ce que nous pouvons désirer se trouve en lui [1]. « Causa subsis- « tendi ratio intelligendi et ordo vivendi [2], dit saint Au- « gustin ; causa constitutæ universitatis, et lux perci- « piendæ veritatis, et fons bibendæ fœlicitatis : Si ergo, « dit-il encore [3], natura nostra esset à nobis, profecto et « nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctri- « na, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et « noster amor à nobis profectus, et ad nos relatus, ad « beatè vivendum sufficeret, nec bono alio quo fruere- « tur indigeret. Nunc vero quia natura nostra, ut esset, « Deum habet autorem; procul dubio, ut vera sapiamus, « ipsum debet habere doctorem, ipsum etiam ut beati « simus, suavitatis intimæ largitorem. » *Je ne puis croire*, dites-vous, parlant des raisons d'Abbadie, *que les fidèles aient besoin de préservatifs contre leur poison.* C'est apparemment que ce poison est si grossier et si visible que les fidèles le découvrent avec horreur; mais comme je n'ai pas le goût délicat et fin, ce ne peut être pour moi qu'un venin subtil et presque imperceptible : car je les trouve quelquefois assez bonnes, ces raisons. Cependant, quoique *les fidèles n'aient pas besoin de préservatif*, voici le premier que vous leur donnez : « La raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous en matière d'amour..... Que l'Être infiniment parfait nous ayant créés pour l'aimer, il ne peut pas se contenter que nous l'aimions d'une manière dont nous ne serions pas contents que les autres nous aimassent. »

M. Abbadie pourrait bien vous demander, mon révérend Père, comment donc vous voulez que l'on vous aime pour vous contenter. Il pourrait vous dire cette vérité, que pour se faire aimer, il faut se rendre aimable, et en tirer malhonnêtement bien des conséquences contre vous. Mais pour moi, je vois bien que vous ne parlez pas de vous-même, quoiqu'il le semble d'abord. Et je suis assez persuadé que vous vous contentez que l'on vous aime dans le Seigneur, en vous souhaitant les vrais biens par un amour de *bienveillance* pour vous, et de *complaisance* pour Dieu et sa sainte loi. Vous parlez des amitiés naturelles des honnêtes gens, ou peut-être de celles qui se forment entre les deux sexes. Cette expression, *moins délicat en matière d'amour*, fait bien connaître que vous ne parlez pas de cette amitié chrétienne dont sûrement vous voulez bien vous contenter. Voici donc ce que je pense sur la parfaite amitié qui lie naturellement les cœurs :

Lorsqu'on aime une personne par un motif qui ne vient point de ses qualités personnelles, et qui ne s'y rapporte point, il est visible que l'amitié est intéressée, et qu'on ne l'aime point véritablement. Il est inutile d'apporter pour le prouver des passages de saint Augustin et de saint Bernard. Mais lorsqu'on l'aime uniquement parce que ces bonnes qualités nous plaisent, parce qu'il a beaucoup d'esprit, de probité, de religion, l'amitié est pure et nullement intéressée, quoique le plaisir raisonnable dont on jouit avec un tel ami soit le motif qui nous attache à lui. Une telle amitié fait honneur et plaisir à la personne aimée; car celui qui aime se plaît dans les qualités dans lesquelles l'autre se complaît, et dont il se glorifie. La volonté de celui qui aime est parfaitement conforme à la volonté de celui qui est aimé. L'amitié pour lors est parfaite; c'est uniquement en cela que consiste l'union étroite des cœurs. Et pour la faire sentir par un exemple :

Je suppose qu'un homme soit un savant théologien, et en même temps excellent architecte, ou géomètre, ou qu'il ait toute autre qualité qu'on voudra. Je suppose qu'il se complaise et se glorifie dans sa qualité de théologien, et que bien loin de se plaire et de se glorifier dans celle d'architecte ou de géomètre, qu'elle lui déplaise et qu'il en ait honte. Un inconnu et qui ne sait point ses dispositions intérieures l'aborde, et lui fait comprendre qu'il voudrait bien lier amitié avec lui, parce qu'il se plaît lui-même dans l'architecture, et qu'il estime infiniment la qualité d'excellent architecte que l'autre possède. Je dis que cet inconnu ne réussira pas dans son dessein, parce qu'il n'aime pas ce théologien pour sa gloire, ou à cause de la qualité dont il se glorifie et dans laquelle il se complaît ; c'est pour une autre qualité qu'il possède effectivement, mais dont il a honte, et dans laquelle il se déplaît, pour ainsi dire; mais il aurait immancablement réussi dans son dessein, supposé qu'il n'y eût point d'obstacle, si, se plaisant fort dans la théologie, il lui avait fait sentir qu'il se trouverait heureux de l'entendre souvent parler de cette science. Afin que l'amitié soit parfaite, que l'union des cœurs soit étroite, l'essentiel n'est donc pas précisément que deux amis se plaisent réciproquement dans leurs qualités personnelles, mais qu'ils se plaisent dans les qualités personnelles dans lesquelles ils se complaisent réciproquement. Plus j'exprime mon plaisir, plus je marque ma joie; lorsque j'écoute un géomètre qui se complaît dans sa science, plus il se lie à moi. Bien loin de regarder mon amitié comme intéressée, et de n'être pas content de ce que je me crois heureux d'être avec lui, il trouve que je l'aime bien, parce que je l'aime comme il s'aime lui-même, et que je me plais dans la qualité dans laquelle il se complaît. Mon amitié lui fait honneur. Je l'aime pour sa gloire, puisque je l'aime pour la qualité dans laquelle je suppose qu'il se glorifie uniquement. Certainement *il serait bien délicat en matière d'amour*, ou plutôt bien bizarre et bien injuste, ce me semble, s'il n'était pas content qu'on l'aimât, parce qu'on trouve en lui des qualités qui plaisent : non des qualités dont il ait honte, mais des qualités qu'il aime lui-même et qu'il n'aime que parce qu'il s'y complaît ; surtout s'il était lui-même l'auteur de ce désir qu'on a pour le bonheur, et qu'il ne l'eût imprimé que pour lui, que pour se faire aimer.

Or, comme Dieu n'a point de qualités dont il ait honte; qu'il se complaît généralement dans tout ce qu'il est; qu'il se veut, en un mot, et qu'il s'aime tel qu'il est, ce-

[1] *De Civit.* l. VIII, ch. 4.
[2] *Ibid.*, c. 10.
[3] Liv. XI, ch. 25.
[4] P. 484.

lui qui se plaît dans la contemplation des perfections divines, ou qui, dans l'espérance ferme de s'y plaire actuellement, laquelle en donne une espèce d'avant-goût, veut que Dieu soit tel qu'il est, juste, sage, bienfaisant et non point injuste, humainement débonnaire, veut et aime Dieu, comme Dieu se veut et comme il s'aime. Il se plaît ou veut se plaire uniquement dans les attributs dans lesquels Dieu se complaît. Il ne veut être heureux, il ne veut se plaire en Dieu que pour sa gloire, que dans les perfections dont Dieu se glorifie; car un Dieu tel que bien des gens voudraient qu'il fût, ne lui plaît point. En un mot, il veut trouver son bonheur où Dieu même trouve le sien. Il veut, il aime Dieu pour lui en tout sens, de toutes les manières possibles; mais le plaisir en est toujours le motif : non un motif qui dépende de son choix, de manière qu'il peut aimer Dieu, quoiqu'il ne lui plût nullement, mais un motif naturel et nécessaire à tout amour, et que Dieu n'a mis en l'homme qui veut être heureux qu'afin de le porter à l'aimer comme sa fin, comme son souverain bien. Si Dieu est *si délicat en matière d'amour*, qu'il ne soit pas content que les hommes l'aiment par ce motif que lui, tel qu'il est, leur plaît, il semble qu'il ne doive pas s'aimer, parce qu'il se complaît en lui-même et qu'il y trouve son bonheur. Ainsi, mon révérend Père, trouvez bon [1] que je soutienne encore comme une vérité certaine que la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, n'est que le désir invincible qu'on a pour le bonheur, ainsi que je l'ai si souvent expliqué, et que je ne pousse pas si loin que vous le désintéressement de l'amour. Car je n'en trouve point de plus grand que celui que je viens de vous marquer, et qui est le même que vous avez lu dans mon *Traité de l'Amour de Dieu*, dont vous n'êtes pas content.

Dieu ne s'est point méconté [2] *en créant l'homme pour l'aimer*, mon révérend Père, quoique l'homme ne le puisse aimer sans le motif d'être heureux : Dieu n'a pas voulu en être aimé d'un amour de bienveillance, car rien ne lui manque, il se suffit pleinement à lui-même, *il n'a pas besoin de biens*, dit le prophète. Mais il a voulu en être aimé d'un amour de complaisance, d'un amour semblable à celui qu'il se porte à lui-même, parce qu'il est le souverain bien, l'Être infiniment parfait. Et il a voulu imprimer en nous un amour invincible et comme infini de bienveillance pour nous-même, afin que, nous servant de cet amour, nous missions en lui notre complaisance. Mais, direz-vous, cette amitié est intéressée. Oui, en ce sens que j'aime Dieu par l'amour naturel qu'il met en moi pour moi. Mais comme par cet amour, lorsque j'en use bien, au lieu de me plaire en moi-même comme le sage des stoïciens, je ne cherche que lui, je ne tends qu'à lui, je ne me repose qu'en lui, je ne me plais qu'en lui, parce que lui seul est capable de satisfaire à l'ardeur qu'il a mise en moi pour lui, ou, pour parler comme Abbadie, « parce qu'il n'y a que lui qui puisse remplir ce vide comme infini qu'il a mis dans mon cœur [3]; » il est clair que mon amour est tel qu'il a prétendu l'obtenir de moi en me créant; il ne s'est donc point *méconté*.

Est-ce que le Fils de Dieu s'oppose aux desseins de son Père et qu'il ne nous exhorte qu'afin que Dieu se soit *méconté en nous créant?* Je ne vois dans ses divines exhortations que promesses et que menaces. C'est toujours l'amour de nous-même, j'entends l'amour de bienveillance, qu'il réveille, qu'il intéresse, qu'il veut régler, et jamais anéantir. S'il veut que nous renoncions à nous-même, et que nous sacrifions notre vie pour l'Évangile, c'est pour en avoir une plus heureuse. Il serait inutile que je vous transcrivisse ici ce que vous savez mieux que moi; mais je vous prie, mon révérend Père, de marquer quelque endroit de l'Évangile qui prouve solidement qu'on puisse aimer quelque chose par un autre principe que par celui d'être solidement heureux. Car je vous avoue mon ignorance, je n'en ai point encore trouvé. Mais s'il n'y a point d'autre principe, il est bien clair que l'amour naturel de la félicité n'est point différent de notre volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer. Cependant c'est ce que vous niez [1] positivement : vous assurez même que je le dois aussi nier, ou que *je me jette dans un grand embarras* en avouant qu'il faut aimer Dieu *plus que son être propre et accepter son anéantissement s'il le voulait.*

Si les justes peuvent et doivent accepter leur anéantissement, « ils peuvent donc, dites-vous, renoncer à leur bonheur éternel. Car, qui renonce à l'être, renonce pour toujours au bien-être, ou aux manières d'être, dans lesquelles seules consiste le bonheur formel. Comment donc l'auteur (c'est le P. Malebranche) a-t-il avancé dans ce même écrit : « Que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens, qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la félicité de notre être? *Est-ce que l'amour de Dieu qui lui sacrifie l'être est excité par l'amour du bonheur de cet être?* Oui, mon révérend Père, l'amour du bonheur, l'amour de nous-même, peut faire accepter l'anéantissement; car, le désir d'être heureux et parfait est la même chose que celui de n'être pas malheureux et imparfait. On est plus heureux de n'être point que d'être malheureux. On peut donc, par l'amour de bienveillance qu'on se porte à soi-même, aimer mieux n'être point du tout que d'être éternellement malheureux et imparfait, que d'être mal avec Dieu et souffrir sans cesse, ce qui ne peut manquer d'arriver à celui qui n'obéit point à Dieu. Est-ce que Judas n'aimerait pas mieux n'être point que d'être aussi mal qu'il est? *Il vaudrait bien mieux pour lui qu'il ne fût point né*, dit Jésus-Christ parlant de ce traître. Je m'étonne que vous appuyiez si fort et si longtemps, et que vous parliez avec tant de confiance sur une objection si facile à résoudre, et que j'avais même suffisamment résolue en plusieurs endroits. Les sept ou huit pages que vous avez faites pour donner à cette objection quelque force me font de la peine pour vous.

J'avais tâché de prouver, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, que notre volonté, en tant qu'elle est capable

[1] Pag. 130.

[2] Tome III, p. 483.

[3] *Voyez* ma troisième lettre.

[1] *Traité de l'Amour de Dieu.*

d'aimer, n'était que le désir naturel d'être solidement heureux; et qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, en prenant le mot de plaisir en général, comme renfermant toutes ses espèces particulières; le plaisir que la vue de la vérité et la beauté de l'ordre excitent en nous, aussi bien que les plaisirs prévenants bons et mauvais; bons comme la délectation de la grâce, et mauvais comme les plaisirs des sens. Vous citez [1] l'endroit où j'ai mis mes preuves, et vous n'en êtes pas content. C'est donc encore une assez bonne marque que vous reconnaissez quelque autre motif des déterminations de notre volonté que le plaisir pris en général; c'était donc à vous à me l'apprendre. Il ne fallait que me marquer quel il est pour me mettre dans votre sentiment sur l'amour désintéressé. Car je veux soutenir le désintéressement réel et possible, et je crois l'avoir déjà poussé fort loin dans mon écrit de l'amour de Dieu; mais je ne veux pas embrasser un désintéressement qui pourrait bien être imaginaire et impossible. C'est que je craindrais de cesser d'aimer Dieu [2] si je cessais de me plaire en lui, ou d'espérer de trouver en lui tout ce qui peut m'intéresser à l'aimer. Ou du moins, il fallait suivre les raisons que je donne dans mon écrit, pour prouver ce dont je n'aurais jamais cru qu'on pût douter, et ce que j'ai toujours supposé dans mes livres comme une notion commune ou un sentiment de la nature. J'ai dit souvent qu'il fallait résister au plaisir, mais je parlais du plaisir prévenant, du plaisir sensible, du plaisir qui ne se rapporte point à la vraie cause qui le produit. J'ai dit que Dieu n'est point aimé purement, lorsqu'il n'est aimé qu'à cause de ses plaisirs et que le bien de l'esprit doit être aimé par raison; mais la raison, la lumière, la connaissance des perfections divines a ses plaisirs, dont on ne saurait trop promptement suivre l'impression. D'où vient que tel passe les jours et les nuits à étudier l'algèbre, si cette science, qu'on trouve si sèche et si abstraite, n'a ses plaisirs, puisque nous agissons toujours selon ce qui nous plaît le plus, ainsi que le dit souvent saint Augustin?

Souffrez, mon révérend Père, que je vous prie de descendre pour un moment de votre place et de vous mettre à la mienne, pour dire franchement ce que vous penseriez de votre dernier livre, si vous aviez fait les miens. A quoi bon, direz-vous, un ouvrage pour prouver au monde qu'on entend mieux des livres que celui qui les a faits? A quoi bon tous ces passages séparés, pour brouiller un ami avec lui-même dans l'esprit des lecteurs crédules? Pense-t-on y réussir? Est-ce qu'il ne se trouvera personne qui leur apprenne qu'il y a plaisir et plaisir, amour et amour, et qu'ainsi toutes ces propositions? Qu'il faut se défier des plaisirs et les combattre, et qu'il faut suivre le plaisir et n'y résister jamais; qu'il faut aimer Dieu par raison et non par l'instinct du plaisir, et qu'il est impossible de l'aimer s'il ne plaît à l'âme. Qu'on ne peut aimer Dieu que pour soi ou que par rapport à soi, et qu'on ne doit aimer Dieu que pour lui-même et pour sa gloire; qu'on ne peut trop s'aimer soi-même, et qu'il ne se faut jamais aimer, et une infinité d'autres semblables, qui, au lieu de se contredire, se soutiennent mutuellement, quand on les lit dans l'endroit où l'auteur les a placées, et non où le citateur les a ramassées, et quelquefois défigurées; car on croira peut-être que l'auteur les a placées pour éclaircir la vérité, en exposant ce qu'il pense, et que le citateur les a souvent ramassées pour faire dire à l'auteur ce que l'auteur ne pense point, ne voulant peut-être pas lui-même déclarer positivement ce qu'il pense.

Je crains, mon révérend Père, que vous ne preniez trop vivement ma défense, et je souffre de vous voir placé si bas; reprenez donc votre place. Mais sérieusement, pensez-vous qu'il me fût fort difficile, et à tout homme qui aurait quelque démangeaison de se battre, de persuader le monde, par cette voie de passages séparés, que vous pensez tout à fait comme l'hérétique Abbadie, ou de vous brouiller aussi tellement avec vous-même dans l'esprit des lecteurs, que vos livres ne leur paraîtraient qu'un tissu de contradictions manifestes et de grossières erreurs? Si vous le pensez, vous vous trompez. Tous les termes de morale sont si équivoques, et le stile figuré dont vous vous servez est si peu exact, aussi bien que le mien, qu'on pourrait aisément vous faire dire ce qu'assurément vous ne pensez pas; c'est que le commun du monde lit sans attention, et prend naturellement pour le sens véritable d'un passage cité celui qu'inspire le citateur, surtout lorsqu'on le suppose éclairé, vertueux et de bonne foi. Autrefois, un auteur fameux prouvait, par des passages tirés de mes livres, que je favorisais le sentiment d'Épicure; et vous prouvez aujourd'hui, par des passages tirés des mêmes livres, que ma morale est si pure, que je suis si opposé au plaisirs que je ne veux pas qu'il y en ait qui serve de motif à l'amour de Dieu.

Vous ne convenez pas, ce me semble, que le désir d'être heureux, ou, ce qui est la même chose, que l'amour de bienveillance que nous nous portons soit le principe ou le motif naturel de la charité, ou de l'amour de l'ordre, bien entendu que ce principe soit excité par la délectation de la grâce: car M. Abbadie me paraît ne soutenir que cette vérité, qui est très-catholique, c'est assurément le sentiment commun de la théologie, et celui de saint Augustin, lorsqu'il prononçait hardiment ces paroles: « Depellendæ miseriæ causâ, et acquirendæ beatitudinis causâ, fariunt omnes, quicquid « boni faciunt, vel mali : » car le désir de la béatitude n'est pas notre fin, mais c'est le motif unique par lequel nous tendons. J'ai aussi toujours été dans ce sentiment; il m'est facile d'en convaincre tout le monde par plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*, mon premier ouvrage, et même par les *Conversations Chrétiennes*, que vous avez opposé à Abbadie dans votre troisième

[1] *Traité de l'Amour de Dieu.*

[2] Quomodo amatur (beata vita) quod utrum vigeat, an pereat, indifferenter accipitur; nisi forte virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. (Aug., l. XIII, *De Trinitate*, ch. 8. Il faudrait lire le chapitre entier.)

tome, et principalement par le *Traité de Morale*, que j'ai composé il y a environ quinze ans; si l'on en doute, il n'y a qu'à lire l'endroit du chapitre 8, où je dis que certaines erreurs, qui font du bruit et qui n'en faisaient point alors, viennent de ce qu'on ne distingue point assez les motifs de la fin. Mais j'éclaircirai cela dans les lettres suivantes.

C'est uniquement pour cela que dans le petit *Traité de l'Amour de Dieu* j'ai écrit ces paroles qui ne tendaient qu'à éclaircir ce qui met de la différence entre nos sentiments. « L'objection à laquelle je répondais déterminait le mot de plaisir aux plaisirs confus et sensibles. Et quand je dis ici qu'on ne peut rien aimer que ce qui plaît, je prends le mot de plaisir dans toute son étendue. Au reste je n'examinais pas dans les *Conversations Chrétiennes*, la question dont il s'agit. » (Vous dites souvent en termes ambigus qu'il ne s'agissait que des *illusions* d'Abbadie *sur l'amour-propre*, pour faire naître dans les esprits des soupçons mal plaisants. Mais il me paraît évident, mon révérend Père, que la question dont il s'agissait entre vous et l'auteur que vous critiquiez était de savoir si l'amour de Dieu naît de l'amour de nous-même, ou comme il dit : « Si Dieu tire de l'amour de nous-même tous les motifs dont il se sert pour nous porter à lui. » (Vous voyez bien par toute cette lettre que c'est là le principe de la différence de vos sentiments et des siens.) « Pour s'instruire de mon sentiment là-dessus, il fallait plutôt lire le *Traité de la Morale*, que j'ai fait, ou du moins le chapitre 8. » Par ces dernières paroles, je n'avais nul dessein de vous renvoyer au *Traité de la Morale*, je savais bien que vous l'aviez lu; mais je voulais porter à le lire ceux à qui votre dernier chapitre pouvait persuader que je soutenais, un désintéressement que je crois absolument impossible; je voulais qu'on ne m'attribuât point un principe que je crois faux, dangereux, et contre lequel presque tout le monde se déclarait. Vous prenez occasion de là d'entasser passages sur passages, que vous tirez, par complaisance pour moi, du *Traité de Morale*, pour persuader les simples que vous avez eu raison de me faire parler contre Abbadie : vous me feriez plaisir d'en marquer cinq ou six des plus forts; car, pour les expliquer tous, il y aurait bien du temps à perdre. Peut-être qu'en les replaçant sur le livre dont ils ont été tirés, on en y rejoignant les principes que j'y ai expliqués, le lecteur trouvera qu'ils ne sont contraires qu'au sentiment que vous attribuez maintenant à Abbadie, pour vous justifier, et nullement opposés à celui que vous aviez combattu dans votre troisième tome, pour établir un amour désintéressé qui me paraît imaginaire. En attendant que vous me marquiez les passages que vous trouverez contraires à l'amour de bienveillance que nous nous portons à nous-même; contraires, en un mot, au sentiment d'Abbadie et à celui que j'ai posé pour fondement de mon *Traité de l'Amour de Dieu*, que le plaisir pris en général est un motif nécessaire à tout amour; en attendant, dis-je, que vous marquiez ces passages, j'éclaircirai bientôt ceux qui ont besoin de l'être, mais ce sera pour une seconde lettre; car quoique celle-ci puisse suffire à des personnes qui ont étudié la matière, elle n'est peut-être pas suffisante pour détromper tout le monde.

Jugez maintenant, mon révérend Père, de tout ce que vous avez écrit pour justifier contre les *six chefs de reproche* que vous prétendiez que je vous ai faits en *affectant de m'éloigner de vous*. Relisez votre ouvrage depuis le commencement jusqu'à la page 45, et prononcez; car je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail de tout ce que vous dites là-dessus. Je craindrais que cela ne vous chagrinât étrangement, et qu'en perdant mon temps je ne le fisse perdre aux autres.

Mais encore un coup, voici le fondement de votre justification : Vous supposez « qu'il ne s'agissait que de la transformation de l'amour-propre en amour divin, » et que vous ne m'avez cité que « contre les égarements d'un hérétique qui voulait introduire l'amour-propre dans le Ciel. » Toute votre réponse ne tend qu'à m'opposer à Abbadie, comme s'il soutenait, je ne dis pas cette impiété, mais cette folie. Et cela posé, vous prouvez parfaitement bien, je l'avoue, par tous les passages que vous tirez de mes livres, que mes sentiments sont fort opposés à ceux de cet hérétique; mais ce que vous supposez n'est pas vrai. Si l'on ne s'arrête pas à ce seul titre odieux, ou du moins équivoque, de votre dernier chapitre, « que l'amour-propre se transforme en amour divin, » et qu'on en lise quelque chose de ce chapitre, on verra clairement (surtout en confrontant le livre d'Abbadie avec les passages que vous citez de lui), on verra, dis-je, que c'est l'amour innocent, l'amour de bienveillance que l'on se porte naturellement à soi-même, que vous combattez; que c'est le désir d'être solidement heureux dont vous ne croyez pas que Dieu tire les motifs qui nous portent à l'aimer, parce que Dieu *est trop délicat en matière d'amour* pour se contenter qu'on l'aime par de tels motifs; cela est évident par tous les raisonnements que vous faites contre votre adversaire. On voit, ou si vous voulez on soupçonne, du moins avec quelque raison, que vous prétendez soutenir que la béatitude objective se peut et se doit séparer de la béatitude formelle; que le plaisir pris en général n'est point le motif du pur amour; en un mot, que notre volonté n'est point cet amour naturel que nous avons pour le bonheur; et cela est si vrai, que vous le soutenez encore dans votre réponse [1], et que vous croyez m'avoir convaincu, de manière que je dois avouer que je me suis trompé. Ainsi, tous ces passages que vous tirez de mes livres pour détruire l'amour-propre, pour prouver que je ne suis pas du sentiment prétendu d'Abbadie, qui le *transformait*, dites-vous, *en l'amour divin*, ne peuvent vous justifier que dans l'esprit de ceux qui ne savent pas de quoi il s'agissait. Car enfin, mon révérend Père, si par *amour-propre* vous entendez [2] « l'amour de nous-même autant qu'il est vicieux et corrompu, » vous n'attaquez ni monsieur Abbadie, ni personne; car

[1] P. 130.
[2] *L'Art de se connaître soi-même*, ch. 5.

qui voudrait introduire dans le Ciel « le principe de tous les vices, » dit cet auteur, « ce dérèglement général qui est la source de tous les autres. » Mais si par amour-propre vous entendez « *cet amour*[1] *de nous-même innocent et légitime*, » cet amour de bienveillance que Dieu met en nous pour se faire aimer de nous, d'un amour de complaisance; avouez que vous attaquez mon sentiment avec celui, je ne dis pas de l'hérétique Abbadie, mais avec celui de tous, ou de presque tous les théologiens. Du moins n'ai-je jamais ouï dire à des théologiens, ou à des philosophes chrétiens, que les saints ne s'aiment point de cette espèce d'amour, sans lequel un ne conçoit point qu'ils puissent aimer Dieu, supposé qu'on ne puisse aimer que ce qui plaît. Ou bien avouez plutôt que vous ne compreniez pas assez nettement les sentiments d'Abbadie lorsque vous le condamniez, afin qu'on puisse par un tel aveu justifier votre conduite autant que cela se peut. Mais il sera toujours vrai que si vous avez eu raison de l'attaquer dans ce pieux dessein de *bannir du Ciel l'amour-propre*, pour moi je n'ai pas eu tort de m'expliquer sur le soupçon désavantageux que vous aviez fait naître dans les esprits, et que mon silence aurait confirmé.

Au reste, mon révérend Père, je vous supplie de chasser de votre esprit toutes ces pensées contraires à l'amitié dont vous m'honorez; pensées, dis-je, que je veux croire qu'on vous a inspirées, et qui ne peuvent naître dans le cœur d'un bon ami sans un sujet légitime. Si j'avais été tel que vous l'insinuez dans votre ouvrage, si j'avais *affecté de m'éloigner de vous*, lorsque j'ai composé le petit *Traité de l'Amour de Dieu*, qui m'empêchait donc de déclarer alors tout ce que vous m'avez forcé de vous dire dans cette lettre, pour faire voir la nécessité où vous m'avez mis d'expliquer ce que je pense sur l'amour désintéressé? Dans ce petit Traité, qui vous a si fort chagriné contre mon intention, bien loin de défendre la catholicité des endroits d'Abbadie qui vous font horreur, et de faire sentir le peu d'équité de votre critique à son égard; bien loin, dis-je, de me justifier en démêlant par le texte de son livre les équivoques du vôtre, ainsi que je viens de faire dans cette lettre, je n'ai pas voulu y faire la moindre attention, quoique cette voie fût la plus naturelle et la plus propre pour faire excuser la liberté que je prenais d'écrire sur une matière que ceux qui nous doivent instruire ont entrepris d'éclaircir. Mais, de peur de vous déplaire, j'ai mieux aimé dire simplement qu'un de mes amis qui avait pris mal ma pensée, comme on le pouvait voir par le huitième chapitre de mon *Traité de Morale*, *m'avait malheureusement engagé* à écrire sur une matière que je laissais à d'autres traiter à fond; l'honnêteté que j'ai eue pour vous dans mon écrit s'est changée dans le vôtre en *six chefs de reproche*, et a produit la moitié d'un volume pour me faire soutenir ce que je ne pensai jamais, pour me représenter tel que j'aurais honte de moi-même, si je mettais ma gloire dans le jugement que portent de moi ceux qui ne me connaissent que sur le rapport des autres.

[1] Là même.

Mais si vous trouvez que je vous ai blessé dans mon *Traité de l'Amour de Dieu*, quoique j'aie fait tous mes efforts pour vous y donner des marques de respect et d'amitié, et pour pousser le désintéressement de l'amour pour lequel vous vous intéressez, jusqu'où il m'a paru que la raison et la religion demandent qu'on le porte, je crains fort que vous ne vous sentiez furieusement maltraité dans cette méchante lettre que votre dernier volume de la *Connaissance de soi-même* m'a obligé de vous écrire. Mais j'espère que vous me le pardonnerez, et que, sans égard à mes manières, vous n'aurez d'attention qu'à ce qui regarde l'éclaircissement de la vérité, et la justice que vous me devez, et même à l'hérétique Abbadie, si vous reconnaissez que vous l'ayez injustement condamné. J'espère que ma seconde lettre vous déplaira moins que celle-ci, non que j'aie la vanité de croire que j'attraperai l'art de plaire aux gens en leur prouvant qu'ils ont tort, mais parce que je suis persuadé, qu'ennemi comme vous êtes de tout amour-propre, toujours en garde contre ses illusions que vous connaissez si bien, et dont vous nous avez donné dans vos livres un si grand détail, vous aurez d'autant moins de dégoût de mes défenses que vous les trouverez plus solides et plus complètes; si malheureusement pour moi quelqu'un ne continue à vous inspirer des sentiments que je ne dois pas craindre qu'ils naissent en vous dans le cœur d'un ami qui a trop de bonté pour moi et que j'honore depuis si longtemps. Je suis avec bien du respect.

SECONDE LETTRE.

Mon révérend Père,

Afin de ne vous donner aucun sujet de plainte, je crois devoir d'abord vous déclarer que je ne prétends point vous attribuer positivement de sentiment particulier. Plus je lis vos livres, moins je les entends sur ce qui regarde le désintéressement de l'amour. La faute est apparemment de ma part; car je suis bien éloigné de dire que vous ne vous entendiez pas vous-même. Je trouve, ce me semble, assez souvent le pour et le contre; mais comme je n'ai pas assez de discernement pour découvrir quand vous parlez *le plus décisivement et le plus dogmatiquement*, je n'ose pas assurer positivement que telle ou telle opinion soit précisément la vôtre, quoique je la combatte comme la vôtre, parce que je la trouve dans votre ouvrage. Je ne crois pas qu'il me soit permis de choisir pour cela dans vos livres ce qui m'accommoderait, et de dire à l'égard du reste : *sauf à l'auteur à se réconcilier avec lui-même*. En un mot, mon révérend Père, je ne pense point à vous attaquer, je n'attaquai jamais personne. Cela m'a toujours paru contraire aux lois de la société, et encore plus de l'amitié. Car, quoique je sois dans l'obligation d'aimer et de défendre la vérité, je n'ai pas droit de m'élever contre les auteurs, ni de critiquer ou de condamner leurs erreurs. Si tous ceux qui n'ont point d'autorité sur les autres étaient

dans le sentiment où je sois, la république des lettres jouirait d'une paix profonde, et les gens sages et éclairés ne craindraient point de faire part au public de leurs découvertes, que la licence des injustes critiques leur fait supprimer. Ne croyez donc point, mon révérend Père, que j'aie dessein de vous attaquer. Je pense uniquement à me défendre, ou plutôt à défendre la vérité, ou ce que je crois véritable : mon dessein est d'expliquer mes véritables sentiments le plus nettement que je puis. Je ne citerai de vos livres que ce qui a rapport au sentiment que je soutiens, que ce qui sert à ma justification; et si vous vous plaignez que je ne prends pas bien votre pensée, loin de regarder cela comme des *reproches*, et de tâcher de prouver que j'entends mieux vos livres que vous-même, je vous en demande pardon par avance; et vous me le devez accorder, ce pardon, d'autant plus volontiers, que ce n'est pas de gaieté de cœur que j'examine quelques endroits de vos livres qui me regardent, mais par la nécessité où vous m'avez mis de me défendre.

Je vous prie, mon révérend Père, de vous souvenir que la supposition que vous avez faite dans votre dernier volume n'est pas véritable; supposition néanmoins qui est le fondement de toute votre justification. Vous aviez peut-être oublié, en composant ce dernier volume, que ce n'était pas *l'amour-propre* que vous aviez attaqué en réfutant Abbadie, ou *l'amour de nous-même en tant qu'il est vicieux et corrompu*, car c'est ainsi que cet auteur définit l'amour-propre, mais que vous aviez attaqué l'amour de nous-même, ou ce désir naturel que nous avons pour le bonheur. Je crois pouvoir dire que j'ai clairement démontré dans ma première lettre que vous avez pris le change, et que pour vous justifier à mes dépens, vous l'avez donné aux lecteurs. Lorsque, par exemple, vous avez dit [1] : « Je l'ai cité (le texte des *Conversations Chrétiennes*) avec la dernière sécheresse sans glose, sans commentaire, et *sans autre application qu'à l'unique sujet* que je traitais : je veux dire à *bannir l'amour-propre du Ciel, où Abbadie l'avait voulu introduire.* » Il est aisé de voir ou que vous n'attaquiez personne dans votre critique d'Abbadie, ou que vous attaquiez tous ceux qui croient que Dieu par sa grâce tire de l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-même tous les motifs par lesquels il nous porte à l'aimer d'un amour de complaisance, comme la cause unique de la perfection et de la félicité de notre être, et que vous souteniez que le plaisir pris en général n'est point un motif nécessaire à tout amour. Cela est évident par vos preuves contre cet auteur, et encore par plusieurs endroits de votre cinquième tome. Car vous n'êtes pas content de ce que j'ai expliqué et prouvé ce principe dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, et vous le combattez encore très-souvent dans le dernier tome de votre ouvrage.

Enfin, il n'y a personne qui ne juge que vous croyiez alors que notre volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, est bien différente du désir naturel et invincible d'être heureux. Car vous le niez encore dans votre dernier volume, comme je vous l'ai déjà dit; et vous n'êtes pas content de cette conséquence que j'en ai tirée dans le *Traité de l'Amour de Dieu* : « De tout ce que je viens de dire, il s'ensuit : 1° Que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et pour la félicité de notre être; en un mot, pour le plaisir pris en général ou pour les perceptions agréables qui se rapportent à la vraie cause qui les produit, et qui nous la font aimer. 2° Que l'amour pur est l'amour de Dieu tel qu'il est, juste, sage, etc. » Je vous représente le passage entier parce que vous en aviez oublié ce petit mot essentiel, *pour la perfection*, et les deux ou trois lignes qui suivent, qui expliquent sans équivoque ma pensée. De semblables négligences vous sont ordinaires.

Il est aisé de conclure de tout ceci, que par amour intéressé vous entendiez, écrivant contre Abbadie, l'amour même de Dieu *à cause de ses vertus*, ou de ses perfections, lorsque le motif de cet amour était le plaisir raisonnable que l'on trouvait à les contempler, ou qu'on espérait d'y trouver. Car autrement vous auriez imposé à cet auteur, lorsque vous dites [1] « qu'il soutient avec une *confiance infinie* qu'il ne peut y avoir de pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu, et qu'il n'en est point qui ne relève de l'amour de nous-même, et qui ne le reçoive pour principe; » puisque j'ai fait voir dans ma première [2] lettre que cet auteur admet [3] positivement une pure amitié, comme le dernier degré où arrive l'âme. Mais cela est encore visible par quelques-unes des preuves avec lesquelles vous prétendiez le réfuter et que j'ai rapportées dans ma première lettre. Je passe quantité d'autres propositions que [4] vous aviez avancées contre cet auteur, desquelles je parlerai dans la suite : Qu'aimer Dieu par le motif de l'amour de nous-même, c'est aimer Dieu pour soi, et non pour lui-même, c'est mettre sa fin en soi-même, ce qui est le dernier renversement de l'ordre *uti fruendis, frui utendis*; que c'est rapporter Dieu à soi, que ce n'est pas aimer Dieu de toutes ses forces. Toutes propositions qui font voir ce que vous combattiez dans votre troisième tome; propositions équivoques, vraies en un sens, fausses en un autre; vraies dans le sens que font naître dans l'esprit les endroits d'Abbadie où vous renvoyez le lecteur; fausses par conséquent dans le sens que vous l'entendiez, puisque vous aviez *horreur* des raisons de cet auteur, et que vous donniez des préservatifs contre leur *poison*. Mais j'expliquerai tout cela dans ma troisième lettre.

Il est donc clair, mon révérend Père, que par amour intéressé vous entendiez, en combattant Abbadie, l'amour de Dieu qui a pour principe cet amour naturel de bienveillance que nous nous portons à nous-même, ou ce désir du bonheur que Dieu imprime sans cesse en nous. Et cela posé, je soutiens que de tous ces passages que vous avez extraits de mes livres, il n'y en a aucun

[1] *Voyez* la première lettre.

[1] Troisième tome, p. 481.
[2] Pag. 11.
[3] *L'Art de se connaître*, ch. 8, p. 308.
[4] Troisième tome, p. 484, 485.

qui soit contre l'amour intéressé, et pour votre amour désintéressé, pourvu qu'on les replace, ces passages, dans les endroits d'où vous les avez tirés, et qu'on les interprète par les principes que j'ai toujours ou prouvés, ou supposés comme incontestables. C'est ce que je vas tâcher de prouver. Je voudrais bien que vous m'eussiez marqué de tous ces passages ceux que vous trouvez les plus forts pour votre amour désintéressé. Car je vous avoue que l'embarras où je me trouve, c'est que je crains de perdre inutilement mon temps, et qu'on ne s'imagine que je ne choisirai entre un si grand nombre que ceux qui sont les plus faciles à expliquer. Cependant, comme les passages que vous avez tirés du huitième Entretien des *Conversations chrétiennes* sont les premiers que vous ayez choisis, et que vous les avez tous ramassés pour en faire une preuve plus vive et plus convaincante, je crois devoir commencer par là.

« Quelle meilleure marque, dites-vous[1] que le P. Malebranche avait sérieusement examiné la question de l'amour désintéressé, que de le voir réfuter un amour d'intérêt avec autant d'application et de reprises; avec autant de force et d'étendue qu'il le fait dans l'endroit que j'ai cité, et parler sur tout cela de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide?

Un auteur, 1° « qui commence par rendre extrêmement suspect d'intérêt un amour excité par la jouissance du plaisir.

2° « Qui craint qu'un tel amour de Dieu, ne soit un vrai amour de soi-même.

3° Qui établit pour règle, « qu'il faut aimer Dieu, parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour.

4° Qui assure que « Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une lumière pure, et non d'un sentiment confus tel qu'est le plaisir.

5° Qui ajoute que « Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs.

6° Qui prétend que « ce n'est pas aimer Dieu comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables. »

7° Qui confirme tout cela par l'exemple d'un homme qui ne laisse pas d'aimer un ami qui le maltraite lorsqu'il sait que cet ami ne fait que ce qu'il doit dans le mal qu'il lui fait.

8° Qui de tous ces grands principes conclut que « si une personne pouvait concevoir que Dieu doit cela à sa justice que de lui faire sentir de très-grandes douleurs, elle les devrait souffrir, sans cesser d'aimer Dieu; qu'elle n'aimerait pas ces douleurs en elles-mêmes, mais qu'elle en aimerait l'auteur, parce que si l'auteur ne les lui faisait pas souffrir, il en serait moins aimable, puisqu'il en serait moins juste et moins parfait.

9° Qui en conclut encore « que les bienheureux souffriraient les peines des damnés sans haïr Dieu, parce qu'ils n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent.

10° Qui revient à insister « qu'étant raisonnables, c'est la raison qui doit exciter notre amour; et que le plaisir n'est pas tant institué pour nous faire aimer ce qui le cause que pour nous y unir.

11° Qui assure que « le plaisir n'est point la fin de l'amour des justes, et qui prétend que s'ils en faisaient leur fin, ils s'aimeraient au lieu d'aimer Dieu.

12° Un auteur qui passe jusqu'à soutenir que « la douceur que l'on goûte dans l'amour de Dieu nous éloigne de lui, si, nous arrêtant à cette douceur, nous ne l'aimons pas pour lui-même, parce qu'alors nous nous aimons au lieu de lui. »

Certainement un tel auteur qui manie et qui développe, qui étend et qui retouche ainsi de suite un sujet, nous persuadera difficilement qu'il ne l'ait pas examiné sérieusement ni qu'il ait fait tant de divers efforts en faveur de l'amour désintéressé, sans avoir eu un vrai dessein de l'établir et de l'inspirer aux hommes. Il conviendra du moins que ses lecteurs ont tout sujet de le croire; que rien n'est moins téméraire que les jugements qu'ils portent là-dessus; et qu'ainsi, quand j'aurais eu le dessein de lui attribuer celui de favoriser l'amour désintéressé, comme il m'en accuse, je ne l'aurais pas formé sans fondement, et il n'aurait pas sujet de me reprocher d'avoir mal pris son sentiment.

Qu'on juge donc, après cela, de cette conclusion de son écrit: « N'en voilà que trop, ce me semble, pour prouver que je ne suis pas dans le sentiment qu'on a voulu m'attribuer[2] »

L'auteur peut bien dire (s'il n'a changé) qu'il n'est plus pour l'amour désintéressé; mais il ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas été. Il peut bien faire un écrit exprès pour se déclarer contre cet amour; mais quand il l'aurait combattu par les meilleures raisons du monde (ce qu'il ne me paraît pas qu'il ait fait), cela ne ferait pas voir que dans le huitième entretien de ses *Conversations* il n'était pas dans le sentiment de l'amour désintéressé, qu'il prétend que j'ai voulu lui attribuer.

Il faudrait qu'il fît voir, par ce même entretien, qu'il n'était pas alors dans ce sentiment, et qu'il s'en justifiât par rapport à cet entretien; mais c'est ce que je ne vois point qu'il ait fait dans son nouveau Traité. Or, je ne puis dire que ce que je vois, et je puis encore moins dire que je vois ce que je ne vois pas.

Voilà votre texte sans aucune interruption.

Après tout ce que je viens de vous dire, mon révérend Père, dans cette lettre et dans la précédente, on verra bien que vous ne vous justifiez que par le moyen d'une fausse supposition, et l'on démêlera peut-être les équivoques de ce discours. En un mot, je crois maintenant qu'on l'entendra bien, mais il est bon de le commencer afin qu'on l'entende mieux.

« Quelle meilleure marque, dites-vous, que le Père Malebranche avait sérieusement examiné la question de l'amour désintéressé que de le voir réfuter un amour

[1] Cinquième tome, p. 40.

[2] P. 55.

d'intérêt avec autant d'application et de reprises; avec autant de force et d'étendue qu'il le fait dans l'endroit que j'ai cité, et parler sur tout cela de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide? »

Cela est bien affirmatif, mon révérend Père; mais vous n'y pensez pas. L'amour désintéressé dont il était question dans votre troisième tome [1], était assurément celui que vous souteniez contre Abbadie, et par conséquent un amour qui n'a point pour motif le plaisir pris en général, ni pour principe l'amour du bonheur, un amour qui ne relève point du désir d'être heureux ou de l'amour de nous-même; car il n'y a que cet amour que vous combattiez dans votre critique d'Abbadie, et auquel vous m'opposiez. Je crois l'avoir clairement prouvé dans ma première lettre. Ainsi, il n'était question [2] que de l'amour désintéressé que l'on attribue aux quiétistes, comme le fondement de leur folle et brutale indifférence. Je ne pense pas que vous en puissiez douter, après tout ce que je vous ai déjà dit. Prétendez-vous donc prouver, par les passages que vous citez des *Conversations Chrétiennes*, que *j'ai examiné sérieusement* il y a vingt ans, un désintéressement dans lequel je n'aurais jamais pensé que l'on pût donner; un désintéressement contraire à cent endroits de mes livres, et même à ce que j'ai écrit dans l'entretien même que vous citez, comme vous le verrez bientôt.

Mais supposons ce que je voudrais bien qu'il fût vrai, qu'en combattant Abbadie vous ne pensiez pas même à cette espèce d'amour désintéressé; il suffit que j'aie cru avec beaucoup d'autres que vous le favorisiez, et ce fait est vrai, pour ne pas souffrir qu'on m'en soupçonnât. De plus, dans mon petit *Traité de l'Amour de Dieu*, je crois avoir poussé le désintéressement assez loin pour contenter ceux qui ont horreur d'un désintéressement imaginaire, lequel détruit ou plutôt affaiblit et corrompt la nature, au lieu de la réparer et de la perfectionner. Donnez-vous la peine de le relire sans prévention, et vous verrez que j'y pousse plus loin le désintéressement de l'amour que dans les passages que vous avez extraits. Mais ces passages à la queue de vos raisons contre l'amour de nous-même, et interprétés par le lecteur selon l'intention apparente du citateur, quoique rapportés, comme vous dites [3], *sans glose et sans commentaire*, et le reste, signifiaient, ce me semblait, ce que d'autres bien plus forts du *Traité de l'Amour de Dieu* ne diront jamais à ceux qui les liront dans leur place.

« Un auteur, dites-vous, 1° qui commence à rendre extrêmement suspect d'intérêt un amour excité par la jouissance du plaisir.

2° « Qui craint qu'un tel amour de Dieu ne soit un véritable amour de soi-même.

3° « Qui établit pour règle : « qu'il faut aimer Dieu, parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour.

[1] Chapitre dernier.

[2] *Voyez* la troisième lettre.

[3] P. 14.

4° « Qui assure que « Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une lumière pure, et non d'un sentiment confus tel qu'est le plaisir.

5° « Qui ajoute que « Dieu est si aimable que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs.

6° « Qui prétend que « ce n'est pas aimer Dieu comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables. »

Réponse. Est-ce là, mon révérend Père, défendre votre amour désintéressé *de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide?* Je ne vois pas que ces six premiers articles y aient le moindre rapport. Je suis persuadé que tout ce qu'il y a de gens raisonnables les approuveront. Mais afin qu'ils le fassent plus volontiers, replaçons ces passages et ceux qui suivent dans l'endroit d'où vous les avez extraits.

Dans le huitième entretien, sous le nom de Théodoric, je prouve [1] à Éraste qu'il faut se priver des plaisirs des sens. Éraste me fait cette objection : Ce ne sont point les objets sensibles qui sont la cause de nos sensations; c'est Dieu seul, car lui seul peut agir dans l'âme comme cause véritable. Je ne dois donc point éviter ces objets : au contraire, je dois les rechercher, afin qu'excitant en moi du plaisir, ils me fassent aimer Dieu, qui en est la cause.

Voici donc comme je réponds à Éraste [2] : « L'amour de Dieu que la jouissance du plaisir cause en vous est bien intéressée. J'ai bien peur, Éraste, qu'aimant Dieu comme auteur de votre plaisir, vous ne vous aimiez au lieu de lui. » Qui ne voit que le plaisir sensible ne se rapporte point directement à la vraie cause, et ne représente à l'âme que l'objet qui en est la cause occasionnelle ou naturelle? Le plaisir que l'on trouve à boire ne peut de soi faire aimer que le vin, parce que ce plaisir n'est que la perception agréable et confuse du vin, et ne se rapporte qu'au vin. Quel rapport entre de tels plaisirs et ceux que la lumière de la raison produit dans une âme qui est frappée de la beauté de la justice, ou qui contemple les perfections divines?

Je continue ainsi [3] : « Le plaisir que l'on trouve dans l'usage des choses sensibles n'est pas institué de la nature pour nous porter directement à Dieu, mais pour nous faire user des corps autant qu'ils nous sont nécessaires pour la conservation de la vie. » (Je renvoie dans la marge au second entretien [4], parce que j'y trouve ma proposition, et je continue) : « Il faut aimer Dieu parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour. Car Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une lumière pure,

[1] P. 190 et suivantes.

[2] Huitième entretien, p. 193. Je cite l'édition de Rouen en 1695 comme la plus exacte. Il serait bon de lire cet entretien pour mieux entendre ce qui suit. Et il n'importe pas de quelle édition on le lise.

[3] P. 194.

[4] P. 31.

et non d'un sentiment confus tel qu'est le plaisir. » C'est là votre troisième et quatrième articles. Mais quel rapport cela a-t-il à votre amour désintéressé? C'est comme si je disais à Éraste : Ceux qui aiment le vin ne l'aiment point par raison et par lumière, ce n'est point parce qu'ils connaissent clairement que le vin soit leur bien, qu'il soit capable d'agir sur ce qui est en eux capable d'aimer; ce n'est que par instinct, que par sentiment prévenant et confus. Mais Dieu veut être aimé par raison, parce qu'on voit clairement que lui seul est le souverain bien de l'âme. C'est lui véritablement qui cause en nous les sentiments agréables que nous avons, lorsque nous donnons à notre corps sa nourriture ordinaire; cela peut nous porter à l'aimer. « Mais il ne faut pas l'aimer uniquement à cause qu'il peut causer en nous des sentiments agréables; ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être. » C'est là votre sixième article qui se trouve dans ces paroles qui sont la continuation de mon texte que voici :

« Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs. » (C'est votre cinquième article. Voici le sixième) : « Et ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables. »

Apparemment, mon révérend Père, c'est votre cinquième article que vous croyez le plus fort contre ce sentiment « que Dieu tire de l'amour de nous-même tous les motifs qui nous portent à l'aimer. » Mais, pensez-vous qu'une âme essentiellement raisonnable, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, puisse voir l'être infiniment parfait, *Dieu tel qu'il est*, sans plaisir, je ne dis pas plaisir d'instinct, plaisir confus, plaisir qui ne se rapporte point à la cause qui le produit : je dis sans un plaisir pur, éclairé, raisonnable, sans une joie ineffable qui contre-balance les plus grandes douleurs. Dieu est la lumière et la vie des intelligences. « Montrez-nous le Père, dit saint Philippe, et nous serons contents. Lorsque je verrai votre gloire, dit David, je serai rassasié, tous mes désirs seront remplis : nous serons semblables à Dieu, dit saint Jean [1], lorsque nous le verrons tel qu'il est, et celui qui a cette espérance en lui se sanctifie comme lui. » Pourquoi ne pouvons-nous pas, nonobstant les plus grandes douleurs, aimer Dieu d'un amour de complaisance en lui, comme notre fin et notre souverain bien, par l'amour de bienveillance que nous nous portons à nous-même naturellement, invinciblement, et pour ainsi dire, malgré nous. La vue d'une vérité géométrique fait plaisir à un géomètre : l'art qu'on trouve dans une machine, dont tous les mouvements sont simples et parfaitement bien ordonnés à leur fin, fait un grand plaisir à voir; et l'on ne trouverait pas un plaisir inexplicable dans la vue de l'art immuable, de la Sagesse éternelle, de la souveraine vérité, dans la vue *de Dieu tel qu'il est* : et un plaisir tel *qu'on l'aimerait au milieu des plus grandes douleurs?* Pourquoi saint Augustin définit-il la béatitude [1], *gaudium de veritate*, la joie que produit dans l'âme la vue de la vérité? pourquoi assure-t-il que la vérité est ce que l'âme désire avec le plus d'ardeur [2]? « Quid fortius desiderat anima quam veritatem? » Tout ce que nous trouvons de perfection dans les créatures ne nous plaît certainement que parce que nous sommes faits pour contempler l'Être infiniment parfait, le principe et le modèle éternel de toute perfection. On peut donc par le bon amour qu'on se porte à soi-même *aimer Dieu vu tel qu'il est au milieu des plus grandes douleurs.*

Mais si Dieu *vu tel qu'il est* déplaisait à l'âme, si au lieu d'être notre lumière et notre vie (car la lumière divine, comme dit saint Jean [3], est la vie de l'esprit; *vita erat lux hominum*); s'il était la mort de l'âme et ténèbres à son égard, il ne serait pas possible de l'aimer comme tel. Car si personne ne veut être aveugle, ni ne doit désirer de perdre la vue du corps, personne ne peut ni ne doit désirer l'aveuglement de son esprit. Si personne ne veut être laid, estropié, difforme, monstrueux, personne ne peut et ne doit aimer la laideur, la difformité de son âme, la corruption de son cœur. Car celui qui paraît aimer le vice n'aime point le vice pour le vice, mais pour le plaisir qui l'accompagne, dans lequel il met brutalement son bonheur. La vertu lui plaît, et il est vrai qu'il l'aime; car ce n'est que pour cela que les plus vicieux aiment et louent les personnes vertueuses reconnues pour telles. Mais on peut dire [4] que le pécheur n'aime point la vertu pour lui, et qu'il l'aime dans les autres, parce qu'il préfère à la vertu son plaisir brutal qui le corrompt, plaisir qui ne combat point son amour pour la vertu dans les autres. Quoi qu'il en soit, je ne vois rien dans ce cinquième article, où je dis : « que Dieu est si aimable que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs; » je ne vois rien, dis-je, qui combatte le sentiment commun que je soutiens, rien qui favorise le désintéressement que vous défendez.

Voyons donc, mon révérend Père, si dans la suite de ces passages sur lesquels vous appuyez si fort votre justification, je parle aussi *décisivement et dogmatiquement* pour votre amour désintéressé que vous l'assurez.

7° « Un auteur, dites-vous, qui confirme tout cela (c'est ce qui est dans les six premiers articles) par l'exemple d'un homme qui ne laisse pas d'aimer un ami qui le maltraite, lorsqu'il sait que cet ami ne fait que ce qu'il doit dans le mal qu'il lui fait.

8° « Qui de tous ces grands principes conclut que, si une personne pouvait concevoir que Dieu doit cela à sa justice que de lui faire sentir de très-grandes douleurs, elle les devrait souffrir sans cesser d'aimer Dieu ; qu'elle n'aimerait pas ces douleurs en elles-mêmes, mais qu'elle en aimerait l'auteur, parce que si l'auteur ne les lui fai-

[1] 1 Joan. 3, 2.

[1] *Confess.*, l. X, c. 23.

[2] *Tract.* 26, in Joan.

[3] Jean 1.

[4] *Voyez* Aug., *De Trin.*, l. XIV, ch. 15, et l. VIII, ch. 6.

sait pas souffrir, il en serait moins aimable, puisqu'il en serait moins juste et moins parfait.

Réponse. Tout cela, mon révérend Père, n'est nullement contraire au principe que je soutiens. Nous pouvons tirer de l'amour de nous-même (je ne dis pas de l'amour-propre pris en mauvaise part tel qu'Abbadie le définit) des motifs pour aimer un père qui nous châtie; car, quand on s'aime bien, on aime sa perfection aussi bien que son plaisir. On aime mieux être malheureux ou souffrir de la douleur, que d'être injuste. Celui donc qui aime l'ordre immuable de la justice par ce motif que la beauté de cette justice lui plaît, que la conformité avec l'ordre le rend juste, raisonnable, parfait, peut souffrir la peine qu'il mérite sans haïr celui qui le punit : cela est entièrement conforme à ce principe, que Dieu tire de l'amour de nous-même, de l'amour de notre perfection et de notre félicité, tous les motifs qui nous portent à l'aimer, ou, à ce que dit saint Augustin, que le désir de la béatitude est le motif de tout le bien et de tout le mal que font les hommes.

Dans la page [1] même dont vous tirez les deux articles précédents, je dis à Éraste : « Nous nous faisons du mal à nous-même, lorsque nous nous punissons ne nos désordres. Cessons-nous pour cela de nous aimer? Non sans doute. » Cette réponse, *non sans doute*, ne marque t-elle pas que je croyais alors comme aujourd'hui que l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-même était le principe naturel de la pénitence volontaire, et qu'on ne pouvait rien vouloir, pas même accepter la douleur, que par un motif tiré de cet amour de soi-même. Venons au neuvième article.

9° Un auteur qui en conclut encore, « que les bienheureux souffriraient les peines des damnés sans haïr Dieu, parce qu'ils n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent. »

Réponse. Non à cause du plaisir prévenant et confus qui ne se rapporte point directement à la vraie cause qui le produit; car, dans tout ce que je dis ici pour répondre à l'objection d'Éraste, qui était que l'on pouvait jouir des plaisirs sensibles pour s'élever à Dieu, qui en est la véritable cause, et pour l'aimer par le moyen de ces plaisirs, je prends toujours le mot de plaisir dans le sens que portait l'objection. Les saints aiment Dieu, parce que la perception des perfections divines est agréable, parce que la substance de Dieu leur plaît, par un plaisir lumineux et raisonnable qui représente à l'âme la vraie cause qui le produit, et non par un plaisir confus qui ne se rapporte point directement à Dieu qui la cause. Votre dixième article qui suit fait assez voir ma pensée.

10° Un auteur qui revient à insister : « Qu'étant raisonnable, c'est la raison qui doit exciter notre amour; et que le plaisir n'est pas tant institué pour nous faire aimer ce qui le cause que pour nous y unir. »

Réponse. J'oppose la raison au plaisir, non que la raison n'ait ses plaisirs, mais parce que les plaisirs raisonnables sont fort différents des plaisirs sensibles, confus, prévenants. Il faut suivre l'impression des plaisirs raisonnables, parce qu'ils représentent la vraie cause et la font aimer; mais les plaisirs sensibles ne représentent point la vraie cause, et ne s'y rapportent point directement. Les plaisirs sensibles ne se rapportent qu'aux objets sensibles, et ses plaisirs ne nous sont point donnés, afin que nous aimions ces objets qui en sont la cause occasionnelle, mais *pour nous y unir* par le mouvement du corps, comme étant le bien du corps, comme propres à la conservation de la vie. Car l'âme ne doit aimer que la cause véritable qui agit en elle par son efficace propre; tout son mouvement doit tendre vers Dieu. Mais le mouvement du corps peut tendre vers les corps nécessaires à sa conservation. Dans la marge de la page dont vous avez tiré les passages précédents, je renvoie à la page 31 et 32 du même livre. Il est bon de vous représenter ce que j'y dis, pour vous convaincre encore mieux que c'est du plaisir sensible et confus dont je parle, lorsque je dis « qu'il n'est pas tant institué de la nature pour nous faire aimer ce qui le cause, que pour nous y unir.

« Étant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps [1]. Nous pouvons aussi reconnaître si une chose nous est bonne ou mauvaise, par deux moyens : par l'usage de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnaître ce plaisir, le bien de l'esprit, par une connaissance claire et évidente de l'esprit seul : nous pouvons aussi reconnaître le bien du corps par un sentiment confus; je reconnais, par l'esprit, que la justice est aimable; je m'assure aussi par le goût qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas, car elle est inutile à la perfection du corps : la bonté du fruit ne se connaît pas, car un fruit ne peut être utile à la perfection de l'esprit. Comme les biens du corps ne méritent pas l'application de l'esprit que Dieu n'a fait que pour lui, et que Dieu ne veut pas que l'on s'occupe de tels biens, il faut que l'esprit les connaisse sans examen et par la preuve courte et incontestable du sentiment. Le pain est propre à la nourriture, et les pierres n'y sont pas propres : la preuve en est convaincante, et le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes. Si l'esprit ne voyait dans les corps que ce qui y est, sans y sentir ce qui n'y est pas, leur usage nous serait très-pénible et très-incommode, etc. Il est donc très-raisonnable que Dieu nous porte au bien du corps, et nous éloigne du mal, par les sentiments prévenants de plaisir et de douleur..... Pourquoi n'aimerions-nous pas les objets sensibles? *Théodore répond*, parce qu'ils ne sont pas aimables, et que la raison ne vous représente point les corps comme votre bien. Vous pouvez vous y unir, vous pouvez manger d'un fruit, mais il ne vous est pas permis de l'aimer; car un esprit en mouvement vers le corps, substances inférieures à lui, se dégrade et se corrompt. Il faut aimer et craindre ce qui est capable de causer le plaisir et la douleur; c'est une notion commune que je ne combats point. » (Je regardais donc alors l'amour intéressé comme une

[1] P. 194.

[1] *Conversations Chrétiennes*, p. 31.

notion commune bien loin de le combattre.) « Mais il ne faut pas confoudre la véritable cause avec la cause occasionnelle.... Le bien du corps ne peut être aimé que par instinct; le bien de l'esprit peut et doit être aimé par raison. Le bien du corps ne peut être aimé que par instinct et d'un amour aveugle, parce que l'esprit ne peut pas voir clairement que le bien du corps soit un vrai bien; car il ne peut pas voir clairement ce qui n'est pas. Il ne peut pas voir clairement que les corps soient au-dessus de lui, qu'ils puissent agir en lui, le rendre plus heureux et plus parfait. Mais le bien de l'esprit doit être aimé par raison.... Nous voyons clairement que Dieu est notre bien, qu'il est au-dessus de nous, qu'il peut agir en nous, qu'il peut nous récompenser et nous rendre non-seulement plus heureux, mais encore plus parfaits que nous ne sommes. Cela ne suffit-il pas à un esprit qui n'est point corrompu, afin qu'il aime Dieu? » (Vous voyez encore, mon révérend Père, que je tire tout les motifs qui nous portent à aimer Dieu de l'amour que nous avons naturellement pour nous-même.) « Ainsi Dieu, en créant l'homme, ne devait pas se faire aimer de lui par l'instinct du plaisir. Il ne devait pas se servir de cette espèce d'artifice, ni faire effort contre la liberté d'une créature raisonnable, et diminuer le mérite de son amour. Car le premier homme devait et pouvait demeurer uni à Dieu sans le secours d'un plaisir prévenant.

Vous voyez clairement de tout ce que je viens de vous transcrire, et à quoi j'avais renvoyé le lecteur, comment il faut entendre les passages que vous rapportez, et qu'il n'y a rien dans ces passages qui favorise votre amour désintéressé. Venons au onzième article.

11° Un auteur qui assure que « le plaisir n'est point la fin de l'amour des justes, et qui prétend que s'ils en faisaient leur fin ils s'aimeraient au lieu d'aimer Dieu. »

Réponse. J'ai souvent distingué les motifs de la fin. Vous le savez, mon révérend Père, personne, que je sache, n'a jamais dit que le plaisir fût la fin de l'amour des justes, mais le motif par lequel Dieu nous porte à l'aimer. Si on l'a dit, c'est apparemment que par le plaisir on entend la jouissance même de Dieu, ou la *perception* ou *vision* agréable de Dieu, vision inséparable de son objet divin, et qui, en tant qu'agréable et convenable à l'âme faite pour Dieu, la porte non à s'aimer elle-même, mais à aimer Dieu, qui la rend parfaitement heureuse; car le plaisir qu'on trouve dans l'objet aimé, et qui se rapporte directement et nécessairement à cet objet comme à sa cause, bien loin qu'il arrête l'âme à elle-même, qu'il la transforme dans l'objet qu'elle aime, l'âme ne se remplit que de cet objet, parce qu'il fait tout son bien-être, et que le désir naturel et invincible du bonheur ne conte pour rien l'être privé du bien-être. Voilà pourquoi l'amour unit, pourquoi il transporte l'amant hors de lui-même pour ne l'occuper qu'à ce qui peut plaire à celui qu'il aime; outre que l'injustice de l'ingratitude fait naturellement horreur.

La fin, c'est ce à quoi l'âme tend, ce vers quoi l'âme se meut; le *motif* c'est ce qui la meut : le motif est naturel ou nécessaire, la fin est libre. On confond quelquefois le motif avec la fin; mais c'est qu'alors on parle de quelque motif qui est libre, et dépendant de notre choix. Mais, dans le cas en question, le motif est tout à à fait différent de la fin, parce que le motif d'être heureux n'est point un motif moral ou libre, mais un motif physique et nécessaire. Toutes les fins que nous choisissons, ou tous les motifs moraux supposent ce motif physique du bonheur comme le principe secret de tous les choix que nous pouvons faire. La moralité de nos actions bonnes ou mauvaises ne se tire point de ce motif, mais de la bonne ou mauvaise fin que nous choisissons librement. Car le bon amour de nous-même que Dieu met en nous, sans nous, ne nous justifie pas; c'est l'amour de l'ordre immuable de la justice, que Dieu nous inspire par sa grâce à laquelle nous coopérons. J'expliquerai tout ceci plus au long dans la lettre qui suit. Voici le dernier article:

12° *Un auteur enfin qui passe jusqu'à soutenir* « que la douceur que l'on goûte dans l'amour de Dieu nous éloigne de lui, si s'arrêtant à cette douceur nous ne l'aimons pas pour lui-même, parce qu'alors nous nous aimons au lieu de lui. «

Réponse. Il faut toujours interpréter les termes dont je me sers ici par rapport à l'objection d'Éraste, qui est qu'on pouvait jouir des plaisirs sensibles pour s'élever à l'amour de Dieu, parce qu'il en est la cause véritable. C'est pour cela que je lui dis, qu'étant raisonnables, c'est la raison qui doit exciter et régler notre amour. J'oppose la raison au plaisir, c'est-à-dire les plaisirs éclairés et raisonnables, aux plaisirs confus et sensibles; les plaisirs inséparables de la vue de la vraie cause, aux plaisirs qui ne s'y rapportent qu'indirectement. Or, qui ne sait que dans l'amour même de Dieu il s'y rencontre souvent une douceur intérieure, qui n'est point représentative des perfections divines, qui ne s'y rapporte qu'indirectement, et qui en est séparable. Telle est, par exemple, la douceur de la joie, ou de la satisfaction intérieure, dans laquelle celui qui s'y complait et qui s'y repose, comme dans sa fin, se corrompt. Il commet une injustice, il tombe dans l'ingratitude. Il jouit de lui-même, au lieu de s'attacher à Dieu, comme dit saint Augustin [1], « Cum « adest quod diligitur etiam delectationem secum neces- « se est gerat, per quam si transieris, eamque ad illud « ubi permanendum est retuleris, uteris ea, et abu- « sive, non propriè, diceris frui. Si verò inhæseris atque « permanseris, sinem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc « verè et propriè frui dicendus es. Quod non facien- « dum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incom- « mutabili bonno. » Et il ne faut aimer d'un amour de complaisance que Dieu, ne se reposer qu'en lui, ne jouir que de lui, parce qu'il n'y a que lui qui nous rende heureux [2]. « Ea re nobis fruendum est tantum qua effici- « mur beati, ceteris verò utendum. » Mais supposons qu'on puisse dire la même chose des plaisirs raisonnables que des sentiments; qu'on puisse séparer la perception de l'idée, la perception agréable ou le plaisir que cause en nous la beauté de l'ordre, de cette beauté, et qu'on

[1] *De la Doctr. chr.*, l. 1, ch. 33.

[2] *Ibid.* ch. 31.

s'arrête au plaisir sans aimer aussi la beauté, dont le plaisir n'est que la perception agréable qu'on a; qui doute que dans cette supposition, que je crois impossible, on n'aimerait point la justice, et qu'on n'aimerait que soi-même? Si c'est s'aimer véritablement que de ne vouloir point sa perfection, que de ne vouloir pas se reformer sur une forme si pure, sur le modèle et la règle indispensable de toutes les intelligences. Mais quel rapport cela a-t-il à l'amour désintéressé tel que vous le défendez? Cela prouve-t-il qu'on puisse aimer la beauté de la justice, si cette beauté ne nous plaît et n'intéresse l'amour de nous-même, si l'on ne trouve qu'elle convient à une âme raisonnable, sans le motif d'être heureux et sans l'espérance de trouver en Dieu sa perfection et son bonheur? A l'égard de cette proposition qu'il faut aimer Dieu pour lui-même, je l'ai expliquée plusieurs fois[1] sans autoriser en aucune manière votre amour désintéressé, et il serait inutile de le répéter.

Jugez maintenant, mon révérend Père, *si je me suis[2] réconcilié avec moi-même;* si dans les passages que vous venez de rapporter *avec tant d'application et de reprises* j'ai parlé en faveur de votre désintéressement *de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide;* et s'il est vrai que quoiqu'on trouve *dans mes livres des endroits contraires, c'est ici que je parle plus décisivement et plus dogmatiquement.* En vérité, cette confiance avec laquelle vous soutenez ce qui vous plaît me fait peine pour vous; et je suis fâché d'être obligé de la faire remarquer; non que je veuille indigner contre vous les personnes éclairées, mais parce que je dois me justifier dans l'esprit des simples, qu'un tel air ne manque jamais de séduire. Vous continuez sur le même ton[3]:

« Certainement un tel auteur qui manie et qui développe, qui étend et qui retouche ainsi de suite un sujet, nous persuadera difficilement qu'il ne l'a pas examiné sérieusement, ni qu'il ait fait tant de divers efforts en faveur de l'amour désintéressé, sans avoir eu un vrai dessein de l'établir et de l'inspirer aux hommes. »

Que juge sur un tel discours un lecteur peu éclairé? Que le P. Malebranche est de mauvaise foi, qu'il déguise son sentiment, et quoiqu'il ait *parlé de la manière du monde la plus decisive et la plus intrépide* en faveur de l'amour désintéressé dans les *Conversations Chrétiennes*, quelques raisons de politique le font mollir aujourd'hui. Mais un homme d'esprit et judicieux, et qui ne se paie pas de paroles, suspend son jugement, et demande au lecteur : Monsieur, de quoi s'agit-il? Il s'agit de l'amour désintéressé. Le P. Malebranche l'avait autrefois soutenu de la manière du monde la plus intrépide; mais dans le *Traité de l'Amour de Dieu* il veut persuader le monde qu'il n'a jamais été dans ce sentiment. L'auteur que je lis le traite fort honnêtement, mais il fait bien sentir quel homme c'est. Je vous prie, Monsieur, de quoi s'agit-il? De l'amour désintéressé, vous dis-je. Mais en quel sens le prend votre auteur? En quel sens? Oui, Monsieur, en quel sens? Car j'ai lu depuis peu le *Traité de l'Amour de Dieu* du P. Malebranche. Il ôte l'équivoque, et marque précisément en quel sens l'amour de Dieu peut et doit être désintéressé. Il y pousse même le désintéressement bien loin, mais il y condamne le désintéressement des quiétistes. Il soutient qu'on ne peut aimer que ce qui plaît; et que Dieu, par sa grâce, tire de notre volonté ou de ce désir invincible que nous avons pour le solide bonheur tous les motifs de l'amour que nous lui portons. Est-ce que votre auteur prouve bien que le P. Malebranche avait autrefois un autre sentiment? Prêtez-moi, je vous prie, votre livre. Il lit donc et relit l'endroit « où l'on manie, dites-vous, on développe, on étend et on retouche le sujet de l'amour désintéressé », et il n'y trouve pas un seul mot qui tende à détruire l'amour du bonheur. Il remarque même que le désintéressement n'y est pas poussé si loin que dans le *Traité de l'Amour de Dieu.* Cela le surprend et le fait craindre qu'il n'y ait de la mâle façon dans l'ouvrage. Mais comme il n'en veut pas juger témérairement et sans confrontation de témoignages, il ne manquera pas de lire d'abord le dernier chapitre du troisième tome de *la Connaissance de soi-même*, les endroits qui y sont cités de l'*Art de se connaître soi-même*, de M. Abbadie, et l'endroit des *Conversations Chrétiennes* qu'on lui oppose, et enfin votre dernier tome, le tout par rapport au *Traité de l'Amour de Dieu*, et replaçant toujours les passages dans le lieu d'où on les a tirés pour s'éclaircir de la vérité, il prononcera enfin un jugement auquel tout le monde sera obligé de se rendre.

Souffrez, mon révérend Père, que je vous représente le reste de votre texte avec quelques notes. « Il conviendra du moins (le P. Malebranche) que ses lecteurs ont eu tout sujet de croire qu'il avait un vrai dessein d'établir l'amour désintéressé dans le huitième Entretien des *Conversations Chrétiennes.* » (Je n'ai garde d'en convenir. Car, comme je viens de le faire voir, je n'y dis rien qui y favorise le désintéressement en question, c'est-à-dire celui que vous soutenez contre Abbadie, au sentiment duquel vous m'avez opposé. Car j'ai toujours cru comme lui, et longtemps avant lui, que ce désintéressement est impossible, et que tous les motifs de l'amour se tirent du désir d'être heureux.) « Et qu'ainsi quand j'aurais eu dessein de lui attribuer celui de favoriser l'amour désintéressé, comme il m'en accuse. » (Quel dessein aviez-vous donc de me citer contre Abbadie après les preuves que vous apportez contre son amour intéressé? N'était-ce pas pour réfuter cet auteur?) « Je ne l'aurais pas formé sans fondement; et il n'aurait pas sujet de me reprocher d'avoir mal pris son sentiment. »

Souffrez que je vous le répète, vous avez très-mal pris mon sentiment; et si vous l'avez fait malicieusement (ce que je ne veux pas croire), je prie Dieu qu'il vous le pardonne. Pour celui d'Abbadie, c'est à cet auteur à juger si vous l'avez bien compris, car apparemment il sait mieux que vous ses propres sentiments. Il pourrait bien comme moi, sans dessein de vous faire des *reproches*,

[1] *Traité de l'Amour de Dieu.*

[2] Cinquième tome, p. 37.

[3] Page 42.

déclarer publiquement que vous lui avez attribué des impiétés qu'il n'eut jamais; sanf à vous à composer un livre nouveau pour convaincre le monde que vous savez ce qu'il pense mieux que lui-même.

« L'auteur peut bien dire s'il a changé qu'il n'est plus pour l'amour désintéressé; mais il ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas été. » (Vous avez raison, mon révérend Père, la peine serait inutile : ceux qu lisent mes livres voient bien que je perdrais mon temps. Et vous qui les avez lus autant qu'un autre, vous êtes bien sûr de ce que vous avancez.) « Il peut bien faire un écrit exprès pour se déclarer contre cet amour. » (Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, je ne combats que le désintéressement des quiétistes, et je n'avais garde de faire un semblable Traité il y a quinze on vingt ans; car je ne croyais pas même alors qu'on pût donner dans un sentiment qui me paraît si insoutenable. Je n'aurais pas même écrit sur cette matière, si je n'y avais été obligé par les soupçons que votre critique d'Abbadie, contre qui vous me citiez, avait fait naître, et que mon silence aurait confirmés.) « Mais quand il l'aurait combattu avec les meilleures raisons du monde, ce qu'il ne paraît pas qu'il ait fait. » (Que ne réfutiez-vous donc les raisons que j'apporte dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, puisque vous ne les trouvez pas bonnes?) « Cela ne ferait pas voir que dans le huitième Entretien des *Conversations Chrétiennes* il n'était pas dans le sentiment de l'amour désintéressé, qu'il prétend que j'ai voulu lui attribuer. » (Il est vrai. Mais ce n'est pas à moi, c'est à vous à prouver que les passages que vous citez des *Conversations Chrétiennes* établissent, non un amour désintéressé que j'ai toujours cru, et que j'ai poussé dans le *Traité de l'Amour de Dieu* plus loin que dans les *Conversations Chrétiennes*, mais l'amour désintéressé des quiétistes indépendant du désir de la béatitude. Or, c'est ce que vous n'avez point fait, et que vous ne ferez jamais.) « Il faudrait qu'il fît voir par ce même Entretien qu'il n'était pas alors dans ce sentiment et qu'il s'en justifiât par rapport à cet Entretien. Mais c'est ce que je ne vois point qu'il ait fait dans son nouveau Traité. Or, je ne puis dire que ce que je vois; et je puis encore moins dire que je vois ce que je ne vois point. » D'où vient, mon révérend Père, qu'après avoir dit « que je ne prouverai jamais que je n'ai point été dans le sentiment de l'amour désintéressé, » vous prétendez dans la même page que je suis obligé de vous le prouver par *l'Entretien même* que vous citez. La condition à laquelle vous m'astreignez est injuste en plusieurs manières, 1° Parce que ce n'est point à moi à prouver, c'est à vous. 2° Parce que j'ai droit de prouver mon sentiment par quel livre il me plaira, pourvu que j'en sois l'auteur. 3° Parce que vous prétendez que je dois réfuter le sentiment que vous m'attribuez, non par quelque endroit à mon choix du même livre que vous avez cité, mais uniquement par le huitième Entretien. Auriez-vous donc droit de me condamner, si dans le septième Entretien j'avais écrit tout ce qui est dans mon *Traité de l'Amour de Dieu*, quoique dans le huitième je ne parlasse plus qu'indirectement de cette matière? Ajoutez à cela qu'il y a des sentiments qu'on peut regarder comme des notions communes, et qu'il est injuste d'exiger de bonnes preuves qu'on les a reçues comme incontestables. Or, je crois que tel est ce principe, qu'on ne peut rien vouloir, rien aimer, faire ni bien ni mal, que par l'amour naturel de la béatitude.

Je suis persuadé, mon révérend Père, que vous ne croyez pas qu'on doive aimer les corps pour soi, pour son âme. Mais comme vous dites « que c'est un renversement de tout ordre que d'aimer Dieu pour soi, » parce que c'est rapporter Dieu à la créature (principe dangereux s'il en fût jamais, pris dans le sens qu'il me semble que vous le preniez contre Abbadie), il s'ensuit peut-être qu'on peut aimer le vin pour soi, car l'âme est plus noble que le vin. On rapporte le moins noble au plus noble, ce qui est conforme à l'ordre. Si donc je vous attribuais de dire que l'âme peut aimer les corps pour soi, ou pour donner un exemple d'une accusation dont vous ne pourriez pas vous justifier par vos livres, car c'est une chose dont vous avez eu raison de ne point parler; si je vous attribuais de soutenir qu'il est permis de faire ce qui est défendu dans le Lévitique, chapitre 18, verset 23, et que je vous obligeasse de me montrer par vos livres, ou plutôt par tel chapitre déterminé de vos livres, que vous n'approuvez pas un crime si abominable, que votre principe semble justifier en quelque manière, je suis persuadé que vous vous moqueriez de moi, et tous ceux qui m'entendraient vous prescrire une telle condition pour vous justifier. Vous voyez donc, mon révérend Père, que je pourrais refuser d'accepter la condition que vous me prescrivez, de justifier par le huitième Entretien des *Conversations Chrétiennes* que je n'étais pas dans le sentiment de l'amour désintéressé que vous soutenez contre Abbadie. Cependant, j'accepte la condition, et je vas tâcher de vous satisfaire, quoique je l'aie déjà fait par ce que je viens de vous dire.

Je trouve dans le huitième Entretien [1] que j'ai écrit ces paroles que vous m'obligez de transcrire : « Ainsi examinons ces choses dans leur principe. Nous ne devons aimer que ce qui est aimable. Rien n'est aimable s'il n'est bon. Mais rien n'est bon à notre égard s'il n'est capable de nous faire du bien, s'il n'est capable de nous rendre plus heureux et plus parfaits. Car je ne parle point ici d'une espèce de bonté qui consiste dans la perfection de chaque chose. Or, rien n'est capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux, s'il n'est au-dessus de nous, et capable d'agir en nous, etc. »

Vous voyez peut-être bien, mon révérend Père, que ces principes s'accommodent parfaitement avec ceux d'Abbadie, ou plutôt avec ceux de tous les philosophes et théologiens qui n'outrent point la métaphysique. Vous voyez que je pensais alors comme je pense aujourd'hui; mais pour vous le faire mieux sentir, je reprends ce texte : « Ainsi examinons les choses dans leur principe. » (Il y a de l'apparence que c'est ici que *je parle dogmatiquement et décisivement*, puisque je pose des principes que je regarde comme incontestables, ou comme des notions communes qu'on ne doit point prouver. Les voici :

[1] Page 183.

« Nous ne devons aimer que ce qui est aimable. Rien n'est aimable s'il n'est bon. Mais rien n'est bon à notre égard, s'il n'est capable de nous rendre plus heureux et plus parfaits. » Je supposais donc alors que rien n'était aimable que ce qui pouvait nous rendre plus heureux et plus parfaits. Je le supposais, dis-je, comme une notion commune dont je ne croyais pas qu'on pût douter. Je croyais donc alors que tous les motifs de l'amour se tiraient de l'amour naturel de la béatitude, et qu'en un sens très-véritable on ne pouvait rien aimer que par rapport à soi, ou que par l'amour de soi-même. Cela est encore plus évident par ces mots qui suivent. (« Car je ne parle point ici d'une espèce de bonté qui consiste dans la perfection de chaque chose. ») C'est que si cette perfection ne peut agir en moi et me perfectionner, elle n'est ni bonne ni aimable pour moi. Cela se confirme par ce qui suit : « Or, rien n'est capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux, s'il n'est au-dessus de nous et capable d'agir en nous. » D'où je conclus qu'il ne faut aimer que Dieu, parce que lui seul peut agir en nous. En effet, il n'y a que la souveraine raison, que la sagesse de Dieu qui éclaire les esprits, que son amour qui anime les cœurs, que sa jouissance qui rende l'âme heureuse et parfaite. Vous voyez donc, mon révérend Père, que je pensais, lorsque j'ai composé le huitième entretien, comme je pense aujourd'hui ; et que je n'admettais point alors un amour désintéressé, indépendant d'un motif tiré de l'amour naturel et invincible qu'on se porte à soi-même, comme je ne l'admets point aujourd'hui, et qu'ainsi j'ai satisfait à la condition injuste que vous avez exigée de moi comme nécessaire à ma justification, en disant : « Il faudrait qu'il fît voir par ce même Entretien qu'il n'était pas alors dans ce sentiment, et qu'il s'en justifiât par ce même Entretien, etc. »

Vous me demanderez peut-être pourquoi je ne me sois pas justifié, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, de la manière que je viens de faire : le croirez-vous, mon révérend Père, c'est par respect et par amitié pour vous. Je ne voulais pas vous réfuter en faisant voir que vous n'entendiez ni le sentiment d'Abbadie ni le mien ; ce qu'il aurait fallu faire, puisque vous ne me citiez que par rapport à cet auteur. Une autre raison très-véritable, et qui vous paraîtra peut-être encore moins croyable, c'est que j'ai une opposition à écrire que j'ai bien de la peine à vaincre. Je voulais donc abréger mon Traité. Et comme il suffisait, ce me semble, pour me justifier, de renvoyer le lecteur au huitième chapitre de ma *Morale*, parce que j'y condamne assez nettement l'opinion dont vous m'aviez fait soupçonner, je n'ai pas cru qu'il en fallût davantage. Car je ne pouvais pas m'imaginer que vous insisteriez de nouveau, et que vous prétendriez savoir mieux que moi-même ce que j'ai toujours pensé. J'ai passé légèrement sur ce que vous aviez cité des *Conversations Chrétiennes*, parce que je croyais qu'à l'égard des lecteurs attentifs il suffisait de marquer que dans vos citations le mot de *plaisir* était déterminé à signifier les plaisirs prévenants, et non le plaisir pris en général. Et ce fondement posé dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, fondement qui, comme je viens de le prouver, suffit seul pour ma justification, c'est-à-dire, pour faire voir que vous n'aviez pas eu raison de m'opposer à Abbadie, j'ai cru, pour me justifier dans l'esprit de tout le monde, pouvoir ajouter : « que le *Traité de Morale* étant plus nouveau que les *Conversations Chrétiennes* et un livre, où l'on doit plutôt traiter de l'amour de Dieu qu'en tout autre, il fallait le lire, ou du moins le huitième chapitre, pour savoir précisément ce que je pensais sur le désintéressement de l'amour. » Non, mon révérend Père, que les *Conversations Chrétiennes* fussent contraires au *Traité de Morale*, mais parce que vos citations étaient équivoques, qu'il aurait fallu trop écrire pour les expliquer, et que ce huitième chapitre de la *Morale* était clair et décisif sur mon sentiment. Enfin, pour exciter davantage le lecteur à consulter la *Morale*, j'ai encore ajouté, « que ce Traité était plus nouveau que les *Conversations Chrétiennes*, et par conséquent non-seulement plus propre à découvrir ce que je pense actuellement, mais apparemment encore plus achevé et plus solide, puisqu'on doit croire que les auteurs sont moins ignorants à cinquante ans qu'à trente ou quarante ; et qu'ainsi quand il serait vrai, ce que je viens de prouver n'être pas tel, que dans les *Conversations Chrétiennes* j'aurais favorisé votre amour désintéressé, on ne devrait m'en soupçonner, du moins depuis quinze ou seize ans que le *Traité de Morale* est imprimé. Je n'avais en vue que d'effacer, à quelque prix que ce fût, les soupçons que votre critique d'Abbadie, et les raisons que vous apportez contre lui avaient fait naître, et auraient pu faire naître dans l'esprit de vos lecteurs. Voilà ce que j'ai à répondre aux longues réflexions que vous avez faites sur cet endroit de mon *Traité de l'Amour de Dieu*.

Ne donnons point le change, mon révérend Père, ôtons l'équivoque de l'amour désintéressé. Dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, j'ai tâché de lever cette équivoque dangereuse. J'y ai soutenu et je soutiens le désintéressement reçu de tous ceux qui savent qu'il faut aimer Dieu de toutes les forces qu'il nous a données pour l'aimer. Ne les détruisons pas, ne les affaiblissons pas, ces forces. Mais vous entassez passages sur passages souvent défigurés, que vous tirez de mes livres, et même du *Traité de l'Amour de Dieu*, tous en faveur de l'amour désintéressé, et sur une équivoque que j'ai démêlé et que vous dissimulez presque toujours ; il semble que vous preniez plaisir à m'opposer à moi-même, et à faire illusion à vos lecteurs. Au fait, mon révérend Père, je vous le répète encore une fois, il faut aimer Dieu de toutes ses forces. Mais la question entre nous est de savoir si Dieu nous a donné des forces pour aimer ce qui ne nous plaît point, ce qui n'a nul rapport, nulle convenance avec nous, ou s'il y a quelqu'autre motif que le plaisir pris en général qui nous porte à aimer Dieu ; ou enfin s'il est vrai ou non, ce que dit Abbadie, que Dieu tire du désir invincible de la béatitude ou de l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-même, tous les motifs qui nous portent à l'aimer d'un amour libre, d'un amour de complaisance en lui, comme la cause unique de notre souverain bonheur, de la perfection et de la félicité de notre être. A quoi bon tous ces passages qui ne disent

aux lecteurs que ce que leur inspire le citateur? Ne trouve-t-on pas dans les ouvrages des morts tous les témoignages qu'on veut. Mais prenez-y garde, je vis encore; je puis m'expliquer et me défendre Vous citez souvent pour l'amour désintéressé mon *Traité de l'Amour de Dieu*, que vous savez bien que j'ai fait contre le désintéressement que vous soutenez. Comment après cela ne prouveriez-vous point par mes livres tout ce que vous jugerez à propos? N'est-ce point que je me contredis à tous moments, et que dans un livret de deux feuilles j'établis le même désintéressement que je combats? N'est-ce point, qui pis est, que mon cœur dément mon esprit? Vous l'assurez ainsi, mon révérend Père, et cela pourrait être. Mais pourquoi donc tant citer un si pitoyable, un si misérable auteur? Vous citez même pour l'amour désintéressé le *Traité de Morale* auquel j'avais renvoyé le lecteur, et avant que de le faire vous dites d'un air railleur et victorieux « que c'est pour pousser la complaisance aussi loin que je le puis désirer, » tant est commode l'équivoque des mots pour faire dire aux auteurs tout ce qu'on veut. Car, quelque soin qu'ait un auteur de s'expliquer clairement, et de les ôter ces équivoques, il n'y a qu'à les remettre en citant quelques passages où l'auteur les a laissés. Vous êtes bien-aise de trouver dans le huitième chapitre de la *Morale* quelque conformité entre vos sentiments et les miens, et il y en a effectivement. Mais il n'est pas question de leur ressemblance, c'est de leur différence dont il s'agit; car on ne dispute pas sur les choses dont on est d'accord. Je soutiens un amour désintéressé, j'en rejette un autre. Raisonnez, démontrez, soutenez le désintéressement que je rejette. Mais, si faute de bonnes raisons vous aimez tant à citer, cherchez ailleurs des passages qui vous accommodent, je n'en ai point à vous prêter. Mais j'appréhende que ceux qui liront cette lettre ne s'imaginent que je parle en l'air. Ainsi, je crois qu'il est à propos que je rapporte les passages du huitième chapitre du *Traité de Morale* que vous avez cité par complaisance pour moi, et dont il y en a un que vous qualifiez des plus précis et des plus forts. Nous verrons sur quoi tombe sa précision, en le replaçant en son lieu. Nous verrons que vous ne rapportez que ce qui paraît s'accorder avec vous sur ce dont il n'est point question, et que vous laissez là ce qui marque nettement la différence de vos sentiments et des miens, qui est le véritable sujet de la dispute, et l'unique cause qui m'a obligé d'écrire le *Traité de l'Amour de Dieu*. Voici donc les passages remis en leur place. Je ne les transcris pas de la dernière édition, quoique plus ample et plus exacte, mais de celle de Cologne en 1683, afin qu'on voie que je pensais il y a quinze ou seize ans ce que je pense aujourd'hui. Je marque par des étoiles le sentiment que vous combattez contre Abbadie, et je mets en italique ce que vous avez extrait et cité.

Extrait du *Traité de Morale*, chapitre 8. « *Je sais bien que plusieurs personnes condamnent la crainte de l'enfer comme un motif d'amour-propre, qui ne peut produire rien de bon;* motif néanmoins que j'ai pris comme étant le plus vif et le plus ordinaire, pour s'exciter à faire les choses qui peuvent nous conduire à la justification. Je sais, dis-je, qu'ils rejettent ce motif comme inutile, *et approuvent au contraire l'espérance de la récompense éternelle comme un motif saint et raisonnable, et dont les plus gens de bien s'animent à la vertu, selon ces paroles de David toujours si rempli d'ardeur et de charité : Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem. Cependant,* vouloir être heureux, ou ne vouloir pas être malheureux, c'est la même chose. Rien n'est plus facile à comprendre. La crainte de la douleur, le désir du plaisir ne sont l'un et l'autre que des mouvements d'amour-propre. Mais l'amour-propre en lui-même n'est pas mauvais; Dieu le produit sans cesse en nous. * Il nous porte invinciblement au bien; et par ce même mouvement, il nous détourne invinciblement du mal : nous ne pouvons point nous empêcher de souhaiter d'être heureux, et par conséquent de n'être point malheureux. Ainsi, *la crainte de l'enfer ou l'espérance du paradis sont deux motifs égaux, aussi bons l'un que l'autre, si ce n'est que celui de la crainte a cet avantage sur l'autre que c'est le plus vif, le plus fort, le plus efficace,* parce qu'ordinairement, toutes choses égales, on craint plus la douleur qu'on ne souhaite les plaisirs. Chacun peut sur cela se consulter soi-même. Et qu'on ne dise pas que la récompense éternelle renferme la vue de Dieu, et que c'est par cette raison-là que l'espérance de la récompense est un bon motif; car il en est de même de la crainte. L'enfer, de son côté, exclut la vue de Dieu, et la crainte de ne point posséder Dieu est la même chose que le désir ou l'espérance de le posséder. Ainsi, soit qu'on compare la douleur au plaisir, Dieu perdu avec Dieu possédé, la crainte est aussi bonne que le désir ou l'espérance. Mais de plus, elle a cet avantage qu'elle est propre à réveiller les plus assoupis et les plus stupides; et c'est pour cela que l'Écriture et les Pères se servent à tous moments de ce motif; car enfin un devrait y prendre garde, ce n'est point proprement le motif qui règle le cœur, c'est l'amour de l'ordre. Tout motif est fondé sur l'amour-propre, * sur le désir invincible d'être heureux, sur le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bonheur, en un mot sur la volonté propre, car nous ne pouvons aimer que par notre volonté; et *celui qui brûlerait d'ardeur pour jouir de la présence de Dieu, pour contempler ses perfections, et avoir part à la félicité des saints, serait toujours digne de l'enfer, s'il avait le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante. Et au contraire celui qui serait indifférent, si cela se pouvait ainsi, pour le bonheur éternel, mais d'ailleurs rempli de charité, ou de l'amour de l'ordre, qui renferme la charité ou l'amour de Dieu sur toutes choses, serait juste et solidement vertueux,* parce que, comme j'ai déjà prouvé fort au long, la vraie vertu, la conformité avec la volonté de Dieu consiste précisément dans l'amour habituel et dominant de la loi éternelle et divine, l'ordre immuable.

L'homme doit aimer Dieu, non-seulement plus que la vie présente, mais plus que son être propre, l'ordre le

demande ainsi; mais il ne peut être excité à cet amour que * par l'amour naturel et invincible qu'il a pour le bonheur ; il ne peut aimer que par l'amour du bien, que par sa volonté. L'homme ne peut trouver son bonheur en lui-même, il ne peut le trouver qu'en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu capable d'agir en lui et de le rendre heureux. De plus, il vaut mieux n'être point que d'être malheureux, il vaut donc mieux n'être point que d'être mal avec Dieu. Il faut donc aimer Dieu plus que soi-même, et lui rendre une exacte obéissance. Il y a de la différence entre les *motifs* et la *fin*. On s'excite par les *motifs* à agir pour la *fin*. C'est le dernier des crimes que de mettre sa fin dans soi-même. Il faut tout faire pour Dieu. Toutes nos actions se doivent rapporter à celui de qui seul nous tenons la force de les faire : autrement nous blessons l'ordre, nous offensons Dieu, nous commettons une injustice; cela est incontestable. Mais nous devons chercher dans l'amour invincible que Dieu nous donne pour le bonheur * des *motifs* qui nous fassent aimer l'ordre; car enfin Dieu étant juste, on ne peut être heureux si l'on n'est soumis à l'ordre. Que ces motifs soient de crainte ou d'espérance, il n'importe, pourvu qu'ils nous animent et qu'ils nous soutiennent : les meilleurs sont les plus vifs et les plus forts, les plus solides et les plus durables.

Il y a des personnes qui se font mille suppositions extravagantes, et qui, faute d'avoir une idée juste de Dieu, supposeront, par exemple, que Dieu ait eu dessein de les rendre éternellement malheureux : ils se croient dans cette supposition obligés d'aimer plus que toutes choses ce fantôme de leur imagination; et cela les embarrasse extrêmement; car le moyen d'aimer Dieu, lorsqu'on s'ôte tous les * motifs raisonnables de l'aimer; ou plutôt lorsqu'au lieu de lui, on présente à l'esprit une idole terrible et qui n'a rien d'aimable. Dieu veut qu'on l'aime tel qu'il est et non pas tel qu'il est impossible qu'il soit. Il faut aimer l'être infiniment parfait, et non pas un fantôme épouvantable, un Dieu injuste, un Dieu puissant à la vérité, absolu, souverain, tel que les hommes souhaitent d'être, mais sans sagesse et sans bonté, qualités qu'ils n'estiment guère. Car le principe de ces imaginations extravagantes qui font peur à ceux qui les forment, c'est que les hommes jugent de Dieu par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes, et pensent sans réflexion que Dieu peut former des desseins qu'ils se sentent capables de prendre. Mais qu'ils n'aient rien à craindre, s'il y avait un Dieu tel qu'ils se l'imaginent, le vrai Dieu, jaloux de sa gloire, nous défendrait de l'adorer et de l'aimer; et qu'ils tâchent de se convaincre qu'il y a peut-être plus de danger d'offenser Dieu lorsqu'on lui donne une forme si horrible, que de mépriser ce fantôme. Il faut sans cesse chercher des motifs qui conservent et qui augmentent en nous l'amour de Dieu, tels que sont les menaces et les promesses qui se rapportent à l'ordre immuable *; motifs propres pour des créatures qui veulent invinciblement être heureuses, et dont aussi l'Écriture est remplie, et ne pas retrancher ces justes motifs, ni rendre odieux le principe de tout bien. Car enfin la raison pour laquelle les démons ne peuvent plus aimer Dieu, c'est qu'effectivement ils n'ont plus maintenant, par leur faute *, aucun motif de l'aimer. C'est qu'il est arrêté, et ils le savent, que Dieu ne sera jamais bon à leur égard. Car, comme on ne peut aimer que le bien, que ce qui est capable de rendre heureux, ils n'ont plus aucun motif * d'aimer Dieu, mais ils en ont de le haïr de toutes leurs forces, comme la cause véritable mais très juste des maux qu'ils souffrent. »

Comptez les étoiles, mon révérend Père, dans ces passages replacés, que vous avez cités *pour pousser la complaisance aussi loin que je puis le désirer*. Vous en trouverez huit, et autant de preuves qui marquent nettement que j'étais il y a quinze ans, neuf ou dix ans avant que le livre d'Abbadie parût, dans le sentiment de cet auteur, qui tire de l'amour de nous-même tous les motifs de l'amour de Dieu, et qui met dans le ciel même non l'amour-propre, ou l'amour de nous-même *en tant qu'il est vicieux et corrompu*, mais l'amour de nous-même *légitime et innocent*. Est-ce que je ne parle pas ici *dogmatiquement et décisivement*? Un principe que je répète huit fois en cinq ou six pages m'est-il échappé par mégarde? Mais un principe qu'on trouve partout dans mes livres, et même dans le huitième entretien, où vous prétendez que je parle de « la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide en faveur de l'amour désintéressé. » Cependant, il vous a plu de dire que « si j'avais changé je pouvais dire que je n'étais plus pour cet amour ; mais que je ne prouverais jamais que je n'y avais pas été. » Est-ce que vous n'aviez pas lu ce huitième chapitre? Mais comment en auriez-vous tiré les passages que vous citez, et dont vous coupez les parties, en retranchant le principe qui ne vous plaît point, principe qui fait voir que je pensais comme Abbadie, comme pense le commun des Chrétiens, et que j'étais bien éloigné de penser comme vous. Direz-vous encore que dans votre critique il ne s'agissait que du « renversement de l'amour-propre, et qu'il n'était pas même question de l'amour désintéressé? » Relisez les passages de cet auteur que vous avez rapportés et dont vous aviez *horreur*, et vous verrez qu'il ne défend que l'amour de nous-même, ce bon amour que Dieu met en nous pour se faire aimer de nous. Considérez toutes les [1] preuves que vous avez apportées contre lui, et vous verrez qu'elles tendent toutes à combattre cet amour, ou plutôt l'unique usage pour lequel Dieu nous l'a donné. Il est clair comme le jour qu'alors vous aviez en vue de soutenir non un désintéressement tel que je le défends, mais un désintéressement indépendant du motif qui se tire de l'amour de soi-même. Il paraît même par votre [2] livre que vous le soutenez encore aujourd'hui. Plût à Dieu qu'en composant votre dernier tome vous eussiez oublié ce que vous aviez en vue en composant le troisième. Je fais tous mes efforts pour le croire; car je voudrais bien que vous eussiez moins de tort. Mais quoi qu'il en soit, je n'en ai pas moins de raison. J'ai dû

[1] On les trouvera dans la lettre qui suit, et je tâcherai de les réfuter.

[2] Cinquième tome, page 132.

m'expliquer dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, et je dois me justifier contre votre dernier ouvrage.

Mais voyons un peu l'usage que vous faites de ces passages accommodés à vos vues. Voici ce que vous concluez des trois premiers cousus ensemble, et bien ajustés pour vous, mais pour moi tout à fait défigurés : « Enfin, dites-vous [1], l'auteur est si éloigné de croire que l'amour d'espérance justifie, qu'il ne lui donne même nul avantage au-dessus de la crainte de l'enfer pour nous conduire à la justification. » « Je sais bien, *dit-il*, que plusieurs personnes condamnent la crainte de l'enfer, comme un motif d'amour-propre qui ne peut produire rien de bon,..... et approuvent au contraire l'espérance de la récompense éternelle comme un motif saint et raisonnable, selon ces paroles de David toujours si rempli d'ardeur et de charité : « Inclinavi cor meum ad facien-« das justificationes tuas in æternum propter retributio-« nem... » Cependant, la crainte de l'enfer ou l'espérance du paradis sont deux motifs égaux aussi bons l'un que l'autre, si ce n'est que celui de la crainte a cet avantage sur l'autre, que c'est le plus vif, le plus fort et le plus efficace. »

Réponse. Ce qui défigure ce passage, mon révérend Père, et qui le pourrait faire prendre par le lecteur dans le sens que vous lui donnez, c'est qu'après le passage de David, vous avez fait éclipser ces paroles qui en ôteront l'obscurité : « Cependant, vouloir être heureux ou ne vouloir pas être malheureux, c'est la même chose : rien n'est plus facile à comprendre. La crainte de la douleur, le désir du plaisir ne sont l'un et l'autre que des mouvements d'amour-propre. Mais l'amour-propre en lui-même n'est point mauvais. » (On voit bien que j'entends ici par amour-propre cet amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-même.) « Dieu le produit sans cesse en nous. Il nous porte invinciblement au bien, et par ce même mouvement il nous détourne invinciblement du mal. Nous ne pouvons point nous empêcher de souhaiter d'être heureux, et par conséquent de n'être point malheureux. Ainsi, la crainte de l'enfer, etc. »

Il y a bien de la différence entre l'amour de Dieu et le motif de cet amour; entre l'amour habituel et dominant de la justice, et le motif physique que Dieu excite en nous pour se faire aimer. Le motif est en nous sans nous, l'amour de Dieu est libre, et produit de Dieu en nous par nous. Je dis donc qu'il n'y a que l'amour de l'ordre immuable de la justice, de Dieu tel qu'il est, qui nous justifie. Mais que ce soit la crainte d'être éternellement malheureux, ou le désir d'être éternellement heureux que Dieu excite par sa grâce pour nous porter à l'aimer, cela me paraît égal. Parce que la moralité de nos œuvres bonnes ou mauvaises ne se tire point de ce motif physique d'être heureux ou de n'être pas malheureux, mais de la fin ou du motif moral et libre que chacun peut se proposer ou ne se pas proposer. Celui qui désire d'être éternellement heureux n'est pas précisément pour cela plus homme de bien que celui qui craint d'être éternellement malheureux; car, comme vous venez de voir dans le passage rétabli, « vouloir être heureux ou ne vouloir pas être malheureux, c'est la même chose, et l'un et l'autre sont également invincibles, Dieu les produit sans cesse en nous. »

Si vous nommez donc l'amour habituel et dominant de la justice, ou de Dieu tel qu'il est, amour d'espérance parce qu'il est produit par le désir d'être solidement heureux que la délectation de la grâce excite et intéresse, bien loin de dire qu'il ne justifie pas, je ne comprends pas qu'on puisse aimer Dieu d'une autre manière. Car il est impossible d'aimer la justice si elle ne plaît pas à l'âme, si elle ne la perfectionne, si l'âme, qui s'aime elle-même invinciblement d'un amour de bienveillance, ne trouve que la justice, la sagesse, la souveraine raison conviennent à une nature raisonnable, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si par amour d'espérance vous entendez le motif naturel d'être heureux, je vous réponds qu'il ne justifie point non plus que la crainte d'être éternellement malheureux; car ni l'un ni l'autre n'ont aucune bonté morale. J'ai répété huit fois dans cette partie du chapitre que vous citez un principe dont il suit manifestement que l'amour d'espérance, pris dans le sens que je viens de dire, justifie. Vous l'avez même fait éclipser, ce principe, en joignant les parties de votre citation, et vous me faites dire le contraire, en confondant le motif de l'amour avec l'amour même, le physique, et le nécessaire avec le moral, et le libre : « l'auteur, dites-vous, est si éloigné de croire que l'amour d'espérance justifie, etc. »

A l'égard du second passage : « Celui qui brûlerait d'ardeur, etc. » si vous l'aviez commencé au point, et non pas après un *et*, cinq ou six lignes plus haut, vous l'auriez ainsi transcrit : Tout motif est fondé sur l'amour-propre, sur le désir invincible d'être heureux, sur le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bonheur, en un mot sur la volonté propre; car nous ne pouvons aimer que par notre volonté, et (ici commence votre citation) « celui qui brûlerait d'ardeur de jouir de la présence de Dieu pour contempler ses perfections, et avoir part à la félicité des saints, serait toujours digne de l'enfer, s'il avait le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante. Et au contraire, celui qui serait indifférent, si cela se pouvait ainsi, pour le bonheur éternel, mais d'ailleurs rempli de charité, ou de l'amour de l'ordre, qui renferme la charité, ou l'amour de Dieu sur toutes choses, serait juste et solidement vertueux. Pesez ces paroles si claires et si souvent répétées : « Tout motif est fondé sur l'amour-propre, sur le désir invincible d'être heureux, etc. » Elles sont, comme vous voyez, entièrement conformes au sentiment d'Abbadie et directement contraires au vôtre. Cessez donc de tronquer mes passages pour me faire dire ce que je ne pensai jamais, ou plutôt supprimez, si vous m'en croyez, tout ce qui me regarde dans votre cinquième tome. Cela me fait tort, mais cela vous en fait infiniment davantage. Voilà, je l'avoue, un étrange conseil pour un auteur! mais au fond c'est un conseil d'ami. Car, pour passer d'autres raisons, on confrontera peut-être les autres passages que vous avez rap-

[1] Page 123.

portés pour tâcher de vous justifier, et l'on verra toujours ce qu'on a vu dans ceux qui précèdent, que vous imposez à votre ami, nonobstant sa déclaration publique, un sentiment qu'il n'eut jamais, et qu'il a combattu dans tous ses livres.

Vous convenez avec moi, mon révérend Père, que c'est l'amour de l'ordre immuable de la justice, l'amour de Dieu tel qu'il est, qui justifie; mais c'est de quoi personne ne doute. Je suis bien certain que ni M. Abbadie, ni personne qui ait un peu de bon sens, ne dira qu'un homme qui, croyant que la vue de Dieu produit dans l'âme un plaisir ineffable voudrait le voir, fût juste : si d'ailleurs il n'aimait point la justice, Dieu tel qu'il est; *s'il avait*, comme je le dis dans le passage que vous citez, « le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante. » un tel homme ne connaît ni n'aime Dieu : s'il dit le contraire, c'est un menteur, dit saint Jean[1], certainement celui-là n'aime point Dieu, qui n'aime point la souveraine raison, l'ordre immuable de la justice, la loi éternelle, qui est Dieu même. « Domines justitia est, non tibi fingere debes Deum quasi « idolum, » dit saint Augustin[2]; le juste et l'injuste n'est point arbitraire, non plus que le vrai et le faux. Cela est éternel, immuable, nécessaire: tout cela est écrit en caractères éternels dans la substance divine. Vous en convenez; mais ce dont vous ne convenez pas, ni avec moi, ni avec Abbadie, c'est « que tout motif soit fondé sur l'amour de nous-même. » Ainsi, ce qui précède immédiatement ce que vous citez est l'unique chose que vous deviez rapporter, et c'est précisément l'unique que vous avez retranchée, pour commencer la citation après un *et*, proposition conjonctive qui devient ici disjonctive. C'est que vous vouliez absolument que je fusse dans le même sentiment que vous, afin que le lecteur en tirât cette conséquence, que je n'avais donc pas raison de trouver mauvais que vous m'opposassiez à un hérétique, pour combattre l'amour-propre, et même pour soutenir l'amour désintéressé, que je défends, dites-vous[3], quelquefois *plus fortement* que vous-même; que je défends non-seulement dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, mais même dans le huitième chapitre de la *Morale*.

Mais pensez-vous, mon révérend Père, que le monde soit si crédule, si aisé à tromper, que vous puissiez le persuader que je défends l'amour désintéressé dans un ouvrage fait pour le combattre; que je le défends, dis-je, dans le même sens que vous? Vos citations équivoques, tous ces passages séparés peuvent embarrasser quelque temps un lecteur prévenu d'estime pour vous et pour l'ordre dont vous êtes. Mais si quelque passion ne s'en mêle, la chose est si peu croyable, qu'il suspendra son jugement. Et pour peu qu'il examine votre critique d'Abbadie, et vos raisons contre lui, il verra clairement que le désintéressement que j'établis dans le *Traité de l'Amour de Dieu* suppose le désir d'être heureux, et que le vôtre l'exclut, et qu'ainsi votre justification ne roule que sur des équivoques. Alors, chagrin d'avoir été à demi-séduit, il ne manquera pas de vous plaindre et de me plaindre moi-même par des raisons bien différentes. Car nous sommes effectivement bien à plaindre l'un et l'autre. Moi, par l'engagement où je suis d'employer mon temps à des discussions inutiles de passages tronqués et mal entendus, par la malheureuse nécessité où je suis de ne pouvoir me défendre sans vous blesser. Vous, mon révérend Père, par des raisons sur lesquelles je suis bien-aise de ne pas appuyer davantage, ne l'ayant déjà que trop fait malgré moi : je veux dire malgré les sentiments de respect et d'amitié que j'ai pour vous; sentiments qu'il a fallu comme oublier pour ne pas défendre la vérité avec trop de faiblesse et de nonchalance. Au reste, il ne me paraît pas nécessaire de choisir encore de nouveaux passages entre ceux que vous avez tirés de mes livres, et de les expliquer selon mes véritables sentiments. J'ennuierais les lecteurs qui méprisent avec raison ces sortes de discussions, comme ne leur apprenant rien qui les paie de leur peine. Outre que ceux qui sont soupçonneux et malins pourraient toujours croire que je ne répondrais qu'aux plus faibles. Ainsi, mon révérend Père, choisissez vous-même dans votre cinquième tome ce que vous y trouvez de plus fort pour m'attribuer votre amour désintéressé; si vous croyez que ce que je viens d'écrire ne suffit pas pour vous prouver que je sais mieux que vous mes propres sentiments, je tâcherai de vous satisfaire, et je ne crains point de trop m'engager de vous promettre, pour un passage équivoque ou obscur, une douzaine d'autres contraires, et où vous verrez que je parle clairement, et, pour me servir de vos termes, *décisivement et dogmatiquement*. Je vas tâcher, dans la lettre suivante, d'éclaircir le fond de la question de l'amour désintéressé, et d'ôter certains équivoques qui favorisent un désintéressement imaginaire; contraire, si je ne me trompe, à la raison et à l'Écriture; contraire au sentiment intérieur que nous avons de nous-même; contraire à la voix publique qui retentit de tous côtés; et peut-être, mon révérend Père, et je le souhaite ainsi, contraire à ce que vous pensez vous-même. Car, comme je vous ai déjà dit au commencement de cette lettre, plus je vous lis, moins je vous entends, moins je vous juger positivement de votre sentiment sur le désintéressement de l'amour. Je n'ose me fier ni à mes yeux ni à mon intelligence; mon cœur me retient. Je ne veux point vous attribuer de sentiment déterminé, ni sur cela, ni sur autre chose; vous savez mieux que moi ce que vous pensez, dites que je ne vous entends pas, et je suis content. Si j'ai distingué le désintéressement, que je soutiens de celui qu'il me paraît que vous défendez, c'est que celui que j'approuve trouve son motif dans l'amour de bienveillance qu'on se porte naturellement et nécessairement à soi-même, comme Abbadie le soutient, et que vous m'avez opposé à cet auteur en le condamnant hautement, ce qui pouvait faire croire que j'approuvais un désintéressement que je ne crois pas soutenable.

[1] 1. Joan. 2.
[2] *De Verb. apost.*, ser. 159, aliàs 17.
[3] Pages 101, 127, 145.

TROISIÈME LETTRE.

Mon révérend Père,

La principale équivoque à démêler dans cette proposition, on ne doit point aimer Dieu par le motif d'être heureux, tombe sur le mot de motif. Vous dites [1], mon révérend Père, « que les motifs ne meuvent la volonté que moralement comme la fin. » Cela est vrai, cela est faux. Car il y a motif et motif. On peut dire que les *motifs moraux* ne meuvent la volonté que moralement. Car comme ce sont des motifs libres qu'on peut se proposer, ou ne se pas proposer, on peut dire en un sens qu'ils ne meuvent pas la volonté physiquement, mais moralement, c'est-à-dire, qu'ils ne la meuvent pas invinciblement. Il est pourtant vrai qu'ils la meuvent ou la portent physiquement vers l'objet agréable qu'on se propose librement. Car une motion morale est réellement une motion physique; mais on peut ne l'appeler que morale, parce qu'on peut y résister par une autre motion différente, en se proposant librement un autre objet qui excite physiquement une autre motion. Quoi qu'il en soit, je veux bien que les motifs *moraux* ou libres ne meuvent la volonté que *moralement comme la fin;* car en effet ces sortes de motifs ne sont point différents des diverses fins que les hommes se proposent librement. Mais le désir du bonheur, motif en question, meut notre âme invinciblement et physiquement. Il ne faut donc pas l'appeler *motif*, direz-vous, appellez-le ou [2] *secours*, ou [3] *soutien*, j'y consens; car cela ne fait rien au fond de la question. Mais pourquoi ne voulez-vous pas que j'appelle *motif* le désir du bonheur, puisque ce désir meut tellement la volonté que tous les autres motifs ne la meuvent que par lui. C'est, répliquerez-vous [4], « que les motifs tiennent beaucoup de la fin, et se réduisent à la cause finale; » et que je crains qu'aimant Dieu par le motif d'être heureux, vous ne mettiez en vous-même votre *fin*. Oui, mon révérend Père, les motifs libres se rapportent à la cause finale; mais le désir d'être heureux n'est pas un motif libre, et c'est de ce désir dont il est question. Ce désir, encore un coup, n'est point un motif de ma façon et de mon choix; c'est un motif naturel que Dieu met sans cesse en moi, et qu'il ne met pas en moi, afin que je m'arrête en moi, que je me repose et que je me complaise en moi; mais afin que je sorte de chez moi, comme n'étant point à moi-même la cause de ma perfection et de mon bonheur, et que librement et par mon choix je cherche en lui seul l'accomplissement des désirs qu'il forme en moi.

Le *motif* qu'un ambitieux a en vue, lorsqu'il achète une charge pour se faire considérer, est la même chose que la *fin*, parce que ce motif est de son choix. Mais le motif qu'ont les hommes dans tout ce qu'ils font de bien et de mal, qui est le désir de la béatitude, n'est point proprement leur fin; ou si c'est une fin qui soit en eux, c'est une fin qui ne vient point d'eux. C'est une fin physique et qui n'a rien de moral, parce que les hommes n'ont point en vue leur béatitude par leur propre choix. C'est par une impression secrette, nécessaire [1], invincible du Créateur, que tous les hommes veulent invinciblement être heureux. Et il ne faut point tâcher d'affaiblir cette impression, car c'est d'elle dont nous tirons, et dont Dieu tire, en l'excitant par sa grâce, tout ce que nous avons de forces pour l'aimer. Ce que les hommes ont en vue par leur propre choix, c'est l'objet bon ou mauvais dans lequel ils s'attendent de trouver leur bonheur. C'est cet objet qui est leur *motif moral*, ou leur *fin*, parce que c'est à la possession de cet objet qu'ils tendent *librement*. Mais ce qui les excite et les meut vers cet objet, c'est le motif physique, le désir du bonheur. La moralité de leur action bonne ou mauvaise n'est ni dans le désir d'être heureux, ni dans le consentement à ce désir pris en général, quand même on voudrait supposer qu'il dépendît de nous de le donner. Elle se trouve uniquement cette moralité dans la justice ou dans l'injustice du choix, qui est bon ou mauvais, raisonnable ou contraire à la raison. Tous les préceptes et les conseils de Jésus-Christ ne tendent qu'à régler notre choix. Bien loin de condamner le désir du bonheur, ou l'amour de nous-même pris dans le sens que j'ai si souvent déterminé, Jésus-Christ le réveille, l'intéresse, le ranime sans cesse, et tire de là tous les motifs qui nous portent à aimer Dieu.

A l'égard de l'amour du prochain, Jésus-Christ se contente de nous ordonner de l'aimer comme nous-même, sachant bien que cet amour de bienveillance que nous nous portons est si profondément imprimé dans l'âme, si généralement reconnu, si vivement senti, que chacun en se consultant verrait bien ce qu'il doit aux autres. Jésus-Christ nous aurait avertis de nous aimer, si nous pouvions cesser de le faire; et il ne nous aurait point commandé d'aimer notre prochain comme nous-même, si l'amour de nous-même eût été mauvais. Cet amour est donc bon, et il ne dépend pas de nous de l'anéantir. Il est dans le Ciel, sur la terre, et dans les enfers, et partout nécessaire aux desseins du Créateur: nécessaire dans le Ciel pour récompenser les saints; sur la terre, pour faire mériter les élus; dans les enfers, pour punir les réprouvés. Ceux qui prétendent à l'état [2] d'in-

[1] Page 52.
[2] Page 52.
[3] Page 135.
[4] Page 52.

[1] Quomodo erit vera, tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia, beatos esse omnes homines velle, si ipsi qui jam beati sunt, beati esse nec nolunt, nec volunt: aut si volunt, ut veritas clamat, at natura compellit, cui summè bonus, et immutabiliter beatus indidit hoc: Si volunt, inquam, beati esse qui beati sunt, non esse utique nolunt. (Aug. *De Trinitate*, liv. III, ch. 8. *Voyez* aussi le troisième ou le quatrième chapitre précédent.

[2] Quomodo, enim est beata vita quam non amat beatus? aut quomodo amatur, quod utrum vigeat, an pereat, indifferenter accipitur? Nisi fortè virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem

différence pourront peut-être, en suivant une route contraire à celle que Jésus-Christ nous a marqué, éteindre en eux l'amour de Dieu, et n'avoir plus de désirs ou que de faibles désirs pour le vrai bien. Car des désirs désintéressés sont bien faibles, ces deux mots ne s'accordent pas trop bien. Mais s'ils y prennent garde de près, ils reconnaîtront sensiblement qu'ils ne tendent même à l'indifférence que par des motifs tirés de l'amour d'eux-mêmes : soit par le plaisir qu'ils trouvent dans leur nonchalance, soit à cause de celui qu'ils goûtent par un orgueil secret dans l'espérance d'une perfection imaginaire; soit enfin par celui que produit dans l'âme corrompue l'affranchissement espéré de ces remords ou de ces reproches intérieurs qui inquiètent sans cesse ceux qui vivent dans le désordre, parce qu'on ne fait rien, on ne veut rien que par sa volonté, que par le désir d'être heureux[1], que par cet amour invincible de bienveillance qu'on se porte naturellement à soi-même.

Je suis bien fâché, mon révérend Père, que par la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, vous entendiez quelque[2] autre chose que l'amour naturel et invincible du bonheur, en prenant le bonheur selon toute son étendue, ce solide bonheur qui comprend la perfection et la félicité de notre être, comme je l'ai expliqué dans le *Traité de l'Amour de Dieu*. Car, comme vous le dites[3], et il est vrai, c'est sur ce principe que la volonté et le désir d'être heureux sont la même chose, que *j'ai bâti mon système de l'impossibilité de l'amour désintéressé*, système dans lequel *vous vous défendez d'entrer*. Mais qu'entendez-vous donc par la volonté? Concevez-vous que l'âme puisse être indifférente sur son solide bonheur, ou que la volonté soit une faculté transcendante supérieure au désir naturel qu'on en a, et que tout le monde croit invincible? Si cela est, mon révérend Père, car je ne veux pas encore vous attribuer tout à fait ce sentiment que je vois trop nettement marqué dans les endroits que je viens de citer de votre livre, et je prie ceux qui liront cette lettre de l'examiner eux-mêmes[4]; si cela est, dis-je, souffrez que je vous représente que vous condamnez la conduite de Jésus-Christ, que vous donnez à la créature une espèce d'indépendance, et que l'indifférent peut, pour ainsi dire, pousser Dieu à bout; conséquences qui sans doute feront horreur.

Que Jésus-Christ, pour réduire des indifférents à obéir à Dieu, leur fasse le sermon qu'il fit à ses apôtres sur la montagne, qu'il leur dise : « Heureux les pauvres, car le royaume du Ciel est à eux! Heureux ceux qui sont doux, heureux, » et le reste. Les indifférents répondront, ou pourraient du moins selon leurs idées lui répondre, ce que j'ai même de la peine à dire, pour vous donner de l'horreur de ce principe, que la volonté est supérieure au désir du bonheur. Quel sermon nous faites-vous là? pensez-vous nous ébranler par des motifs d'une vie heureuse, d'une récompense éternelle? Dites cela à des âmes faibles, ou qui ne connaissent pas leurs forces. Nous avons une volonté supérieure à l'amour-propre, à cet amour de bienveillance que chacun se porte à soi-même, une faculté transcendante qui nous met au-dessus de toutes les récompenses. « Craignez donc celui qui après vous avoir fait mourir peut vous précipiter dans l'enfer : je vous le répète, craignez-le[1]. » Répétitions inutiles. Nous ne voulons rien craindre, puisque nous aurions honte d'une telle faiblesse, suite d'un amour-propre dont nous nous sommes défaits, ou dont nous ne voulons plus suivre l'impression. Quoi! vous ne voulez pas craindre ces *ténèbres extérieures*, cette privation éternelle de la lumière divine qui est la vie de toutes les intelligences, privation dont la seule pensée fait frémir ceux qui savent un peu ce que c'est? Non, par cette raison que nous ne nous aimons point nécessairement nous-même, ni notre perfection, ni notre félicité. Dieu, tout-puissant qu'il est, ne peut absolument rien nous faire que nous ne le voulions, que nous ne l'acceptions volontiers. Le paradis et l'enfer tout est égal. Car la volonté est bien différente de cet amour de nous-même, de ce désir du bonheur dont vous tirez les motifs pour nous soumettre à Dieu, et pour nous le faire aimer. Nous l'aimons parfaitement; nous l'aimons d'un amour pur, dégagé de tout amour de nous-même, d'un amour entièrement désintéressé, et nous corromprions notre amour si nous aimions Dieu par les motifs que vous nous proposez.

Vous le dites, leur répondrait peut-être le Sauveur; mais il n'en est rien. J'ai promis aux hommes des récompenses éternelles. J'ai signé mes promesses par mon sang, mon père les a même confirmées par un serment solennel; et l'espérance de ces promesses ne les détache point tout à fait de l'amour des créatures. Non, personne ne fait cet honneur à Dieu de le croire à sa parole, de se fier à son serment. Outre mes promesses, il est encore nécessaire que je paie comptant les hommes par une espèce d'avant-goût des biens futurs, et que je les attire par la délectation de ma grâce, avant qu'ils puissent m'aimer; car sans elle on ne peut rien. Et combien peu ce plaisir actuel que je leur fais goûter, joint aux promesses des plaisirs futurs, les attache-t-il à moi? Comment donc vous autres osez-vous dire que vous aimez Dieu d'un amour pur, dégagé de tout intérêt? Mais enfin si vous ne l'aimez pas que pourrais-je faire pour vous porter à son amour? et que pourrait-il faire lui-même pour vous menacer et pour vous punir, si votre volonté est supérieure à l'amour naturel de tout bonheur? Les démons sont-ils donc dans l'état où ils veulent être? Est-ce qu'ils ne savent pas qu'ils ont une faculté transcendante

non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando istam propter quam solam istas amavimus, non amamus. (Aug. *ibid.*)

[1] Nec mirum est quod boni propterea sunt boni, sed illud mirum est quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. Nam quisquis libidinibus ita deditus est, ut luxuria stuprisque corrumpatur, in hoc malo beatitudinem quærit. (August. in Psal. 118. *Voyez* le même sur le Psal. 32.)

[2] Cinquième tome, p. 130.

[3] Page 134.

[4] Il faut lire pour cela le cinquième tome depuis la page 127 jusqu'à la page 135, et le comparer avec ce que je dis sur le même sujet dans le *Traité de l'Amour de Dieu*.

[1] Luc 12, 5.

par laquelle ils peuvent se mettre au-dessus de tout? Ils sont bien stupides de se vouloir du bien dans le temps qu'on leur fait du mal? Que ne veulent-ils tout ce que Dieu leur fait souffrir, afin de pousser à bout le Tout-Puissant qu'ils haïssent. Ils vivraient contents, quoique corrompus et malheureux, quoique plongés dans les ténèbres extérieures dont j'ai menacé les hommes, quoique accablés de douleur, s'ils voulaient bien cesser de s'aimer, cesser de vouloir leur perfection et leur bonheur.

Ah! nous ne sommes pas comme ces malheureux réprouvés, répondraient les indifférents. Nous sommes humbles et soumis à Dieu. Nous l'aimons, ou plutôt nous voulons l'aimer sans aucun rapport à nous. Ce n'est point à cause que ses perfections nous plaisent, encore moins à cause que nous espérons qu'un jour la vue de ces perfections nous fera plaisir. Ce n'est point à cause que nous trouverons en lui notre perfection et notre bonheur. Ce sont là des motifs tirés de l'amour de nous-même. « L'être infiniment parfait [1] est trop délicat en matière d'amour pour se contenter qu'on l'aime de cette manière. Il se serait bien mécompté en créant l'homme pour l'aimer; car c'est une notion commune, à parler exactement, qu'on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelqu'autre chose. » Or, ce serait aimer Dieu pour quelqu'autre chose que de l'aimer par un motif tiré de l'amour de soi-même. Ainsi, ce principe est faux, que la volonté n'est que l'amour du bonheur; et le système bâti sur ce fondement ne sera jamais goûté des généreux amants de la Divinité, de ceux qui tendent à la sainte indifférence. Car enfin, selon ce système, « Dieu, nous créant pour l'aimer [2], nous aurait mis dans une vraie impossibilité de l'aimer, en nous réduisant à l'impuissance de ne l'aimer que par rapport à nous. »

Cela va le mieux du monde, mon révérend Père. Mais si vous raisonnez juste, quelle horrible conséquence! l'Écriture-Sainte est de tous les livres le plus pernicieux. Car, au lieu de nous apprendre à aimer Dieu véritablement, elle tire [3] toujours de l'amour de nous-même bien entendu des motifs pour nous porter à l'aimer; ce qui, selon ce que vous dites, est apprendre aux hommes à s'aimer eux-mêmes, « à n'aimer que Dieu par rapport à soi, à mettre par conséquent sa fin dans soi-même, ce qui est un dernier renversement de tout ordre. » Il y a des livres qui enseignent aux hommes la plus honteuse volupté. Mais au reste ils ne nous portent qu'à aimer les corps par rapport à nous. Or, comme l'âme vaut mieux que les corps, ce n'est pas, dit-on, peut-être selon vos principes renverser l'ordre que de les aimer pour soi. Mais, comme vous dites, c'est un renversement de tout ordre que n'aimer Dieu que par rapport à soi, le Créateur, par rapport à la créature. Ainsi l'Écriture-Sainte, pour laquelle vous avez aussi bien que moi un profond respect, serait le plus dangereux de tous les livres, si vos principes étaient solides: quittez-les donc, mon révérend Père, ces étranges principes, et demeurez d'accord qu'on ne peut rien aimer qui n'ait avec nous quelque convenance, et qui ne nous plaise; et de plus que nous ne nous aimions nous-même notre perfection, notre félicité, notre solide bonheur, ayez-en autant d'horreur de ces principes que vous avez de vénération et d'amour pour la parole de Dieu. Et ne trouvez pas mauvais que m'ayant cité pour les appuyer contre Abbadie, car c'est de cet endroit-là dont je les tire ici [1], j'aie cru être obligé, non à m'élever contre vous, mais à expliquer en peu de mots ce que j'ai toujours pensé. J'espérais que mon écrit de *l'Amour de Dieu*, où je n'ai rien dit qui pût vous irriter, ferait plus d'effet sur votre esprit qu'une réponse aussi forte que semble le demander l'opinion dangereuse qu'il paraissait que vous vouliez soutenir. Mais continuons, mon révérend Père, l'examen de vos principes. Otons les équivoques qui peuvent nous tromper et tromper les autres, et tâchons d'éclaircir la vérité.

Vous avez dit, mon révérend Père, qu'aimer Dieu pour soi, ce n'est pas l'aimer; par cette raison qu'à parler exactement, on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelqu'autre chose. » Cela est vrai, mais nullement dans le sens que vous le prenez. Ces paroles, *aimer Dieu pour soi*, sont équivoques. Il est vrai de dire qu'on ne doit point aimer Dieu pour soi, et aussi qu'on ne peut l'aimer que pour soi. On ne doit point aimer Dieu pour soi en ce sens [2], qu'on ne doit point vouloir que Dieu se démente pour l'amour de nous, on doit l'aimer pour sa gloire. On ne doit point vouloir que Dieu s'accommode à notre corruption; on doit l'aimer tel qu'il est. On ne doit point vouloir que l'original immuable se défigure pour se conformer à son image corrompue. Car l'image aimerait pour elle-même l'original très-follement; elle ne s'aimerait point véritablement elle-même [3]. Mais comme la perfection de l'image ne consiste que dans la ressemblance avec l'original incorruptible, elle ne doit s'aimer que par rapport à lui, que pour se réformer sur lui. « Soyez parfaits, dit le Sauveur, comme votre père céleste est parfait. »

Cependant, il est vrai en un autre sens de dire qu'on ne peut aimer Dieu que pour soi; que parce que la souveraine raison convient à une nature raisonnable; que parce que Dieu seul peut remplir ce vide de nos cœurs qu'il a faits pour lui; que parce que lui seul est la cause véritable de notre perfection et de notre bonheur. Il ne faut pas se reposer en soi-même, se complaire en soi-même, jouir de soi-même, comme le prétendaient les stoïciens. Puisqu'on n'est pas à soi-même son souverain bien, on ne doit pas être sa fin: il faut tendre vers Dieu, et se reposer uniquement en lui. Mais il est vrai de dire qu'on ne peut aimer Dieu que par rapport à soi, que parce qu'il

[1] Troisième tome de la *Connaissance*, p. 483.

[2] Troisième tome, p. 484.

[3] Sola (visio Dei) est summum bonum nostrum, cujus adipiscendi causâ præcipimur agere quidquid rectè agimus. (Aug. *De Trin.*, l. I, c. 13, p. 485.)

[1] Troisième tome, chapitre dernier.

[2] *Voyez* le *Traité de l'Amour de Dieu*, et la première lettre.

[3] Cujus participatione imago illa non solum est, verùm etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur. (Aug. *De Trinit.*, l. XIV, c. 14.)

nous convient et qu'il nous plaît; qu'on ne peut vouloir lui plaire que parce qu'il nous plaît lui-même; qu'on ne peut vouloir sa gloire que parce que la vouloir cela fait nécessairement la nôtre. Cela nous rend justes, parfaits, tels que nous devons et que nous voulons être. Car s'il est certain que Dieu même ne peut s'aimer d'un amour de complaisance en lui-même, que parce qu'il est à lui-même la cause, pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur, il est clair que l'homme ne peut aussi aimer Dieu d'un amour de complaisance que parce que Dieu lui plaît et qu'il trouve ou qu'il espère de trouver en Dieu seul tout ce qui convient à son être propre. Le motif, pour ainsi dire, pour lequel Dieu s'aime d'un amour de complaisance, c'est qu'il s'aime lui-même d'un amour de bienveillance, c'est qu'il veut être heureux et parfait. Le motif par lequel tous les esprits peuvent aimer Dieu d'un amour de complaisance, c'est donc aussi qu'ils s'aiment eux-mêmes d'un amour de bienveillance, et qu'ils veulent invinciblement être heureux; c'est que tous les motifs bons et mauvais se tirent du bon amour de nous-même que Dieu produit sans cesse en nous.

Mais n'est-ce pas là rapporter Dieu à soi-même? N'est-ce pas là, dites-vous, contre l'auteur auquel vous m'opposez[1], « prendre Dieu pour moyen, et se prendre pour fin? Mettre sa fin dans la créature, jouir de soi-même et user de Dieu, ce qui, suivant la raison et le témoignage de saint Augustin, est le dernier renversement de l'ordre: « Frui utendis, et uti fruendis? » Non, mon révérend Père, c'est se rapporter uniquement à Dieu; car l'amour rapporte l'amant à l'objet aimé, et non l'objet aimé à l'amant. L'amour transforme les amants et les transporte hors d'eux-mêmes; j'en ai donné la raison ailleurs[2], Dieu n'a fait les esprits qu'afin qu'ils s'occupent de lui; il n'a créé nos cœurs avec un vide comme infini qu'afin de le remplir. Que fait donc l'amour qu'excite en nous ce désir insatiable et invincible du bonheur? il fait que nos esprits, qui ne sont point à eux-mêmes la cause de leur bonheur, s'oublient pour ne penser qu'à Dieu; que nos cœurs ne s'ouvrent que pour le recevoir : l'amour rapporte donc les créatures au Créateur, l'amour de bienveillance que nous nous portons nous fait oublier nous-même, et nous rapporte tout à Dieu; nous ne pensons qu'à sa gloire, qu'à plaire à celui qui fait notre perfection, nos pures et chastes délices; car la gratitude qui plaît aussi à celui qui reçoit les bienfaits et d'autant plus qu'il les désire avec plus d'ardeur; l'amour de bienveillance que nous avons pour nous-même nous fait donc aimer Dieu d'un amour de complaisance, et par là Dieu obtient de l'homme ce qu'il avait en vue en le créant, ce culte spirituel par lequel toutes les facultés de l'âme sont occupées, sont remplies de Dieu. C'est pour cela que saint Augustin dit qu'on n'honore Dieu qu'en l'aimant, « non colitur Deus nisi amando; » un avare n'aime l'argent que pour soi-même; et cependant il est vrai qu'il se rapporte tout entier à son argent, puisque toutes ses pensées, tous les mouvements de son cœur ne tendent que là. Tel est l'effet de l'amour. Chacun le sait, chacun le sent. Le cœur de l'avare est enfermé dans son argent : « Où est votre trésor, dit le Seigneur Jésus, là est votre cœur. Thésaurisez pour le Ciel[1]. »

Bien loin de renverser l'ordre, de dégrader la Divinité lorsqu'on l'aime pour soi, ou par le motif d'être solidement heureux, qu'on l'honore effectivement par là. Car certainement Dieu a la puissance de nous rendre heureux. Ce jugement de l'esprit est vrai. Or, tout mouvement de la volonté, conforme à un jugement vrai, est un mouvement droit. Celui qui aime Dieu pour être heureux prononce, exprime par son amour un jugement véritable, conforme à celui que Dieu porte de lui-même. Où est donc en cela *le renversement de l'ordre*? Mais lorsqu'on aime l'argent, lorsqu'on aime le vin, lorsqu'on aime les corps, on renverse[2] l'ordre, quoiqu'on ne les aime que pour soi, parce que tous ces amours étant conformes à ce faux jugement que les corps peuvent nous rendre en quelque manière heureux, ils sont nécessairement déréglés. Tout amour des corps, tirant son motif du désir d'être heureux, est injuste, parce que cet amour ne rapporte point l'âme à la vraie cause qui agit en elle, à l'occasion de ces viles substances, et par elles-mêmes inefficaces.

C'est prendre Dieu pour moyen, mon révérend Père, que d'aimer Dieu pour des récompenses[3] temporelles et différentes de lui-même, ou plutôt ce n'est point aimer Dieu, mais ses dons; ce qui est un dernier renversement de tout ordre, c'est le *Fruendis uti* de saint Augustin. Mais c'est prendre Dieu pour sa fin, que[4] de se plaire en lui, et se reposer en lui, que de tendre librement vers lui par le motif invincible d'être heureux; c'est prendre Dieu pour moyen, que de ne le pas aimer tel qu'il est; ou plutôt, c'est aimer un fantôme, un Dieu imaginaire, au lieu de lui; mais c'est prendre Dieu pour sa fin, que d'aimer, et vouloir Dieu, comme Dieu se veut et comme il s'aime, ainsi que j'ai expliqué dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, et dans ma première lettre. Prendre Dieu pour l'unique cause de notre perfection et de notre bonheur, c'est un jugement vrai, qui de soi ne peut être cause que d'un mouvement droit. La fin de l'homme sera donc d'être solidement heureux? Oui, la fin physique de l'homme, comme je vous ai déjà dit ci-dessus, mais sa fin libre, sa fin morale, c'est l'objet où tendent librement, et par son choix, tous les mouvements de son cœur; c'est une telle fin qui est bonne ou mauvaise moralement; c'est une telle fin qui règle la morale de

[1] Troisième tome, p. 455.

[2] *Traité de l'Amour de Dieu*, p. 18 et suivantes, et le *Traité de Morale*, page 182 de l'édition de Lyon.

[1] Math. 6.

[2] Cum beatus fueris, melior utique eris quam cum miser es. Fieri autem non potest ut res deterior te faciat meliorem... Quare quod est minus te... Jam supra non est nisi creator. (Aug. in Psal. 32.)

[3] Non est castum cor si Deum ad mercedem colis. Quid ergo? mercedem de Dei cultu non habebimus? habebimus planè, sed ipsum Deum quem colimus. (Aug. ps. 55.)

[4] Ea refrui decimus quæ nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat : ut verò ea re quàm propter aliud quærimus. (Aug. *De Civ. Dei*, l. 11, c. 25.)

Jésus-Christ, qui ne nous défendit jamais d'être heureux, une telle fin qui règle ou qui dérègle le bon mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour nous rapporter à lui, pour nous faire penser à lui et n'aimer que lui; car Dieu n'a fait les esprits que pour le connaître, pour l'aimer, pour ne s'occuper que de lui, sachant bien que les amants ne pensent qu'à la gloire du bien-aimé, qu'à plaire à celui qui remplit actuellement ces vastes désirs qu'il forme invinciblement en eux.

Je crois, mon révérend Père [1], que vous demeurez d'accord qu'on ne peut s'élever au pur amour, si cet amour est possible, que par la grâce de Jésus-Christ; or, cette grâce est-elle autre chose qu'un saint plaisir, un plaisir qui se rapporte directement à la vraie cause qui le produit; un plaisir lumineux et raisonnable; un plaisir que goûtait David lorsqu'il s'écriait : « Gustate « et videte quoniam suavis est Dominus? » Non sans doute, direz-vous; mais David n'en faisait point alors le *motif*, mais le *secours* de son amour. « Car, dites-vous [2], il y a une extrême différence entre le motif d'une action et le secours ou l'instrument d'une action. Le motif d'une action doit être aperçu de l'entendement et proposé à la volonté. Mais qui vous a dit, premièrement, que David ne prenait point pour motif de son amour cette délectation intérieure qu'il goûtait actuellement? Est-ce qu'il y résistait, et qu'il n'en voulait pas suivre l'impression, et qu'y consentir n'est pas en faire son motif? Prenez-y garde, il n'en est pas du plaisir de la grâce comme de celui de boire et de manger, ce saint plaisir se rapporte directement à la vraie cause, et nous y rapporte nous-même; mais du moins David exhortait les autres à en faire leur motif par ces paroles [3]: « Gustate « et videte quoniam suavis est Dominus. Beatus vir qui « sperat in eo. » Et il a déclaré lui-même que c'est par le motif de la récompense (il savait bien quelle était cette récompense), qu'il a observé la loi de Dieu, « Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retri« butionem. » Alors prenait-il *Dieu pour moyen, et lui « pour fin*, mettait-il *sa fin dans la créature?* Je crois bien que vous ne le pensez pas. En second lieu, la distinction que vous faites entre secours et motif est inutile par rapport à la question. Car je demeure d'accord, pour me servir de votre exemple [4], « que si on donne à un vaillant prince une puissante armée pour aller disputer une éclatante couronne, que l'armée, qui est le secours, est bien différente de la couronne qui en est le motif. » Mais je nie que le secours qui influe immédiatement dans un acte de la volonté, tel qu'est le plaisir actuel, ne soit pas le motif physique de cet acte. Non, dites-vous. Car « le motif d'une action doit être aperçu de l'entendement et proposé à la volonté. » Quoi! la douceur d'un excellent vin dont on boit actuellement n'est pas un motif qui porte à en boire, ce n'est qu'un secours; et l'espérance de jouir de ce plaisir n'est pas un secours, mais un véritable motif? Mais laissons là ces motifs auxquels il faut résister, parce que le mouvement qu'ils donnent à l'âme ne tend point vers la vraie cause, de laquelle seule il est permis de jouir, selon ces paroles de saint Augustin : « Ea re nobis fruendum est tantum « quâ efficimur beati. » Quoi! la douceur ineffable dont jouissent les bienheureux n'est point le motif de leur amour, et l'espérance que nous avons ici-bas de ces plaisirs, dont nous n'avons qu'une faible idée, sera véritablement un motif? C'en est un sans doute, mais infiniment plus faible, quoi qu'aperçu par la foi et proposé à la volonté, que celui dont l'âme des bienheureux est toute pénétrée; car ce qu'on goûte actuellement est bien plus vivement proposé à la volonté que ce qu'on espère. Soit, direz-vous... Mais les bienheureux ne prennent point pour motif de leur amour la douceur dont la substance de Dieu les affecte; ils n'y pensent seulement pas. Je le veux. Mais qu'importe qu'ils y pensent, qu'ils y réfléchissent, pourvu qu'ils la goûtent. Il ne dépend point d'eux de prendre cette douceur pour le motif de leur amour, car ce motif physique est à leur égard invincible. Il me paraît, mon révérend Père, que tout secours qui agit dans la volonté est un motif physique, et que, soit que l'on ait en vue de goûter du plaisir dans la jouissance d'un objet, ou que l'on en goûte actuellement, on en fait également son motif moral, lorsqu'on y donne son consentement. Revenons à l'amour désintéressé.

La grâce est un saint plaisir. On ne peut sans ce saint plaisir aimer Dieu d'un amour désintéressé, ce secours est nécessaire; on ne peut avoir ce saint plaisir sans le goûter actuellement. Ainsi, quoiqu'on goûte actuellement ce saint plaisir, on peut par son secours aimer Dieu d'un amour désintéressé. Il faut nécessairement que vous conveniez de tout cela. Mais vous prétendez que si l'on a en vue ce saint plaisir, l'amour est intéressé, parce qu'au lieu d'en faire son *secours*, on en fait son *motif*. Je passe les conséquences affreuses qui me paraissent suivre de là. Mais je vous prie, mon révérend Père, un homme qu'on paie content, et qui ne veut point nous servir si on ne le paie content, est-il moins mercenaire qu'un homme qui nous sert sur notre parole en vue d'être payé, et qui ne veut nous servir que par le secours de cette espérance? En un mot, le plaisir actuel nous intéresse-t-il moins que le plaisir qu'on espère? J'aime Dieu par le plaisir actuel de la grâce, je ne puis l'aimer sans ce plaisir, et mon amour, selon vous [1], est désintéressé. Je ne goûte point un si vif plaisir; je n'en ai que l'avant-goût, que l'espérance aux promesses de Dieu produit en moi : et par le secours de cet avant-goût, c'est-à-dire par ce plaisir que j'ai en vue, j'aime Dieu; et, selon vous, mon amour est mercenaire. Je vous avoue que ce dernier amour, toutes choses d'ailleurs égales, me paraît plus méritoire que le premier, et pour ainsi dire bien plus désintéressé, et que c'est pour cela que les bienheu-

[1] *Voyez* le *Traité de l'Amour de Dieu*, et le *Traité de Morale*, p. 182 de l'édition de Lyon.
[2] Cinquième tome, p. 77.
[3] Page 54.
[4] Page 53.

[1] Page 78.

reux ne sont plus en état de mériter; car enfin le désir d'être heureux est bien plus excité et bien plus satisfait par le plaisir actuel que par le futur, par le bonheur dont on jouit actuellement, que par celui qu'on espère. Il ne peut donc y avoir d'amour désintéressé dans le sens qui accommode les quiétistes, si on ne veut [1] soutenir cette hérésie des pélagiens qu'on peut sans grâce, sans délectation prévenante, sans un saint plaisir, aimer Dieu de la manière la plus parfaite. Mais si l'on prend l'amour désintéressé au sens que je l'ai pris dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, plus la délectation de la grâce est forte et vive, plus aussi, lorsque nous y consentons, notre amour est pur et désintéressé.

Vous direz sans doute, mon révérend Père, que la fin dernière de la charité c'est la gloire de Dieu, c'est d'avoir en vue de lui plaire; et qu'ainsi aimer Dieu par des motifs tirés de l'amour de soi-même n'est point l'aimer d'un amour de charité. C'est l'objection ordinaire qui est fondée sur ce qu'on ne distingue point assez les motifs de la fin, le motif physique des motifs libres, équivoque que j'ai souvent tâché de lever. Mais, encore un coup, je vous avoue que celui qui n'aime point d'un amour de préférence la gloire de Dieu sur toutes choses, et qui ne veut point lui plaire, n'a point la charité; et je me suis déjà expliqué sur cela en plusieurs endroits des *Traités de Morale* et de *l'Amour de Dieu*. Mais je nie la conséquence qu'on tire. Voici pourquoi.

Comme nous voulons invinciblement être heureux, nous aimons beaucoup plus notre bien-être que notre être; car l'être séparé de tout bien-être, et présent et futur, paraît fort indifférent à la volonté. Ainsi, nous aimons naturellement celui qui fait actuellement notre bien-être. Il est impossible, faits comme nous sommes, de recevoir un bienfait que l'on désire actuellement avec ardeur, sans se sentir porté à la reconnaissance; et de plus, sans goûter un nouveau plaisir à plaire à son bienfaiteur, à prendre ses intérêts, à travailler à sa gloire. Et plus le bienfait est grand, ou reconnu pour tel, plus aussi on se sent pressé de plaire à celui dont on le reçoit actuellement. On voit bien que la raison pourquoi nous sommes ainsi faits c'est pour lier entre nous, et surtout avec Dieu, comme cause unique de tous nos biens, une étroite société. Or, les saints, par exemple, jouissent actuellement d'un bienfait infini : Dieu remplit tous leurs désirs; il fait tout leur bien-être. Ils pensent donc uniquement à lui plaire; ils veulent uniquement la gloire de leur bienfaiteur. Et ici-bas ceux qui ont la foi et une espérance ferme que Dieu seul fera leur bien-être, et qui par la douceur de la grâce l'éprouvent déjà, sont par elle portés à plaire à leur bienfaiteur, et présent et futur. Mais il me paraît que le motif de leur amour pour la gloire de Dieu, gloire qui est leur motif libre ou leur fin dernière, se tire de l'amour de bienveillance qu'ils se portent invinciblement à eux-mêmes, amour excité par la délectation de la grâce sans laquelle on ne peut rien. Cela est évident: car s'ils ne s'aimaient point eux-mêmes, s'ils étaient indifférents sur leur bonheur, sur leur bien-être, ils le conteraient pour rien, ce bien-être. Ainsi, le désir du bienfait serait nul. Donc la reconnaissance cesserait, et par conséquent cette ardeur de plaire au bienfaiteur, et de se complaire uniquement dans sa gloire. La charité s'accorde donc parfaitement avec le désir du bonheur, et relève de l'amour de bienveillance qu'on se porte naturellement à soi-même. On cherche la gloire de Dieu par le motif du plaisir qu'on y trouve actuellement, ou, ce qui est la même chose, par l'horreur que l'on a pour l'injustice de l'ingratitude, c'est-à-dire par un motif tiré de l'amour de soi-même; car puisqu'on a honte de l'ingratitude, c'est une preuve convaincante et naturelle qu'elle ne nous fait pas d'honneur et qu'elle est contraire à notre nature.

On dira peut-être qu'on peut vouloir plaire à Dieu à cause que c'est l'Être infiniment parfait, à cause de sa sagesse, de sa bonté, de sa justice, en un mot à cause de ses perfections prises en elles-mêmes, et sans aucun rapport à nous. Mais cette abstraction est impossible, du moins par rapport à la pratique, on suppose faux. Étant, comme nous le sommes, créés à l'image de Dieu, il est impossible que les perfections de l'original n'aient point essentiellement de rapport à nos âmes. C'est une nécessité que tout ce qui est parfait nous plaise naturellement en tant que parfait. C'est pour cela que les hommes les plus corrompus aiment la vertu dans les autres. Ils l'aimeraient dans eux-mêmes, si elle leur plaisait assez pour lui sacrifier leurs passions. Mais, quoi qu'il en soit, si les perfections divines ne nous plaisent nullement, si elles ne nous perfectionnent point, et si en même temps nous ne nous aimons point et ne voulons ni notre perfection, ni notre félicité, comment voudrons-nous plaire à Dieu, qui ne nous plaira nullement? Comment voudrons-nous nous former sur l'ordre dont la beauté ne nous toucherait point? J'avoue que je ne le comprends pas. L'amour, pour unir les cœurs, doit être réciproque. On ne peut vouloir plaire qu'à celui qui nous plaît, ou que l'on croit pouvoir nous plaire, ou du moins qu'à celui qui peut plaire à ceux que nous aimons. On ne peut aimer la sagesse, la souveraine raison que parce qu'elle plaît à l'esprit et qu'elle le perfectionne, que parce qu'elle est nécessairement et essentiellement la perfection de la nature raisonnable. On ne peut aimer l'ordre immuable de la justice que parce que la beauté de la justice plaît à l'âme, qui se renouvelle et s'embellit lorsqu'elle se reforme sur cette éternelle et divine loi. Il me paraît enfin que si l'on ne s'aime soi-même d'un amour de bienveillance, « de quoi on ne peut douter, dit saint Augustin [1], si l'on n'a perdu l'esprit, » on ne peut plus rien aimer. Car il n'y aurait plus de motif qui nous donnât du mouvement vers le vrai bien, et qui nous y attachât. Je dis, si on ne s'aime soi-même d'un amour de *bienveillance*; car s'aimer comme étant à soi-même son bien, c'est la folie du sage des stoïciens. Plus je lis l'Écriture, plus je médite sur les paroles et

[1] Si charitas non ex Deo, sed in hominibus, vicerunt pelagiani : si autem ex Deo, vicimus pelagianos. (Aug. *de De Gr. et Lib. arb.*, c. 18.)

[1] Quin autem se diligat, et prodesse sibi velit dubitare dementis est. (Aug., *De Doctr. Chris.*, l. I, ch. 25.)

sur la conduite de celui qui seul connaît bien le cœur humain, plus je me persuade que je ne me trompe point. Tout est plein de promesses et de menaces dans les livres saints. Ils nous représentent sans cesse les bienfaits de Dieu, son immense charité pour des pécheurs, ce don ineffable de Jésus-Christ ce Fils bien-aimé. Ils supposent toujours en nous l'amour de nous-même, et ne le combattent jamais. Comment serait-il possible qu'un tel amour fût contraire à la charité parfaite. L'Écriture tire toujours de cet amour des motifs pour nous détacher des créatures, et pour nous porter à l'amour du vrai bien. N'est-ce pas une marque certaine que ce bon amour est le principe naturel de tous les autres. En un mot, je trouve que l'Écriture-Sainte est faite pour moi tel que je suis et dans le sentiment que je soutiens. Mais si elle était faite pour ceux qui veulent que la charité où certainement elle doit nous conduire soit indépendante de tout motif tiré de l'amour de nous-même, du désir d'être heureux ; si elle était faite pour établir le pur amour de certaines gens, j'ai horreur de le penser, assurément elle ne s'y prendrait pas trop bien.

« Que l'on dise tant qu'on voudra, dites-vous, qu'on ne peut aimer sans plaisir, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît ; qu'on ne peut aimer les perfections absolues de Dieu, si elles ne nous touchent agréablement, rien de tout cela ne concluera jamais qu'on ne puisse aimer Dieu d'un amour désintéressé, à moins qu'on ne prouve qu'on est absolument nécessité de faire son motif de ce plaisir qui accompagne l'amour. Mais c'est ce qu'on ne prouvera jamais. »

On ne prouvera jamais, mon révérend Père, qu'on soit nécessité de consentir à tel ou tel plaisir, à la délectation de la grâce, par exemple, car on peut y consentir ou n'y pas consentir. Mais lorsqu'on y consent, ou à quelque plaisir contraire, c'est-à-dire lorsqu'on se détermine librement, on le fait toujours par le motif du bonheur, on choisit toujours ce qui actuellement nous plaît davantage [1]. Je ne m'engage pas à vous démontrer cette vérité ; car on ne doit pas entreprendre de prouver aux autres ce qu'on ne fait que sentir et qu'éprouver en soi-même. Quoi qu'il en soit, il y a de l'équivoque dans ces paroles *en faire son motif*, il faut tâcher de l'éclaircir.

Le plaisir actuel, mon révérend Père, est un motif déjà tout fait, car le plaisir actuel meut naturellement tous ceux qui veulent être heureux. De même le plaisir qu'on espère actuellement est aussi un motif tout fait. Mais l'un et l'autre sont des motifs physiques, ou, si vous voulez, des secours ; car il ne faut point disputer sur les mots. On peut y consentir ou n'y pas consentir à ces motifs physiques, suivre ou non le mouvement qu'ils excitent. Et si l'on y consent, ils deviennent des motifs moraux ou libres. Y consentir, c'est donc, si je ne me trompe, ce que vous appelez *en faire son motif*. Car le motif qu'on fait, le motif moral ou libre, suppose toujours le motif physique et qu'on ne fait point. Or, comme l'on veut invinciblement être heureux, le plaisir, motif physique, produit toujours dans l'âme un mouvement ou un amour naturel ; et celui qui consent à ce motif physique aime librement l'objet dont ce motif ou ce plaisir n'est que la perception agréable, perception qui se rapporte directement à l'objet apperçu. Et celui qui n'y consent point n'aime point cet objet, ou ne suit point librement le mouvement naturel que produit ce motif physique. Comme l'on ne peut pas consentir à rien, suivre un mouvement qui n'est point, on ne peut faire de motif libre que par le consentement que l'on donne à un motif physique ; il est donc évident qu'on ne peut aimer la beauté de la justice, les perfections divines, si elles ne touchent agréablement, et généralement qu'on ne peut aimer que ce qui plaît. Il est, dis-je, évident qu'on ne peut aimer les perfections divines que par le plaisir, motif physique, dont on ne fait son motif libre qu'en y consentant, qu'en suivant librement l'amour naturel ou nécessaire : je veux dire ce mouvement indélibéré que la délectation de la grâce produit dans l'âme par son efficace propre, en lui faisant et connaître et sentir la convenance qu'ont avec elle les perfections divines. Car si l'on ne consentait point à la perception agréable de ces perfections, au plaisir qui se rapporte directement à la cause qui le produit, c'est-à-dire si l'on n'en faisait point son motif, il n'y aurait point d'amour actuel, ou de mouvement libre de la volonté vers Dieu, puisque le mouvement libre n'est que le consentement au mouvement naturel ou nécessaire.

On peut néanmoins aimer actuellement les perfections divines, quoiqu'on en ait si peu de perception agréable, qu'à peine en a-t-on un sentiment intérieur. Mais c'est qu'alors il y a dans l'âme un amour habituel de ces perfections, et qu'on ne sent point ces habitudes, si elles ne sont actuellement excitées. Car le mouvement que le plaisir produit dans l'âme ne cesse pas aussitôt que le plaisir ; mais ce mouvement diminue sans cesse par les mouvements contraires que produisent d'autres plaisirs, surtout lorsqu'on consent à ces mouvements, ou qu'on les suit librement. Or, lorsqu'on goûte actuellement très-peu de plaisir dans l'amour habituel de la justice, quoique actuellement excité, ou, ce qui est la même chose, lorsqu'on a très-peu d'horreur de l'injustice, une tentation médiocre nous fait succomber facilement. Car quoique nous puissions nous empêcher de consentir au motif physique qui nous porte au mal, c'est une nécessité [1], lorsque nous nous déterminons, d'aller du côté qui nous plaît le plus, ou qui nous déplaît le moins. Tant il est vrai qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, et qu'on cherche son solide bonheur dans tout ce qu'on fait de bien et de mal. Je prends toujours le plaisir en général, et le bonheur qui comprend la perfection et la félicité de l'âme.

Pour répondre à quelques passages que vous avez tirés, et que vous pourriez tirer de mes livres, je crois devoir vous avertir, mon révérend Père, que cette proposition : L'on ne peut aimer Dieu ou l'ordre immuable de la justice sans plaisir, sans la délectation de la grâce, n'est contraire qu'en apparence à celle-ci : On peut ai-

[1] Quod enim amplius delectat, secundùm id operemur necesse est. (Aug., *Exp. epis. ad Galat.*, n. 49.)

[1] Quod enim amplius delectat, secundùm id operemur necesse est. (Aug.)

mer Dieu sans goût, obéir à sa loi malgré les plus grandes sécheresses. Parce que lorsqu'on a l'amour habituel de la charité, on est souvent excité à aimer l'ordre et à remplir ses devoirs, par une horreur prévenante qu'on a du péché; horreur qui est une grâce aussi réelle que le goût de la vertu, et un motif équivalent à la délectation prévenante. Aimer l'ordre parce qu'il plait, et haïr le désordre parce qu'il déplait, cela revient au même. Il y a des grâces qui portent directement au bien, et des grâces qui éloignent directement du mal; et il est clair que ce qui éloigne du mal porte au bien, comme ce qui porte au bien éloigne du mal. Je vous dis [1] ceci pour répondre à plusieurs réflexions que vous ne deviez pas faire sur quelques passages tirés de mes livres, et principalement sur celui dont vous concluez « qu'on ne peut rien dire de plus fort pour la décision du procès de l'amour désintéressé. » Quoique ces dernières paroles du même passage, s'appuyant sur les promesses de Dieu, fassent assez connaître que mon sentiment est qu'on ne peut sacrifier à l'ordre son bonheur actuel que par l'espérance d'un plus grand, que par un motif tiré de l'amour de nous-même, c'est précisément le contraire de cette conclusion que vous tirez de mon texte : « On ne peut rien dire de plus fort pour la décision du procès de l'amour désintéressé. »

Encore une fois, mon révérend Père, consentir à la délectation de la grâce nécessaire pour s'élever au pur amour, c'est aimer Dieu de la manière la plus parfaite. Or, y consentir, c'est de ce secours ou de ce motif physique en faire son motif libre; et n'y point consentir, c'est n'en point faire son motif; ce n'est point suivre librement le mouvement naturel ou indélibéré qui nous porte vers Dieu. Ce n'est donc point aimer Dieu. Il est vrai que lorsque la délectation de la grâce nous touche actuellement, nous pouvons, si vous voulez, n'y pas penser; mais nous ne pouvons pas ne la pas goûter, ne la pas sentir. Or, le plaisir actuel est proposé et bien plus vivement proposé à la volonté que le plaisir en espérance, et il l'intéresse bien davantage. Donc il est impossible d'aimer Dieu d'un amour entièrement désintéressé.

Il y a sans doute des saints qui aiment Dieu sans avoir actuellement en vue les plaisirs futurs; mais c'est qu'alors ils sont en partie payés comptant. Ils veulent plaire à Dieu sans retour sur eux-mêmes; mais c'est l'effet naturel des grâces qu'ils goûtent actuellement. Car, comme j'ai dit souvent, plus les plaisirs sont grands, plus l'âme s'oublie pour s'attacher à celui qui fait actuellement son bien-être. Ces âmes saintes peuvent dire, dans le transport de leur amour, qu'elles sont prêtes à souffrir des peines éternelles pour celui qui fait leurs pures et chastes délices, s'il était possible qu'il le voulût ainsi, ce qu'elles savent bien ne pouvoir être. Elles parlent sincèrement sans doute; mais c'est que le plaisir actuel, dont elles sont pénétrées, les touche et les meut davantage que les peines futures dont elles n'ont peut-être alors qu'une faible idée. Et il faut remarquer qu'elles veulent aimer éternellement, et qu'elles confondent apparemment le plaisir qui les fait aimer. « Non enim amatur, dit saint Augustin[1], nisi quod delectat, » et qui en même temps les rend heureuses, avec l'amour même. Les débauchés ne préfèrent-ils pas souvent la jouissance actuelle de leurs plaisirs à leur éternité bienheureuse; le présent qui les frappe vivement, au futur qui les touche peu? C'est que lorsqu'on fait choix on suit le motif physique qui ébranle alors nôtre âme, ou qui nous persuade plus fortement. Ceux qui goûtent actuellement combien le Seigneur est doux peuvent par ce motif actuel l'aimer sans penser qu'un jour ils le trouveront infiniment plus doux et plus aimable. Mais ils doivent toujours s'exciter par l'espérance d'une plus parfaite jouissance à l'aimer encore davantage, et à le servir avec plus de fidélité. Car maintenant nous ne sommes heureux qu'en espérance, et le goût qu'ont les plus gens de bien n'est encore qu'une espèce d'avant-goût. Le juste doit vivre de la foi aux promesses, et se soutenir et s'animer sans cesse par la fermeté de son espérance, dans ce chemin étroit et difficile qui conduit à la vie. Cela est répété à tous moments dans les écritures. C'est qu'on ne peut aimer Dieu que par la grâce qui nous fait goûter que le Seigneur est doux, et par l'espérance qu'un jour nous trouverons en lui l'accomplissement de tous les désirs qu'il forme en nous. C'est que tout amour est intéressé en ce sens qu'il est toujours fondé sur le désir d'être heureux. Il est vrai « qu'on ne prouvera jamais qu'on soit absolument nécessité de faire son motif » de la délectation de la grâce, car on peut y consentir ou n'y pas consentir. On peut n'y pas consentir, poussé par quelque motif ou plaisir contraire. Mais lorsque l'on y consent, on en fait son motif libre; on aime Dieu qui nous plait alors, c'est-à-dire qu'on suit librement le mouvement naturel du motif surnaturel. Mais quoiqu'on puisse résister à tel ou tel plaisir particulier, à tel ou tel motif physique, on ne peut résister au désir du plaisir en général, à l'amour du bonheur, parce qu'on n'a point d'autre motif physique à lui opposer. Et ce n'est que par l'amour du bonheur en général, que par cet amour comme infini de bienveillance que nous nous portons à nous-même, que par cette soif inaltérable que Dieu met en nous pour un bien infini, que l'on peut ne pas s'arrêter à ce qui ne remplit pas tous nos désirs, qu'on peut ne pas faire son motif libre de tous ces motifs particuliers, qui ne meuvent pas l'âme invinciblement.

Il est temps de finir, mon révérend Père, car il me semble que j'ai suffisamment expliqué ce que je pense, et si je m'en souviens bien, ce que j'ai toujours pensé sur l'amour désintéressé. Vous voyez peut-être maintenant que je n'ai point fait le petit *Traité de l'Amour de Dieu* [2] par une délicatesse un peu excessive, ni par une démangeaison d'écrire sur un sujet qui fait tant de bruit, mais par la nécessité fâcheuse où vous me deviez pas m'engager. Vous voyez que je ne pouvais pas m'accommoder du sentiment que vous souteniez dans le troisième tome *de la Connaissance de soi-même* [3], et que me citant

[1] Cinquième tome, p. 142 et suivantes.

[1] *De Verb. Apost.*, serm. 159, aliàs 17.

[2] Pag. 4.

[3] Chapitre dernier.

contre votre adversaire, vous m'opposiez effectivement à moi-même. J'aurais pris néanmoins le parti de me taire, si je l'avais pu; et si vous lisez de sang-froid et sans prévention mon *Traité de l'Amour de Dieu*, vous verrez bien que le chagrin que vous m'aviez donné, en m'obligeant à m'expliquer sur une matière si délicate, eu égard aux circonstances du temps, n'avait rien diminué du respect et de l'amitié que j'avais pour vous. Je suis fâché de la peine que mon Traité vous a fait contre mon intention, et de celle que vous aurez peut-être de la publication de mes lettres. Mais il faut, s'il vous plaît, vous en prendre à vous-même : la réponse à un livre imprimé doit être rendue publique. Si vous voulez m'attaquer, et faire croire au monde que j'ai des sentiments dont je suis fort éloigné, vous devez souffrir que je me défende et que je m'explique. Vous voulez que je pense comme vous : cela est vrai en bien des choses. Ceux qui ont lu vos livres et les miens le voient assez. Mais quelque honneur que cela me fasse, je ne puis dissimuler la vérité sur une opinion qui me paraît, et à beaucoup d'autres, d'une extrême conséquence. La différence de nos sentiments ne consiste point dans des minuties; elle ne *roule point*, comme vous le dites, *sur le plus et sur le moins*, *sur l'équivoque de quelques termes*. Je voudrais bien que cela fût ainsi. Elle dépend, cette différence, du principe que vous avez combattu dans le dernier chapitre de votre troisième tome. Je n'ai écrit le *Traité de l'Amour de Dieu* que pour défendre ce principe, et c'est sur lui que j'ai *bâti mon Traité*[1], comme vous le dites. Ne donnons point le change, mon révérend Père, parlons clairement, afin que si nous nous trompons, on nous désabuse de nos erreurs. Si nous aimons la vérité, nous les quitterons avec joie. Nous serions bientôt d'accord, si je pouvais croire que l'amour désintéressé, tout à fait indépendant du desir d'être heureux, ou de ce bon amour de nous-même que Dieu met sans cesse en nous, fût possible, ou si je pouvais croire que la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, fût différente de l'amour du bonheur. Car c'est là le principe de bien des conséquences qui mettent entre nos sentiments une différence infinie. Lorsque je suis votre principe, je découvre une morale qui n'a presque point de rapport avec celle que je tire du mien. L'une s'accorde parfaitement avec celle de Jésus-Christ; et l'autre, si je suis bien votre principe, l'ébranle furieusement. Il faut ou que je me trompe dans les conséquences que j'en tire, ou que vous ne les voyiez pas. Car je suis bien assuré que vous en aurez autant d'horreur que moi-même, si vous êtes, comme je le suis, bien persuadé qu'elles suivent naturellement du principe. Pensez-y donc sérieusement, mon révérend Père, et continuez de m'aimer en Notre-Seigneur autant que je vous honore.

Ce dernier juin 1698.

[1] P. 134.

DU COEUR HUMAIN CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

AVERTISSEMENT.

On a cru devoir ici ajouter le dernier chapitre du troisième volume de la *Connaissance de soi-même*, parce que c'est ce chapitre qui a donné occasion à écrire le *Traité de l'Amour de Dieu*, et qu'on y voit les raisons du P. Lamy, pour l'amour désintéressé ou indépendant du motif d'être heureux. On y a joint aussi un chapitre qui se trouve dans son cinquième volume, page 126, parce que le P. Lamy y soutient que la volonté est différente du désir d'être heureux, et que c'est le principe qui met la différence essentielle entre les sentiments de ces deux auteurs. Ainsi, l'on trouvera dans ce volume ce qui est nécessaire pour juger solidement lequel des deux a la raison de son côté.

CHAPITRE IX.

Que l'amour-propre se transforme ouvertement en amour de Dieu [1].

I. On peut dire que c'est ici le comble des illusions de l'amour-propre. Il y a longtemps qu'on avait remarqué que ce fourbe se glissait imperceptiblement jusque dans nos actions de piété, et qu'il arrivait souvent qu'on croit y chercher vraiment Dieu, pendant qu'on ne cherche que soi-même. C'était assurément déjà un grand mal; mais du moins on prenait des mesures pour s'en préserver; on était en garde contre cet empoisonneur de nos bonnes actions, et lorsqu'on s'appercevait qu'il voulait s'en mêler, on faisait tous ses efforts pour le bannir.

II. Mais aujourd'hui les choses sont bien sur un autre pied. Cet imposteur a trouvé le secret de n'avoir plus besoin de se cacher, et de pouvoir, sans honte, marcher la tête levée. Que dis-je? Il a trouvé l'art de se faire autant estimer et honorer que l'amour de Dieu même. Il ne fallait pour cela que se transformer en cet amour divin; et c'est enfin jusqu'où il a poussé ses artifices et ses illusions [2].

III. Quelques auteurs de ce siècle qui y ont été pris des premiers ne rougissent pas de lui prêter leur plume pour lui aider à les répandre. Et j'avoue que je n'ai pu voir, sans un extrême étonnement, qu'un d'entr'eux, qui sur d'autres sujets a de la solidité, ait été un de ceux-là, et qu'il ait osé confondre l'amour-propre avec l'amour de Dieu; car il soutient, avec une confiance infinie, qu'on ne peut aimer Dieu que « par intérêt, que par amour-propre; qu'il ne peut y avoir une pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu; qu'il n'en est point qui ne relève de l'amour de nous-même; et qui ne le reconnaisse pour principe: que la mesure sans mesure de l'amour de soi-même, et ces désirs, qui sont comme infinis, sont les seuls liens qui nous attachent à Dieu; que quand l'amour de nous-même se tourne vers Dieu, par l'intérêt du bonheur qu'il en attend, il se confond avec l'amour divin. Et qu'ainsi ce sont questions vaines et contradictoires, que de demander si les saints aiment Dieu plus qu'eux-mêmes, et qu'il aimerait autant qu'on demandât s'ils s'aiment eux-mêmes plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes [1]. »

IV. Ce qu'il y a en cela de bien étrange [2], c'est que les raisons dont cet auteur appuie ces paradoxes sont si faibles et si frivoles, qu'on ne comprend pas comment elles ont pu l'engager à les soutenir. On n'entreprend pas ici d'en faire voir le faible; ce n'en est pas le lieu, cela nous engagerait dans des abstractions et des sécheresses qui ne conviennent pas à cet ouvrage. Il s'en présentera peut-être quelque jour une occasion plus favorable.

V. D'ailleurs, ces paradoxes sont si visiblement opposés aux plus simples notions de la raison et de la foi, que je ne puis croire que les fidèles aient besoin de préservatifs contre leur poison.

La raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous, en matière d'amour, et que c'est juger bien bassement de cet Être souverain, que de croire qu'après ne nous avoir créés que pour être aimé de nous, il puisse se contenter que nous ne l'aimions que pour notre intérêt, que pour l'amour de nous-même; et en un mot,

[1] Troisième tome de la *Connaissance de soi-même*, p. 497.
[2] Quatrième partie, section 2.

[1] Deuxième partie.
[2] Quatrième partie, sect. 2.

que d'une manière dont nous ne serions pas contents que les hommes nous aimassent.

VI. Elle leur dira encore (cette même raison) que s'il était vrai qu'il ne pût y avoir dans notre cœur « une pure amitié pour Dieu, qui ne se rapportât pas à nous-même, » il faudrait que Dieu se fût bien mécompté, en créant notre cœur pour l'aimer[1], puisque c'est une notion commune, qu'à parler exactement, « on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelqu'autre chose; et qu'on n'aime un objet qu'autant qu'on l'aime pour lui-même et sans rapport. » « Non amatur nisi quod propter se ama- « tur, dit saint Augustin. » Et ainsi, selon cela, Dieu nous créant pour l'aimer, nous aurait mis dans une vraie impossibilité de l'aimer, en nous réduisant à l'impuissance de l'aimer que par rapport à nous. Car c'est encore une notion commune que ce que l'on n'aime que par rapport à un autre objet ne tient lieu que de moyen pour y arriver : or, l'on convient qu'à parler proprement, on n'aime pas les moyens, mais la fin; vérité que saint Bernard exprime si bien par ces paroles : « Quidquid prop- « ter aliud amare videaris, id plane amas quo amoris fi- « nis pertendit : non per quod tendit[2]. »

VII. Enfin la raison leur dira encore, que n'aimer Dieu que par rapport à nous, c'est, suivant ce qu'on vient de dire, prendre Dieu pour moyen, et se prendre pour fin. Mettre sa fin dans la créature, jouir de soi-même, et user de Dieu, ce qui, suivant la raison et le témoignage de saint Augustin, est le dernier renversement de l'ordre : « Frui utendis, et uti fruendis. »

VIII. Pour la foi, elle leur dira que puisque Dieu les oblige à l'aimer de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit et de toutes leurs forces[3], il est visible que loin qu'il prétende n'être aimé que par rapport à eux, à peine paraît-il qu'ils puissent s'aimer eux-mêmes, du moins d'un amour qui n'ait point de rapport à Dieu, puisque celui qui leur demande tout le cœur déclare assez qu'il ne leur en laisse nulle partie dont ils puissent se servir à s'aimer ainsi; ce qui n'empêche pas cependant qu'il ne soit vrai que nous nous aimons nous-même, en aimant ainsi Dieu. Car puisque s'aimer c'est se procurer du bien, il est vrai que nous ne nous en procurons jamais davantage, nous ne faisons jamais mieux nos affaires qu'en ne songeant point à les faire, et qu'en nous oubliant nous-même, pour ne songer qu'aux intérêts de Dieu.

IX. Enfin, la foi et la raison se joindront encore pour leur apprendre qu'ils doivent aimer Dieu d'un amour de préférence; c'est-à-dire, non-seulement plus que leurs parents et que leurs amis, non-seulement plus que la vie présente, mais aussi plus qu'eux-mêmes, plus que leur être propre; et jusqu'à être prêts à retomber dans le néant, et à souffrir toutes sortes de supplices, plutôt que de l'offenser.

Quand Jésus-Christ ne s'en serait pas expliqué assez clairement, il ne faudrait que quelque idée de l'ordre et

[1] Quatrième partie, sect. 2.
[2] *Tract. de diligend. Deo*, cap. 10.
[3] Quatrième partie, sect. 2.

de l'infinie différence qu'il y a du Créateur à la créature, pour en tomber d'accord[1]. « Il ne suffit pas, dit un illustre et solide auteur, d'aimer Dieu ou l'ordre lorsqu'il s'accommode avec notre amour-propre[2]. Il faut lui sacrifier toutes choses, notre bonheur actuel, et s'il le demandait ainsi, notre être propre. »

X. Et de là il ne sera pas mal-aisé d'inférer contre les prétentions d'Abbadie, 1° que l'amour de Dieu doit être très-différent de l'amour-propre, puisqu'on doit aimer Dieu jusqu'à être prêt de lui sacrifier son propre être, qui est l'unique appui de l'amour-propre; 2° qu'il est faux « qu'on ne puisse aimer Dieu que par intérêt et par amour-propre, et qu'on ne puisse avoir pour Dieu une amitié parfaitement indépendante de cet amour, » puisque l'aimer jusqu'à être disposé à lui sacrifier son propre être, c'est l'aimer contre tous les intérêts et tous les penchants de l'amour-propre.

3° Qu'il est encore plus faux que « la mesure sans mesure de l'amour de soi-même soit le seul lien qui nous attache à Dieu, » puisque notre attachement pour lui doit aller jusqu'à s'oublier et s'anéantir soi-même, pour lui procurer un degré de gloire, s'il le souhaitait.

4° Que c'est n'avoir pas la plus simple notion de l'amour de préférence que nous devons à Dieu, que de traiter de *badines et de contradictoires les questions* par lesquelles quelques auteurs *demandent si les saints aiment Dieu plus qu'eux-mêmes*. Il est si constant, parmi tous ceux qui ont quelque teinture de religion et quelque idée de Dieu, qu'on doit l'aimer plus que toutes choses et plus que soi-même, et Jésus-Christ[3] nous a si nettement marqué cette vérité dans l'Évangile, qu'on ne comprend pas comment des Chrétiens en peuvent douter, et que tout ce qu'il y a à redire dans les questions que l'on propose là-dessus, c'est de ce qu'on les propose, puisqu'on ne devrait pas en faire une question.

XI. Après tout, si l'on voulait donner un autre tour et un autre sens à l'amour de soi-même, et que par là on n'entendît que ce mouvement par lequel on ne s'aime que pour Dieu, que par rapport à Dieu, que pour sa gloire, qu'afin qu'il soit toutes choses en nous; que pour lui appartenir parfaitement, et que pour demeurer entre ses mains comme un instrument disposé à tous les usages auxquels il lui plairait de le destiner, on ne devrait faire alors nulle difficulté de confondre cet amour de soi-même avec l'amour de Dieu, puisqu'effectivement ce ne serait qu'un vrai amour de Dieu; et que, comme on l'a fait voir ci-dessus, « on n'aime point, à parler proprement, ce que l'on n'aime que pour quelque autre chose. » « Quid- « quid propter aliud amare videaris, id plane amas quo « amoris finis pertendit, non per quod tendit. »

XII. Mais qu'il est peu de gens qui s'aiment ainsi[4]! et que c'est peu là le sens dans lequel Abbadie prend l'amour de soi-même. Ce n'est pas pour Dieu qu'il veut

[1] *Traité de Morale*, ch. 3, 16.
[2] Quatrième partie, sect. 2.
[3] Quatrième partie, sect. 2.
[4] Pauci se propterea diligunt, ut sit Deus omnia in omnibus. (*Aug. Tract.* 83, *in Joan.*)

qu'on s'aime; ce n'est au contraire que pour soi et pour son bonheur, qu'il veut qu'on aime Dieu [1]. Il porte son amour-propre jusque dans le Ciel, et le confond avec l'amour que les bienheureux ont pour Dieu. « Je demande, dit-il, s'ils peuvent aimer Dieu, sans sentir la joie de sa possession; et si l'on peut sentir de la joie, sans s'aimer soi-même, à proportion du sentiment qu'on en a [2]? »

Il est aisé de répondre que le plaisir que les bienheureux sentent dans la possession de Dieu les porte et les attache à Dieu, et non pas à eux-mêmes; ce n'est pas par rapport à ce plaisir ni à cause de ce plaisir qu'ils aiment Dieu. « Quoique le plaisir dont ils jouissent, dit un excellent auteur [3], les tienne inséparablement attachés à Dieu, ils n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent... Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs; et ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables..... Le plaisir, dit-il encore plus bas, qui est la récompense et l'attrait de l'amour des justes, n'en est point la fin; car les justes s'aimeraient au lieu d'aimer leur bien. Dieu mérite d'être aimé en lui-même, et même la douceur que l'on goûte dans son amour nous éloigne de lui, si nous arrêtant à cette douceur, nous ne l'aimons pas pour lui-même; car alors nous nous aimons au lieu de lui [1]. »

Concluons donc, avec un saint amant, « que c'est déchoir de l'amour de Dieu, que de se rechercher soi-même [2], et disons avec lui, que je vous aime, Seigneur, plus que moi-même, et que je ne m'aime moi-même qu'à cause de vous et pour vous. » « Amem te plus quàm me, nec me nisi propter te. »

ÉCLAIRCISSEMENT.

De l'amour de l'ordre considéré dans les sacrifices qu'il exige.

I. On ne peut guère pousser plus loin les sacrifices, que l'auteur le fait en faveur de l'amour de l'ordre. Il faut qu'on lui sacrifie sans cesse toutes choses, mais surtout son amour-propre. « On doit, dit-il, travailler jusqu'à la mort à détruire l'amour-propre qui se renouvelle sans cesse et à fortifier l'amour de l'ordre qui s'affaiblit [4]. » « Il ne suffit pas, dit-il encore, d'aimer l'ordre, lorsqu'il s'accommode avec notre amour-propre, il faut lui sacrifier toutes choses, notre bonheur actuel, etc; et, s'il le demandait ainsi, notre être propre [5]. »

Si l'on est obligé de sacrifier sans cesse son amour-propre à l'amour de l'ordre, ce n'est donc pas par amour-propre qu'on aime l'ordre; cet amour de l'ordre est donc dégagé de ce mauvais amour : autrement ce serait sacrifier l'amour-propre à l'amour-propre : l'amour de l'ordre est donc désintéressé?

II. Que mes preuves en faveur de l'amour désintéressé sont faibles, en comparaison de celles de l'auteur! je n'ai prouvé la possibilité de cet amour que par le pouvoir qu'a l'esprit de considérer et d'aimer Dieu par ses perfections absolues, sans songer aux perfections relatives, et par conséquent sans songer à son intérêt propre, ni à son bonheur, et voici que l'auteur veut qu'on combatte même de front cet amour intéressé, puisqu'il veut qu'on aime Dieu jusqu'à être prêt à lui sacrifier même son bonheur et son être propre : y a-t-il rien de plus désintéressé? Dire qu'il faut sacrifier, *etc.*, n'est-ce pas croire cet amour et cet extrême degré d'amour du moins possible? Que deviendront donc tous les mouvements que l'auteur vient de se donner pour en faire voir l'impossibilité? n'est-il pas visible qu'ils ne sont point de son premier esprit?

III. On peut ajouter qu'ils ne sont pas même de sa disposition présente, et que son cœur dément son esprit, même dans son dernier écrit [3], puisqu'il n'a pu s'empêcher d'y répéter « qu'un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût;.... que les justes devraient accepter leur anéantissement, parce qu'ils seraient injustes de ne pas conformer leur volonté à celle du vrai Dieu. » Que l'auteur me permette donc d'en appeler de son esprit à son cœur, ou du moins de m'attacher à son cœur préférablement à son esprit.

IV. Mais cependant il se jette par ces paroles dans un grand embarras; car « *si les justes peuvent et doivent accepter leur anéantissement*, ils peuvent donc renoncer à leur bonheur éternel; car qui renonce à l'être, renonce pour toujours au *bien-être*, ou aux manières d'être dans lesquelles seules consiste le bonheur formel. Comment donc l'auteur a-t-il avancé dans ce même écrit « que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la félicité de notre être? » Est-ce que cet amour de Dieu qui lui sacrifie l'être est excité par l'amour du bonheur de cet être?

Oui, dira l'auteur, cet amour est excité par la volonté : or, la volonté n'est que l'amour du bonheur.

Je conviens que cet amour est produit par la volonté; « mais je nie que la volonté ne soit que l'amour du bonheur, ou que l'amour du bonheur ne soit que le mouvement naturel qu'on appelle *volonté*, ainsi que l'auteur

[1] Quatrième partie, sect. 2.
[2] Chap. 6.
[3] *Conversations chrétiennes*, huitième entretien.
[4] *Traité de Morale*, ch. 3.
[5] *Ibid.*

[1] Ubi seipsum aliquis quærit, ibi ab amore cadit. (*De Imit. chr.*, lib. 3, ch. 5.)
[2] *Ibid.*
[3] *Traité de l'Amour de Dieu.*

l'assure en quelques endroits. Ce seul exemple devrait suffire pour le faire revenir de cette pensée; » car puisque sacrifier son être par l'anéantissement ferait renoncer à goûter jamais aucun bonheur, il est visible que ce ne serait pas par l'amour du bonheur qu'on ferait ce sacrifice, ce serait pourtant par la volonté : la volonté ne doit donc pas être définie *l'amour du bonheur.*

V. D'ailleurs, comment l'auteur porte-t-il si loin la force de notre penchant pour le bonheur? comment fait-il tant d'efforts pour prouver qu'on ne peut y renoncer? n'est-ce pas bien y renoncer, que d'accepter l'anéantissement de son être? Qui est-ce qui sera heureux lorsqu'il n'y aura plus d'être? qui sera heureux quand il ne sera plus?

VI. Mais aussi comment veut-il que *les justes puissent accepter leur anéantissement*, si la passion qu'ils ont pour le bonheur est invincible? N'est-il pas visible que cette acceptation est un vrai renoncement à son bonheur? Si donc la passion pour le bonheur est si invincible qu'on ne puisse y renoncer, il est visible que les justes ne « pourraient accepter leur anéantissement. Ils le pourraient, dit-il, parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux, ou de n'être pas malheureux qui soit invincible [1]. »

Avec sa permission, c'est précisément tout le contraire; car c'est parce que leur désir d'être heureux est invincible, qu'ils ne peuvent renoncer à leur bonheur par l'acceptation de l'anéantissement, puisque cette acceptation serait un renversement complet, une ruine parfaite de ce désir.

[1] *Ibid.*

VII. L'auteur a bien senti l'embarras où cela le jetait. Mais il a cru y remédier suffisamment par cette alternative. De deux espèces de raisons : « il n'y a, dit-il, que le désir d'être heureux, ou de n'être pas malheureux, qui soit invincible. »

Est-ce donc *qu'être heureux* ou n'être pas malheureux, en cessant d'être, sont deux partis si également bons, que le choix en soit indifférent, et qu'on doive être aussi content de l'un que de l'autre? Est-ce que l'anéantissement n'enferme nulle espèce de malheur? à une âme qui a quelque lumière, l'idée de son anéantissement n'est-elle pas affreuse, et ne devient-elle pas insupportable à quiconque se sent touché, je ne dis pas d'un désir invincible, mais du moins de quelque passion pour le bonheur?

VIII. Étrange passion d'être heureux, que celle qui se borne à n'être pas malheureux, en cessant d'être? c'est là cependant où se réduit enfin ce désir invincible pour le bonheur, cette ardeur insurmontable pour le plaisir, cet amour violent pour la félicité, que l'auteur a tant pris de soin de faire valoir, auquel il a tant soutenu qu'on ne peut renoncer, et sur lequel il a bâti son système de l'impossibilité de l'amour désintéressé. Qu'il me pardonne si je me défends d'y entrer, dans ce système : ce n'est que pour m'en tenir à ses premières pensées. C'est pour empêcher qu'il ne s'éloigne de moi, et qu'après m'avoir attiré ailleurs par la force de ses raisons et de ses lumières, il ne me laisse là.

Je me suis trop étendu sur cette première proposition, il faudra être plus court sur les deux autres.

TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. *** A UN DE SES AMIS.

Je ne comprends rien, monsieur, dans le jugement que portent vos amis sur l'ouvrage que je vous envoie. L'auteur de ce Traité n'appuie point son sentiment de l'autorité de saint Augustin : donc il abandonne ce saint docteur. Pensez-vous que cette conséquence soit juste? Les défenseurs de la transsubstantiation abandonnent-ils le concile de Trente, à cause qu'ils ne se servent point de son autorité pour convaincre les calvinistes? Ceux qui écrivent contre les sociniens abandonnent-ils tous les Pères et tous les conciles, à cause qu'ils ne se servent que de l'Écriture et de la raison contre leurs adversaires? Mais, monsieur, pourquoi s'arrête-t-on seulement à saint Augustin? L'auteur du Traité n'y cite [1] aucun Père ni aucun concile; il abandonne donc, selon le principe de vos amis, tous les Pères et tous les conciles? Certainement messieurs les auteurs son bien à plaindre, s'ils se mettent en peine des jugements des hommes; car qu'y a-t-il de plus déraisonnable et de plus injuste que celui de vos amis qui passent néanmoins pour des personnes équitables et très-sincères? L'auteur, comme vous verrez, monsieur, avertit que son principal dessein est de rendre Dieu aimable aux hommes, et de justifier la sagesse de sa conduite dans l'esprit de certains philosophes qui outrent la métaphysique, et qui, pour faire un Dieu puissant et souverain, le rendent injuste, cruel et bizarre. Il se croit obligé de parler raison pour convaincre ces personnes qui, comme vous savez, se piquent d'entendre parfaitement ce langage. Et parce qu'il est question de faire comprendre des vérités dont l'Écriture nous instruit, il se sert souvent des termes de la même Écriture; car il fallait que l'esprit comparât ce qu'elle nous enseigne avec ce que la raison nous découvre, pour se fortifier et s'affermir dans la foi par la vue de la vérité. Mais, monsieur, dans cet ouvrage il ne devait point appuyer ses pensées sur l'autorité des Pères pour plusieurs raisons.

Premièrement, parce que la plupart de ceux à qui il parle n'y auraient pas beaucoup déféré, non-seulement à cause qu'ils n'ont pas pour eux tout le respect qu'il leur est dû, mais encore parce qu'ils savent assez que l'on peut faire dire aux gens ce que l'on veut, lorsqu'on coupe leurs discours par parties. Il n'y a point de livre où il y ait plus de passages de saint Augustin que dans *l'Augustin* de Jansenius; et cependant on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de cet évêque soit conforme au véritable.

Secondement, l'ouvrage devait être court pour bien des raisons; et si l'auteur avait voulu prouver par les Pères ce qu'il avance de la grâce, il aurait peut-être été obligé de faire plusieurs volumes, qui n'auraient point été lus de ceux qu'il avait en vue. Jansenius, qui a prétendu expliquer le sentiment de saint Augustin, a composé sur ce sujet trois tomes qui font un fort gros volume *in folio*; et il n'a presque point parlé des autres Pères. Il aurait fallu réfuter les sentiments de cet auteur, parler des Pères, qu'il a négligés, et établir le vrai sens de saint Augustin. De sorte qu'on aurait fait un ouvrage qu'il n'aurait pas été facile de lire et d'examiner, comme celui que je vous envoie.

Troisièmement, le caractère particulier de l'auteur est de parler clairement et par ordre, et de répandre la lumière dans les esprits attentifs : ce qu'il n'aurait pu faire, s'il avait été obligé d'insérer dans ses discours une foule de passages qui souvent ont besoin d'être éclaircis, et font perdre la suite et la liaison des pensées.

En quatrième lieu, il y a plus de personnes qui se rendent à la raison et à l'Écriture-Sainte, qu'il n'y en a qui se soumettent à l'autorité d'un Père. Ainsi, l'ouvrage sera toujours très-utile, quoiqu'il ne puisse pas convaincre certaines gens qui regardent saint Augustin, ou plutôt l'Augustin prétendu, comme leur unique maître, comme leur raison et la règle de leur foi.

[1] Il n'y avait point de citations dans la première édition.

Au reste, l'auteur est bien persuadé que l'on a déjà fait voir que ses sentiments sur l'efficace de la grâce sont conformes à ceux de saint Augustin. On sait assez que plusieurs personnes doivent encore mettre au jour des ouvrages qui le justifieront pleinement sur ce sujet. Enfin, il me paraît bien résolu de satisfaire à l'inclination de quelques théologiens, après avoir contenté les philosophes, pourvu néanmoins que les esprits soient disposés à l'entendre, et qu'il y ait quelque nécessité de parler sur une matière qui a déjà été la cause de tant de disputes. Car enfin, monsieur, je connais particulièrement l'auteur : il préfère la paix à toutes choses; il a écrit, comme vous le verrez, d'une manière qui ne peut irriter que ceux qui sont d'une humeur fâcheuse et chagrine; il parle comme s'il n'y avait jamais eu de querelle sur le sujet qu'il traite; et je sais que s'il n'avait été extrêmement poussé par ses amis à exposer en peu de paroles le sentiment qu'il a sur la grâce, il serait demeuré dans le silence, suivant la résolution qu'il avait prise. Mais ayant connu par expérience que ses principes pouvaient servir à détromper ceux qui ont quelque amour pour la vérité, il a cru devoir s'en décharger sur le papier, et les mettre en état de pouvoir quelque jour être publiés : ce qui est arrivé un peu plus tôt qu'il ne pensait.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Je prie ceux entre les mains desquels tombera cet écrit de croire que je l'ai principalement entrepris pour satisfaire aux difficultés de quelques philosophes qui n'avaient pas, ce me semble, tous les sentiments que la religion nous apprend que nous devons avoir de la bonté de Dieu, et qui ne connaissent point assez les obligations que nous avons à Jésus-Christ. Je souhaite qu'on ne le regarde que comme un essai; qu'on n'en juge point avant que de l'avoir examiné sans prévention, et qu'on ne se laisse point surprendre par ces mouvements de crainte et de défiance qu'excite naturellement en nous tout ce qui a quelque marque de nouveauté. Comme j'ai écrit pour des philosophes qui se piquent d'une grande justesse et d'une rigoureuse exactitude, j'ai été obligé d'éviter les termes généraux dont on se sert ordinairement; car je ne puis les contenter qu'en me servant des termes qui réveillent dans leur esprit des idées distinctes et particulières, autant que le sujet le peut permettre. Je crois que les personnes équitables jugeront que je n'ai point d'autre dessein que de prouver en toutes les manières possibles les vérités que la foi nous enseigne, et que je ne suis point assez téméraire pour révoquer en doute ce qui passe pour certain dans l'Église et ce que la religion nous oblige à croire. Mais il a toujours été permis de donner de nouvelles preuves des vérités anciennes, de rendre Dieu aimable aux hommes, et de faire comprendre qu'il n'y a rien de dur et d'injuste dans la conduite qu'il tient pour l'établissement de son Église.

Cet ouvrage est divisé en trois Discours. Dans le premier, je représente Dieu comme faisant à ses créatures tout le bien que la sagesse lui peut permettre. Dans le second, j'expose comment le Fils Dieu, comme sagesse incarnée et comme chef de l'Église, répand dans ses membres les grâces qu'il ne pouvait leur accorder comme sagesse éternelle; et je tâche ainsi de faire comprendre les obligations et les rapports que nous avons à Jésus-Christ. Enfin, dans le troisième, j'explique ce que c'est que la liberté, et comment la grâce agit en nous sans la blesser. Comme il y a des personnes peu équitables, qui tirent des conséquences fâcheuses de principes même les plus avantageux à la religion, je prie qu'on ne me condamne point sur leur parole, et qu'avant que de me juger, on me fasse la justice de m'entendre. Certainement je ne devrais pas être obligé à faire cette prière.

PREMIER DISCOURS.

DE LA NÉCESSITÉ DES LOIS GÉNÉRALES DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

PREMIÈRE PARTIE.

De la nécessité des lois générales de la nature.

—

AVERTISSEMENT.

Je crois devoir avertir que ceux qui savent bien les principes que j'ai prouvés dans la *Recherche de la Vérité* et ailleurs n'ont pas besoin de lire les *additions* qui suivent; ni même les *Éclaircissements* qui sont à la fin de ce traité, sans lesquels on peut fort bien entendre ma pensée. Mais ils seront peut-être utiles à ceux que je n'avais pas en vue, lorsque j'écrivais le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et que je souhaiterais extrêmement de pouvoir contenter aussi bien que les autres.

Additions.

La volonté de Dieu ne peut être que l'amour qu'il se porte à lui-même. Or, il ne peut vouloir et agir que par sa volonté. Il ne peut donc agir que pour lui. Mais le monde n'est pas digne de Dieu : il n'a même avec Dieu aucune proportion, car il n'y a nul rapport entre l'infini et le fini. Dieu ne peut donc pas former le dessein de le produire. Dieu ne peut pas agir dans le dessein de ne rien faire pour lui, puisqu'il ne peut agir que pour lui. Or, le monde par rapport à Dieu n'est rien. Dieu ne peut donc pas se résoudre à rien faire, si une personne divine ne se joint à son ouvrage pour le rendre divin, et par là digne de sa complaisance et proportionné à l'action infinie de sa volonté. Ainsi, j'ai pu commencer le *Traité de la Nature et de la Grâce* par ces paroles :

TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

ARTICLE I.

Dieu ne pouvant agir que pour sa gloire, et ne la pouvant trouver qu'en lui-même, n'a pu aussi avoir d'autre dessein, dans la création du monde, que l'établissement de son Église [1].

[1] C'est par ces paroles que commence le Traité dans les éditions précédentes, *Dieu ne pouvant agir*, etc. On peut lire d'abord les articles sans les additions, qui n'ont été ajoutées qu'après coup, pour servir de réponse à quelques critiques.

Additions.

Mais quelle personne divine sanctifiera l'ouvrage de Dieu ? Ce sera le Verbe éternel; car c'est le Verbe ou la sagesse de Dieu qui doit être, pour ainsi dire, la première consultée, régler l'opération divine, et faire en sorte que Dieu puisse agir. Un monde [1] profane étant indigne de Dieu, la sagesse de Dieu le rendait, pour ainsi dire, impuissant, ou l'empêchait d'agir. Ainsi, supposé que Dieu veuille se procurer un honneur digne de lui, ce qui lui est néanmoins tout à fait libre, puisqu'il se suffit pleinement à lui-même, sa sagesse lui manque en un sens, si elle ne s'offre la première à lui pour s'unir à son ouvrage, puisqu'autrement son ouvrage ne serait pas digne de lui.

Le Verbe est la raison universelle : c'est donc lui qui devait venir éclairer les hommes, qui ne peuvent être raisonnables que par la raison C'est sur lui et par lui que nous sommes formés; c'est donc et par lui et sur lui que nous devions être ou perfectionnés, ou réformés. Ainsi, une personne divine devant rendre divin l'ouvrage de Dieu, faire de nous des dieux ou des enfants adoptifs du Père éternel, il fallait que son Fils unique fût le premier-né entre plusieurs frères, et que nous reçussions tout de son abondance ou de la plénitude de la Divinité qui habite en lui. Je pouvais donc dire selon ces principes, parlant de l'Église, qui est le grand ouvrage que le Fils construit à la gloire du Père ?

ARTICLE II.

Jésus-Christ, qui en est le chef, est le commencement des voies du Seigneur; c'est le premier-né des créatures; et quoiqu'il naisse parmi les hommes dans la plénitude des temps, c'est lui qui est leur modèle dans les desseins éternels de son Père. C'est à son image que tous les hommes ont été formés, ceux qui ont précédé sa naissance temporelle aussi bien que nous. En un mot, c'est en lui que tout subsiste; car il n'y a que lui qui puisse rendre l'ouvrage de Dieu parfaitement digne de son auteur.

Additions.

Jésus-Christ, qui est le chef de l'Église, est le commencement des voies du Seigneur. Je me sers de ces expressions parce que l'Écriture s'en sert. La qualité de chef marque nettement que Jésus-Christ, comme homme, n'est pas seulement cause méritoire de la grâce, mais encore occasionnelle, physique, distributive, puisqu'il

[1] Cela est expliqué ailleurs.

répand son esprit dans les membres qui composent l'Église, ainsi que j'expliquerai plus au long dans le second discours. Et l'on peut dire que Jésus-Christ est le commencement des voies du Seigneur, parce que Dieu, par la création du monde, sort, pour ainsi dire, de lui-même, à cause que le terme de son opération n'est pas sa propre substance, comme dans les opérations *immanentes* par lesquelles le fils est sans cesse engendré, et le Saint-Esprit procédant. C'est pour cela que le sage, après ces paroles du huitième chapitre des Proverbes, « Dominus « possedit me ab initio viarum suarum, » ajoute pour les expliquer, « ante quàm quidquam faceret à principio. » Que Jésus-Christ soit chef de l'Église, cela est sans contestation; mais qu'il soit le commencement des voies du Seigneur selon cette qualité, c'est ce dont on peut douter. J'ai suivi l'opinion commune des Pères sur le verset 22 du huitième chapitre des Proverbes. Car ils veulent presque tous que ce passage dont abusaient les ariens, « Do« minus possedit, » ou comme ils lisaient alors à cause des Septante, « creavit me in initio viarum suarum, » entende de la sagesse incarnée. Il est inutile que je transcrive ici toutes les citations qu'on peut voir dans Salazar sur cet endroit des Proverbes : « Jésus-Christ est le premier-né des créatures, « Primogenitus omnis creaturæ (Col. 1,15). » Il est notre modèle, puisque saint Paul nous exhorte à nous revêtir de lui, ou à nous rendre semblables à lui : « Igitur sicut portavimus imaginem terreni, portem et « imaginem cœlestis. » C'est à son image que tous les hommes ont été formés dans les desseins de Dieu : car le Verbe est la raison [1] universelle et l'ordre immuable, et Dieu nous a faits pour nous conformer à la raison et à l'ordre. Il n'y a que les élus que Dieu a prédestinés efficacement à devenir conformes à l'image de son fils : « Quos prescivit et prædestinavit conformes fieri imagi« nis filii sui. » (Rom. 8, 29.) Je l'avoue. Mais Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; il veut leur sanctification : « Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra. » (Thess. 4, 3.) La sagesse incarnée est encore notre modèle d'une manière sensible, et propre à des hommes qui n'écoutent que leurs sens. Comme Dieu a prévu le péché, il a pris le dessein de donner à Jésus-Christ un corps pour être la victime qu'il pût lui offrir, car il faut que tout prêtre ait quelque chose qu'il puisse offrir : « Ne« cesse est et hunc habere aliquid quod offerat. » (Hebr. 8, 3.) Or, Dieu pensait au corps de son Fils, en formant celui d'Adam, et il nous a donné à tous un corps par lequel nous puissions mériter ou que nous devions sacrifier comme prêtres et à l'exemple de notre souverain prêtre : « Obsecro vos ut exhibeatis corpora vestra hostiam « viventem, sanctam, Deo placentem » (Rom. 12, 1.) Enfin tout subsiste en Jésus-Christ. « Omnia in ipso « constant, » (Col. 1, 19.) Tout a été créé en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. « Omnia per ipsum et in ipso creata « sunt (Col. 1, 16). Omnia et in omnibus Christus. (Col. 3.)

ARTICLE III.

Il doit y avoir quelque rapport entre le monde, et l'action par laquelle il est produit. Or, l'action par laquelle le monde est tiré du néant est l'action d'un Dieu, son prix est infini; et le monde, quelque parfait qu'il puisse être, n'est point infiniment aimable, et ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Ainsi, séparez Jésus-Christ du reste des créatures, et voyez si celui qui ne peut agir que pour sa gloire, et dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre le dessein de rien produire au dehors. Mais si vous joignez Jésus-Christ à son Église, et l'Église au reste du monde, dont elle est tirée, alors vous élèverez à la gloire de Dieu un temple si auguste et si saint, que vous serez peut-être surpris qu'on en ait jetté si tard les fondements.

[1] C'est ce que j'ai prouvé souvent ailleurs.

Additions.

Voici donc l'ordre des choses. Tout est pour les hommes, les hommes pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour Dieu. « Sive præsentia, sive futura, omnia vestra sunt; « vos autem Christi, Christus autem Dei. » (1 Cor. 3, 22.) Dieu a soumis toutes choses à Jésus-Christ : « Data est « mihi omnis potestas in cœlo et in terra, » (Matth. 28, 18; Hébr. 2, 9), afin que Jésus-Christ assujettit toutes choses à Dieu, et lui remît son royaume à la fin des siècles, après avoir détruit toutes les principautés et toutes les puissances (1. Cor. 15, 24); afin que le fils même soit éternellement soumis à celui qui lui a assujetti toutes choses; et qu'ainsi Dieu soit tout en tous. « Ut sit « Deus omnia in omnibus. » (Vers. 28.) C'est ce temple spirituel qui doit être tout rempli de la majesté de Dieu, et durer éternellement, parce que ses fondements inébranlables sont posés en Jésus-Christ avant ceux de ce monde, qui doit périr. « Ab æterno ordinata sum, et ex « antiquis ante quàm terra fieret. » (Proverb. 8, 23.) Dieu nous a élus en Jésus-Christ avant la création du monde. « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. » (Eph. 1, 4.) Sa grâce nous a été donnée avant tous les siècles. « Data est nobis in Christo ante tempora sæcularia (2 Tim. 1, 9); et Jésus-Christ même, dans sa prière, après la célébration de la Cène, demande à son Père qu'il lui donne cette gloire qu'il a possédée en lui avant que le monde fût; c'est-à-dire, avant que Dieu eût pris le dessein de former le monde. « Clarifica me, tu Pater, apud « temet-ipsum, claritate quam habui priùs quàm mundus esset apud te. » (Joan. 17, 5.) Enfin Jésus-Christ étant le premier des prédestinés, puisque nous ne sommes prédestinés qu'en Jésus-Christ, Dieu, qui n'a fait le monde que pour les prédestinés, « omnia propter electos, » a dû, pour ainsi dire, penser à Jésus-Christ avant toutes choses. Car si on interprète tous ces passages, et d'autres semblables simplement de la prescience éternelle, il est aussi vrai de dire que le mouvement d'un fétu est en Dieu avant tous les siècles, que l'Incarnation de ce Fils bien-aimé, et qui rend aimable à Dieu tout son ouvrage.

Si on prend garde à la différente manière dont le Saint-Esprit parle des ouvrages de Dieu dans les saintes Écritures, on ne doutera pas, ce me semble, que Jésus-Christ et son Église ne soit proprement le dessein de Dieu. Voici pourquoi :

Il est évident par la raison, et certain par la foi, que Dieu ne se repent jamais, ou ne change jamais de dessein. « Non est Deus ut filius hominis, ut mutetur » (Numer. 23), et néanmoins l'Écriture-Sainte dit de Dieu qu'il s'est repenti d'avoir fait l'homme (Gen. 6, 6), et que le sacerdoce des Juifs, leurs cérémonies, leurs holocaustes ne lui ont point été agréables. (Isaï. 1, Psal. 50.) Pourquoi Dieu fait-il un monde qu'il doit nuyer? Pourquoi établit-il un culte qu'il doit rejetter, lui qui est si constant dans ses desseins? C'est qu'il veut marquer par là que le monde présent n'est point proprement son ouvrage, ou son véritable dessein, ni le culte des Juifs un véritable culte, un culte digne de lui. Mais quel est donc son dessein immuable? Le voici : « Juravit Dominus, et non « pœnitebit eum : tu es Sacerdos in æternum secundum « ordinem Melchisedech. » Dieu ne se repentira jamais d'avoir établi Jésus-Christ souverain prêtre : il en reçoit des honneurs divins. Son sacerdoce sera éternel, il a été confirmé par serment. (*Voyez* saint Paul aux Hébreux, chap. 7, etc.)

Dieu se repent d'avoir établi Saül roi sur son peuple. Saül, dis-je, figure des Hérodes, est l'image des lois politiques qui ne travaillent qu'à leur grandeur. Mais David, figure et Père de Jésus-Christ, est selon le cœur de Dieu : jamais Dieu ne se repentira de l'avoir établi roi sur son peuple. « Semel juravi in sancto meo, si David « mentiar, semen ejus in æternum manebit, et thronus « ejus sicut sol, ps. 88. Ecce concipies et paries filium... « et regni ejus non erit finis. » (Luc. 1.)

Lorsqu'Abraham, par le sacrifice de son fils unique, eut figuré Jésus-Christ ressuscité, Dieu l'assura, mais encore avec serment, pour rendre sa promesse irrévocable, que ce devrait être dans l'antitype d'Isaac délivré de la mort, c'est-à-dire en Jésus-Christ ressuscité, assis à sa droite, pontife selon l'ordre de Melchisédech, établi roi sur son peuple: que toutes les nations seraient comblées de bénédictions. « Per memet-ipsum juravi, dicit « Dominus... In semine tuo benedicentur omnes gentes. » On voit ainsi que quand Dieu parle de l'Incarnation de son Fils et de son sacerdoce, il y ajoute le serment, pour faire comprendre que c'est là son dessein irrévocable, ou plutôt que c'est là son dessein ; car comme Dieu ne se repent point, tous ses desseins sont irrévocables. Tout cela est manifeste par la chute du premier homme, chute qui devait corrompre toute la nature. Car, par la permission de cette chute, n'est-il pas visible que le culte du premier homme était pour ainsi dire profane, ou tel que Dieu n'y mettait pas sa complaisance? Ce culte n'ayant rien de divin, n'étant point consacré par l'Homme-Dieu, notre souverain prêtre, chef de de toute l'Église, et par qui les anges mêmes adorent la Divinité, comment Dieu, sans se démentir sa Divinité, son infinité, aurait-il pu y mettre sa complaisance? Mais en laissant tomber l'homme par la faute de l'homme, il déclare par-là quel est son dessein. Il se conduit en Dieu. Demeurant immobile lorsque son ouvrage va périr, il soutient dignement le caractère de la Divinité. Il prononce, par sa conduite, qu'il est infini; qu'il ne tire sa gloire que de lui-même; que l'Église future, sanctifiée en Jésus-Christ, est son véritable dessein. Voilà ce mystère caché en Dieu avant, tous les siècles que l'Écriture nous a appris. Dieu a laissé envelopper tous les hommes dans le péché, pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, afin, d'un côté, que son fils eût la gloire de former son Église du néant de la sainteté et de la justice; et de l'autre, que celui qui se glorifie ne le fasse que dans le Seigneur, afin que tous les membres du corps de Jésus-Christ fussent étroitement unis au chef, à celui dont ils tirent la vie et l'immortalité, et par qui ils peuvent rendre à la Divinité des honneurs divins. Mais je crois devoir avertir que tout ce que j'ai dit jusqu'ici n'est point essentiel à mon dessein, qui est principalement de justifier la sagesse et la bonté de Dieu, nonobstant les monstres, les pécheurs, et tous les déréglements qui se trouvent dans le monde. Si je mets Jésus-Christ à la tête de toutes choses; si j'en fais le principal dessein de Dieu, c'est que je crois de cette sorte justifier même la pensée ou le désir que Dieu a eue de sortir hors de lui-même en se communiquant aux créatures, et que méditant par ordre, il me semble que je devais commencer par-là.

ARTICLE IV.

Cependant, si vous prenez garde que la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle; si vous demeurez d'accord que le monde ne peut être une émanation nécessaire de la Divinité, vous verrez bien qu'il ne fallait pas qu'il fût éternel, quoiqu'il ne doive jamais finir. L'éternité est le caractère de l'indépendance; il fallait donc que le monde commençât. L'anéantissement des substances est une marque d'inconstance dans celui qui les a produites; elles ne finiront donc jamais.

Additions.

Je veux que l'éternité ne renferme point l'indépendance. Mais l'indépendance renferme l'éternité; car rien ne peut être indépendant, sans être éternel. L'existence éternelle est donc la manière d'exister de ce qui est indépendant : Dieu ne doit donc pas donner une existence éternelle aux créatures. A ne considérer que la puissance de Dieu, il a pu créer le monde de toute éternité; car il n'a jamais été sans sa puissance. Mais si on consulte sa sagesse, qui est sa loi inviolable, il ne l'a pas dû, et par conséquent, en un sens il ne l'a pas pu, car il n'est point au pouvoir de Dieu de se démentir soi-même ou de mépriser les lois que sa sagesse lui prescrit. Il faut dire la même chose de l'anéantissement des substances. A ne considérer que la puissance de Dieu, il peut les anéantir. Mais si on consulte sa sagesse, on découvre assez, ce me semble, qu'il n'en fera rien. Car Dieu agit toujours de la manière la plus sage qui se puisse, ou qui porte le plus le caractère des attributs divins. Il peut ne point agir, en cela il est fort indifférent, car il se suffit pleinement à lui-même. Mais s'il agit, il ne faut pas qu'il change. Sa conduite doit porter le caractère de sa sagesse et de son immutabilité. Il me semble que l'ordre, qui est sa loi inviolable, le demande ainsi. (*Voyez* le second Discours les art. 50, 51, 52, etc.)

ARTICLE V.[1]

S'il est donc vrai que le monde a dû commencer, et que l'incarnation de Jésus-Christ n'a pu être aussi ancienne que la génération éternelle de sa personne divine, il a fallu qu'une éternité précédât le temps. Ainsi, ne pensez point que Dieu ait retardé la production de son ouvrage : il aime trop la gloire qu'il en reçoit en Jésus-Christ. On peut dire en un sens très-véritable qu'il l'a fait aussitôt qu'il a pu le faire. Car quoi qu'à notre égard il l'ait pu créer dix mille ans avant le commencement des siècles, dix mille ans n'ayant point de rapport à l'éternité, il ne l'a pu faire ni plus tôt ni plus tard, puisqu'il a fallu qu'une éternité le précédât.

ARTICLE VI.

Il est visible que le *tôt* et le *tard* sont des propriétés du temps. Et si l'on supposait que Dieu eût créé le monde plutôt qu'il n'a fait, d'autant de millions d'années qu'il y a de grains de sable sur le rivage des mers, ne pourrait-on pas encore demander d'où vient que Dieu, qui aime tant la gloire qu'il reçoit de l'établissement de son Église, ne l'aurait pas commencé encore plusieurs siècles auparavant? Ainsi, il suffit de dire qu'une éternité a dû précéder l'incarnation du Verbe, pour faire comprendre que ce grand mystère n'a été accompli ni trop tôt ni trop tard. Il a donc fallu que Dieu créât l'univers pour l'Église [1], l'Église pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour trouver en lui une victime et un souverain prêtre digne de la majesté divine. L'on ne doutera pas de cet ordre des desseins de Dieu, si l'on prend garde qu'il ne peut avoir d'autre fin de ses actions que lui-même; et si l'on conçoit que l'éternité n'est pas propre aux créatures, on demeurera d'accord qu'elles ont été produites lorsqu'il fallait qu'elles le fussent. Ces vérités supposées, tâchons de découvrir quelque chose dans la conduite que Dieu tient pour l'exécution de son grand dessein.

Additions.

Lisez l'objection et la réponse qui est à la fin du troisième éclaircissement, où je fais voir que saint Augustin n'a point prétendu que les jugements de Dieu soient impénétrables en ce sens, que les vérités que la foi nous enseigne étant supposées, il fût défendu de justifier sa sagesse et sa bonté dans l'exécution de ses desseins. Il est certain que les Pères et tout ce qu'il y a de théologiens ont tâché de rendre raison de leur foi, et qu'on doit méditer les vérités de la religion pour acquérir l'intelligence de ce que l'on croit déjà. Mais, afin d'ôter tout scrupule sur la conduite que j'ai tenue, je vais faire voir que saint Augustin même l'approuve par son exemple et par ses raisons. Consentius avait quelques difficultés sur la Trinité : il les avait proposées à Alipius, afin qu'il en obtint de saint Augustin la résolution. Mais ayant appris que saint Augustin était dans un lieu de retraite, et propre pour méditer et l'éclaircir de ses doutes, il lui écrivit à lui-même, comme à un homme dont l'esprit [1] *pénétrait les plus hauts mystères,* afin qu'il lui accordât les éclaircissements qu'il souhaitait, s'il le jugeait à propos. Néanmoins, il lui déclare d'abord que sa pensée est, qu'il ne faut point chercher les raisons de nos mystères, mais s'en tenir uniquement à la foi. Voici ses paroles :

« Ego igitur [2] cùm apud memet-ipsum prorsus definierim, veritatem rei divinæ ex fide, magis quàm ex ratione, percipi oportere, si enim fides sanctæ Ecclesiæ ex disputationis ratione, non ex credulitatis pietate, apprehenderetur, nemo præter philosophos atque oratores, beatitudinem possideret. Sed quia placuit Deo, qui infirma mundi hujus elegit, ut confundat fortia, per stultiam prædicationis salvare credentes : non tam ratio requirenda de Deo quàm autoritas est sequenda sanctorum. Nam profecto neque ariani, qui Filium, quem genitum confitemur, minorem putant, in hac impietate persisterent; neque Macedoniani Spiritum Sanctum quem neque genitum neque ingenitum credimus, quantum in ipsis est, à Divinitatis arce detruderent, si scripturis sanctis, magis quàm suis ratiocinationibus, accommodare fidem mallent. »

Mais voici la réponse de saint Augustin :

« Quod autem petis [3], ut quæstionem Trinitatis, hoc est de unitate Divinitatis, et discretione personarum, cautæ prudenterque discutiam, ut doctrinæ meæ, sicut dicis, ingeniique serenitas, ita nebulam vestræ mentis abstergat, ut quod nunc cogitare non potestis, intelligentiæ à me lumine declaratum quodammodo videre possitis. Vide priùs, utrum ista petitio cum tua superiori definitione concordet. Superiùs quippe in eadem ipsa epistola, in qua hoc petis, apud temetipsum definisse te dicis, ex fide veritatem, magis quàm ex ratione, percipi oportere. « Si enim fides, inquis, sanctæ ecclesiæ ex disputationis ratione, et non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo præter philosophos atque oratores beatitudinem possideret. Sed quia placuit, inquis, Deo, qui infirma hujus mundi elegit, ut confundat fortia, per stultitiam prædicationis salvos facere credentes, non tam ratio requirenda, quàm auctoritas est sequenda sanctorum. Vide ergo secundum hæc verba tua, ne potiùs debeas, maximè de hac re, in qua fides nostra consistit, solam sanctorum auctoritatem sequi, nec ejus intelligentiæ à me quærere rationem. Neque enim cùm cœpero te in tanti hujus secreti intelligentiam ut cumque introducere (quod nisi Deus intus adjuverit, omnino non potero), aliud differendo facturus sum, quàm rationem ut potero redditurus : quam si à me, vel à quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut quod credis intelligas, *corrige definitionem tuam*, non ut fidem respuas, sed ut ea quæ fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. *Absit namque ut hoc in nobis Deus*

[1] Cor. 3, 22.

[1] Sensum altissima mysteria perscrutantem.
[2] Epist. 221 ou 191 de l'édition de 1679.
[3] Epist. 222 ou 122 de l'édition de 1679.

« *oderit in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quæramus,* cùm etiam credere non possemus; nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus, ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondùm percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides præcedat rationem, qua cor mundetur, ut magnæ rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam [1]: *Nisi credideritis non intelligetis.* Ubi procul dubio discrevit hæc duo, deditque consilium, quo priùs credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides præcedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc præceptum rationabile non est, ergo irrationabile est. Absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quædam, quæ capi nondum possunt, fides præcedat rationem; proculdubio, quantulacumque ratio quæ hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Propterea monet apostolus Petrus [2], paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra quoniam si à me infidelis rationem poscit fidei et spei meæ, et video quod, antequam credat, capere non potest hanc ipsam ei reddo rationem, in qua, si fieri potest videat, quàm præpostere ante fidem poscat rationem earum rerum quas capere non potest. Si autem jam fidelis rationem poscat, ut quod credit intelligat; capacitas ejus intuenda est, ut secundùm rationem redditam sumat fidei suæ, quantùm potest, intelligentiam; majorem, si plus capit, minorem, si minùs : dum tamen quousquè ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat. Hinc est quod dicit apostolus [3] : « Et tamen si quid aliter scitis, id quoque vobis Deus revelabit : verumtamen in quod pervenimus, in eo ambulemus. » Jam ergo, si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus quam si non dimiserimus, non solùm ad tantam intelligentiam rerum incorporearum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis, quam dicit apostolus *facie ad faciem,* sine dubitatione perveniemus. Nam quidam etiam minimi, et tamen in via fidei perseverantissimè gradientes, ad illam beatissimam contemplationem pervenerunt. Quidam vero, quid sit natura invisibilis, incommutabilis, incorporea utcumque jam scientes, et viam quæ ducit ad tantæ beatudinis mansionem, quoniam stulta illis videtur, quod est Christus crucifixus, tenere recusantes, ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum, velut in longinqua radiante, perstringitur, pervenire non possunt. Sunt autem quædam, quæ cùm audierimus, non eis accommodamus fidem, et ratione nobis reddita, vera esse cognoscimus quæ credere non valemus. Et universa Dei miracula ideo ab infidelibus non creduntur, quia eorum ratio non videtur. Et reverà sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit Deus? Sed quorumdam mirabilium operum ejus etiam expedit tantisper occultam esse rationem, ne apud animos fastidio languidos ejusdem rationis cognitione vilescant. Sunt enim, et multi sunt, qui plus tenentur admiratione rerum quàm cognitione causarum, ubi miracula esse desistunt, et opus est eos ad invisibilium fidem visibilibus miraculis excitari, ut charitate purgati, eo perveniant, ubi familiaritate veritatis mirari desistant. Nam et in theatris homines funambulum mirantur, musicis delectantur : in illo stupet difficultas; in his retinet pascitque jucunditas. *Hæc dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiæ cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animum præparat.* Et plus bas : « Porto autem qui verà ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto præponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere quod credit. Si autem nec cupit, et ea quæ intelligenda sunt credenta tantummodo existimat, *Cui rei fides prosit ignorat.* » (*Voyez* de Lib. Arb., liv. 2, chap. 2.)

On voit donc, par cette épître de saint Augustin, que ceux qui trouvent à redire à ma conduite sont du sentiment de Consentius, et que saint Augustin condamne : « Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quæ fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit..... Hæc dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiæ cohorter, ad quam ratio vera perducit, et eui fides animum præparat. » C'est la conduite que je crois avoir tenue jusqu'ici après saint Augustin, qui n'a pas cru blesser la majesté de nos mystères par les quinze livres qu'il a composés sur la Trinité.

[1] Isai 7, 9, sect. 70.
[2] 1 Pet. 3, 15.
[3] Phil. 3, 15, 16.

ARTICLE VII

Si je n'étais persuadé que tous les hommes ne sont raisonnables [1] que parce qu'ils sont éclairés de la sagesse éternelle, je serais sans doute bien téméraire de parler des desseins de Dieu, et de vouloir découvrir quelques-unes de ses voies dans la production de son ouvrage. Mais comme il est certain que le Verbe éternel est la raison universelle des esprits, et que par la lumière qu'il répand en nous sans cesse nous pouvons tous avoir quelque commerce avec Dieu, on ne doit point trouver à redire que je consulte cette raison, laquelle, quoique consubstantielle à Dieu même, ne laisse pas de répondre à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse.

Additions.

Ce que je dis ici que c'est la sagesse éternelle qui nous éclaire, et le reste, est tout pris de saint Augustin. Je l'avais prouvé suffisamment (Préface de la *Recherche*,

[1] *Voyez* l'éclaircissement *sur la nature des idées*, dans la *Recherche de la Vérité*.

chap. *de la nature des idées*, et éclaircissement sur ce même chapitre, mais je l'ai prouvé plus amplement ailleurs.

ARTICLE VIII.

J'avoue néanmoins que la foi enseigne beaucoup de vérités qu'on ne peut découvrir par l'union naturelle de l'esprit avec la *raison*. La vérité éternelle ne répond pas à toutes nos demandes; car nous demandons quelquefois plus que nous ne pouvons recevoir. Mais il ne faut pas que cela nous serve de prétexte pour couvrir notre paresse et notre inapplication.

Additions.

Nous demandons plus que nous ne pouvons recevoir, lorsque nous apportons peu d'attention à des sujets trop composés, ou que nous ne raisonnons pas sur des idées claires.

ARTICLE IX.

Le commun des hommes se lasse bientôt dans la prière naturelle, que l'esprit par son attention doit faire à la vérité intérieure, afin qu'il en reçoive la lumière et l'intelligence. Et fatigués qu'ils sont de cet exercice pénible, ils en parlent avec mépris, ils se découragent les uns les autres, et mettent à couvert leur faiblesse et leur ignorance sous les apparences trompeuses d'une fausse humilité.

Additions.

Comme font eux qui sont du sentiment de Consentius, condamné par saint Augustin.

ARTICLE X.

Il ne faut pas que leur exemple nous inspire cette agréable vertu, qui entretient dans les esprits la paresse et la négligence, et qui les console de l'ignorance où ils sont des vérités qui leur sont les plus nécessaires. Il faut prier sans cesse celui qui éclaire tous les hommes qu'il répande en nous sa lumière; qu'il récompense notre foi par le don de l'intelligence, et surtout qu'il nous empêche de prendre pour l'évidence qui accompagne ses réponses la vraisemblance et les sentiments confus qui précipitent les esprits superbes dans les ténèbres de l'erreur.

Additions.

Il faut pour cela suivre la règle que je crois avoir démontrée dans le chap. 2 de la *Recherche de la Vérité*, et dont j'ai fait voir la nécessité dans toute la suite du même livre; car les libertins sont ou les plus ignorants, ou les plus remplis d'erreurs et de préjugés.

ARTICLE XI.

Lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au-dessus de toutes les créatures, et consulter avec beaucoup d'attention et de respect l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait; et comme cette idée nous représente le vrai Dieu, bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire. Il est permis à tout le monde de dire avec l'Écriture que Dieu s'est *repenti* d'avoir créé l'homme: qu'il s'est mis en *colère* contre son peuple; qu'il a délivré Israël de captivité par la force *de son bras*. Mais ces expressions, ou semblables, ne sont point permises aux théologiens, lorsqu'ils doivent parler exactement. Ainsi, lorsqu'on remarquera dans la suite que mes expressions ne sont pas ordinaires, il ne faudra point en être surpris. Il faudra plutôt observer avec soin si elles sont claires, et si elles s'accordent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'Être infiniment parfait.

Additions.

La raison de cela est qu'il ne faut juger des choses que sur les idées qu'on en a. Car juger de Dieu par soi-même, c'est faire Dieu semblable à soi: on ne peut même juger par soi-même des autres hommes, sans tomber dans beaucoup d'erreurs.

ARTICLE XII.

Cette idée de l'Être infiniment parfait renferme deux attributs absolument nécessaires pour créer le monde: une sagesse qui n'a point de bornes, et une puissance à qui rien n'est capable de résister. La sagesse de Dieu lui découvre une infinité d'idées de différents ouvrages, et toutes les voies possibles d'exécuter ses desseins; et sa puissance le rend tellement maître de toutes choses, et tellement indépendant du secours de quoi que ce soit, qu'il suffit qu'il veuille, afin que ses volontés soient exécutées. Car il faut surtout prendre garde que Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir; que ses volontés sont nécessairement efficaces; en un mot, que comme sa sagesse est sa propre intelligence, sa puissance n'est point différente de sa volonté. De ce nombre infini de voies, par lesquelles Dieu a pu exécuter son dessein, voyons quelle est celle qu'il a dû préférer à toutes les autres; et commençons par la création de ce monde visible, duquel et dans lequel il forme le monde invisible, qui est l'objet éternel de son amour.

Additions.

De ce nombre infini de voies par lesquelles Dieu a pu exécuter son dessein, voyons celle qu'il a dû préférer à toutes les autres. « C'est sans doute celle qui porte le plus le caractère des attributs divins; c'est donc la plus simple, la plus générale, la plus uniforme. Mais prenez garde, je ne m'engage pas à chercher quelle est celle qui est la plus simple; cela ne m'est pas nécessaire. Il suffit pour mon dessein que Dieu agisse par des voies simples et générales, parce que ses voies sont plus dignes

de lui que celles qui sont particulières, et qu'entre les voies simples et générales, il choisisse celle qui est la plus digne de sa sagesse, par rapport à son ouvrage. Il n'est nullement nécessaire que j'explique en particulier quelle est cette voie la plus sage et la plus digne de Dieu.

ARTICLE XIII.

Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage; il ne fait point, par des voies fort composées, ce qu'il peut exécuter par de plus simples; il n'agit point sans fin, et ne fait jamais d'efforts inutiles. Il faut conclure de là que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa sagesse une infinité de mondes possibles, comme des suites nécessaires des lois des mouvements qu'il pouvait établir, s'est déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production ou à sa conservation.

Additions.

C'est une comparaison de laquelle je me sers pour soutenir l'attention de l'esprit, et l'élever à la manière dont agit celui à qui on ne peut comparer personne. Car peu de gens peuvent se mettre dans l'esprit que les desseins de Dieu sont sages ou éclairés, et que Dieu ne les forme que sur le rapport qu'ils ont avec les voies ou les manières d'agir qui portent le caractère de ses attributs. Ils pensent que Dieu choisit le dessein le plus digne de lui, sans faire attention, ou sans avoir égard aux voies de l'exécuter. Mais qu'on y prenne garde, Dieu veut que ses voies soient les plus sages, aussi bien que ses desseins. Il ne veut pas que ses desseins l'honorent, et que ses voies le déshonorent. Il compare la sagesse du dessein avec la sagesse des voies, et choisit et le dessein et les voies qui tout ensemble portent le plus le caractère de ses attributs. C'est là mon principe, par lequel je justifierai la sagesse et la bonté de Dieu, malgré les déréglements de la nature, les monstres, le péché, les misères où nous sommes sujets. Je commence par les défauts du monde matériel.

ARTICLE XIV.

Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons. Il pouvait, par exemple, faire en sorte que la pluie, qui sert à rendre la terre féconde, tombât plus régulièrement sur les terres labourées que dans la mer, où elle n'est pas si nécessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait, il aurait fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies, et qu'il eût multiplié les lois de la communication des mouvements, par lesquels notre monde subsiste; et alors il n'y aurait plus eu entre l'action de Dieu et son ouvrage cette proportion, qui est nécessaire pour déterminer un Être infiniment sage à agir, ou du moins il n'y aurait point eu la même proportion entre l'action de Dieu et ce monde si parfait, qu'entre les lois de la nature et le monde que nous habitons. Car notre monde, quelque imparfait qu'on le veuille imaginer, est fondé sur des lois de mouvement si simples et si naturelles, qu'il est parfaitement digne de la sagesse infinie de son auteur.

Additions.

Je me sers de l'exemple de l'irrégularité de la pluie ordinaire, pour préparer l'esprit à une autre pluie[1], qui n'est pas donnée aux mérites des hommes, non plus que la pluie commune, laquelle ne tombe pas plutôt sur les terres ensemencées que sur celles qui sont en friche. Et je pense qu'on comprend bien que c'est à cause que la pluie tombe en conséquence des lois naturelles, qu'elle est si mal partagée par rapport aux biens de la terre. Mais je crois devoir avertir que ceux qui ne se souviennent pas distinctement des preuves que j'ai données dans la *Recherche de la Vérité*, que c'est Dieu qui fait tout, et qu'il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour déterminer l'efficace des lois générales par lesquelles il exécute ses desseins d'une manière digne de lui; je crois dis-je, devoir avertir ces personnes-là de lire et de méditer du moins le premier éclaircissement qui est à la fin du troisième discours; car, pour bien faire, il faudrait avoir recours aux ouvrages où je démontre mes principes.

ARTICLE XV.

En effet, je suis persuadé que les lois du mouvement nécessaires à la production et à la conservation de la terre, et de tous les astres qui sont dans les cieux, se réduisent à ces deux-ci: la première, que les corps mus tendent à continuer leur mouvement en ligne droite; la seconde, que lorsque deux corps se rencontrent, leurs mouvements se communiquent de l'un à l'autre, à proportion de leur pression, et selon la ligne de leur pression. Ces deux lois sont la cause de tous les mouvements qui produisent cette variété de formes que nous admirons dans la nature.

ARTICLE XVI.

J'avoue néanmoins qu'il ne paraît pas que la seconde s'observe jamais dans les expériences qu'on peut faire sur ce sujet; mais c'est que nous ne voyons que ce qui arrive dans les corps visibles, et que nous ne pensons point aux invisibles qui les environnent, lesquels, faisant par l'efficace de cette même loi le ressort des corps visibles, obligent les mêmes corps visibles à rejaillir, sans obser-

[1] Hoc significat in Psalmo ubi ait : Pluviam voluntariam segregabis, Deus, hereditati tuæ, et infirmata est, tu vero perfecisti eam. Pluviam quippe voluntariam non nisi gratiam vult intelligi, non meritis redditam, sed gratis datam, undè et gratia nominatur : dedit enim eam non quia digni eramus, sed quia voluit, etc. (August. *De Trin.*, ch. 1, lib. IV; in Psal. 132; Epist. 107, cap. 4.

ver entre eux cette même loi. Je ne dois pas expliquer ceci davantage [1].

ARTICLE XVII.

Or, ces deux lois sont si simples, si naturelles, et en même temps si fécondes, que quand on n'aurait point d'autres raisons pour juger que ce sont elles qui s'observent dans la nature, on aurait tout sujet de croire qu'elles sont établies par celui qui agit toujours par les voies les plus simples, dans l'action duquel il n'y a rien qui ne soit réglé, et qui la proportionne si sagement avec son ouvrage, qu'il opère une infinité de merveilles par un très-petit nombre de volontés.

Additions.

Il faudrait un livre entier pour prouver ce que je dis ici de la fécondité des deux lois générales des communications des mouvements. On jugera à peu près que je ne parle point en l'air, si on sait exactement les principes physiques de M. Descartes. Mais cela n'est pas essentiel à mon sujet. Il suffit que les lois de la nature soient générales. On peut regarder ces trois articles comme une espèce de parenthèse.

ARTICLE XVIII.

Il n'en est pas de la cause générale comme des particulières [2], de la sagesse infinie comme des intelligences bornées. Dieu ayant prévu ce qui devait suivre des lois naturelles, avant même leur établissement, il ne devait pas les établir, s'il devait les renverser. Les lois de la nature sont constantes et immuables; elles sont générales pour tous les temps et pour tous les lieux. Deux corps de telle grandeur et de telle vitesse se choquant, rejaillissent maintenant de la même manière qu'ils rejaillissaient autrefois. Si la pluie tombe sur certaines terres, et si le soleil en brûle d'autres; si un temps favorable aux moissons est suivi d'une grêle qui les ravage; si un enfant vient au monde avec une tête informe et inutile, qui s'élève de dessus sa poitrine et le rende malheureux, ce n'est point que Dieu ait voulu produire ces effets par des volontés particulières; mais c'est qu'il a établi des lois de la communication des mouvements, dont ces effets sont des suites nécessaires; lois d'ailleurs si simples, et en même temps si fécondes, qu'elles servent à produire tout ce que nous voyons de beau dans le monde, et même à réparer en peu de temps la mortalité et la stérilité la plus générale.

ARTICLE XIX.

Celui qui ayant bâti une maison en jette un pavillon par terre pour le rebâtir, découvre son ignorance; celui qui plante une vigne et l'arrache aussitôt qu'elle a pris racine, montre sa légèreté, parce que celui qui veut et ne veut plus manque de lumière ou de fermeté d'esprit. Mais on ne peut pas dire que Dieu agisse par caprice ou par ignorance, lorsqu'un enfant vient au monde avec des membres superflus et qui l'empêchent de vivre, ou lorsqu'un grain de grêle fait tomber un fruit presque mûr. La raison en est, que si Dieu fait tomber un fruit par la grêle avant qu'il soit mûr, ce n'est point qu'il veuille et ne veuille plus, car Dieu n'agit point par des volontés particulières, comme les causes particulières. Il n'a point établi les lois de la communication des mouvements dans le dessein de produire des monstres, ou de faire tomber des fruits avant leur maturité; il a voulu ces lois à cause de leur fécondité, et non de leur stérilité. Ainsi, ce qu'il a voulu, il le veut encore, et le monde en général, pour lequel il a établi ces lois, subsistera éternellement.

Additions.

Je n'ai point ici voulu prouver *à posteriori*, ou par les effets, que la cause générale agit par des volontés ou par des lois générales, dont l'efficace est déterminée par l'action des causes occasionnelles ou particulières, quoique ces sortes de preuves soient en grand nombre et incontestables. 1° Parce que j'ai supposé, dans l'Avertissement au lecteur, que l'on avait lu ce que j'ai écrit contre la prétendue efficace des causes secondes. 2° Parce que personne ne manque de ces preuves; car chacun sait qu'un corps n'est jamais mu avant qu'il soit choqué, et qu'il n'est jamais choqué sans être mu : chacun sait qu'il fait jour lorsque le soleil est levé, et qu'il fait nuit lorsqu'il est couché; et qu'ainsi Dieu produit le mouvement et le sentiment de la lumière en conséquence des lois générales de la nature. 3° Enfin, parce que les preuves *à priori*, ou tirées de la nature de la cause, quoique plus abstraites, m'ont paru plus belles, plus fortes, et plus propres au sujet que je traite. Car si je n'avais prouvé que par les effets que Dieu fait par des voies simples, générales, uniformes et constantes, tout ce que nous voyons dans la nature, on pourrait me répondre : il est vrai, mais dans la grâce il a tout une autre conduite; il fait tout par des volontés particulières. Au lieu qu'ayant prouvé par l'idée qu'on a d'un être infiniment parfait qu'il fait par des voies simples tout ce que nous voyons; comme Dieu ne se dément point, c'est une preuve qu'il fait aussi par de semblables voies tout ce que nous ne voyons pas. Ainsi, l'on commence à faire réflexion que Dieu doit agir d'une manière qui porte le caractère des attributs divins. Toutefois, à la fin de ce premier discours, j'ai prouvé le même principe par des preuves *à posteriori*, afin de frapper l'esprit de ceux mêmes qui ne font réflexion sur rien.

ARTICLE XX.

Il faut ici prendre garde que la règle essentielle de la volonté de Dieu, c'est l'ordre immuable de la justice; et

[1] *Voyez* dans la dernière édition de la *Recherche de la Vérité* les lois de la communication des mouvements. C'est l'édition de Paris en 1700.

[2] *Voyez* les *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, entretiens 9 et les trois suivants.

que si l'homme, par exemple, n'eût point péché, (supposition qui eût bien changé des desseins) alors l'ordre ne permettant pas qu'il fût puni, jamais les lois naturelles de la communication des mouvements n'auraient été capables de le rendre malheureux. Car la loi de l'ordre, qui veut que le juste ne souffre rien malgré lui, étant essentielle à Dieu, la loi arbitraire de la communication des mouvements y devait nécessairement être soumise.

Additions.

Dieu n'a que deux lois : l'ordre qui est sa loi inviolable, sa loi naturelle son Verbe, ou sa sagesse, qu'il aime invinciblement; et les décrets divins, lois arbitraires, desquelles il se dispense quelquefois; mais il ne s'en dispense jamais, que l'ordre ne le demande; car il est contre l'ordre qu'un Être sage et immuable change de conduite sans raison. C'est une faiblesse d'avoir l'esprit changeant, c'est défaut de lumière ou de fermeté. L'homme, quoique sujet à l'erreur, se choque, lorsqu'on lui reproche son changement. Il faut donc prendre garde à ne pas demander à Dieu des miracles, ou lui en attribuer à tous moments : c'est le tenter et avoir de lui des sentiments indignes. (*Voyez* le quatrième éclaircissement, dans lequel je fais voir que tout ce qui se fait maintenant, ou qui s'est fait sous la loi des Juifs contre les lois naturelles qui nous sont connues, n'est pas toujours un miracle ou un effet produit de Dieu par des volontés particulières, parce que les anges, par exemple, ont pouvoir sur le monde présent en conséquence de quelques lois générales qui nous sont inconnues, ainsi que je le prouve par la conduite de Dieu dans l'ancien Testament.)

ARTICLE XXI.

Il y a encore quelques occasions assez rares, où ces lois générales des mouvements doivent cesser de produire leur effet. Mais ce n'est pas que Dieu change ces lois, ou se corrige; c'est parce qu'il est de l'ordre de la grâce, auquel celui de la nature doit servir, qu'il arrive des miracles en certaines rencontres; c'est qu'alors l'ordre immuable de la justice que Dieu doit à ses attributs le demande, ainsi que j'ai expliqué ailleurs [1]. Outre qu'il est à propos que les hommes sachent que Dieu est tellement maître de la nature, que s'il se soumet aux lois qu'il a établies c'est plutôt parce qu'il le veut bien, que par une nécessité absolue.

Additions.

Comme la plupart des hommes s'imaginent qu'outre Dieu il y a une certaine *nature* qui fait tout, il est à propos que Dieu, pour se faire mieux connaître, agisse contre la coutume de cette prétendue nature. Dieu se fait admirer aux sages ou aux vrais philosophes dans les productions ordinaires; mais tout le monde n'est pas philosophe, il faut des effets qui surprennent et frappent l'esprit de ceux qui ne font nulle réflexion sur tout ce qui est ordinaire. (*Voyez* saint Augustin, In Joan; *Tract.* 5 et 28; *Méditations Chrétiennes*, médit. 8.)

ARTICLE XXII.

S'il est donc vrai que la cause générale ne doit point produire son ouvrage par des volontés particulières, et que Dieu a dû établir certaines lois de communication de mouvements constantes et invariables, par l'efficace desquelles il a prévu que le monde pouvait subsister tel que nous le voyons, on peut dire en un sens très-véritable que Dieu souhaite que toutes ses créatures soient parfaites; qu'il ne veut point que les enfants périssent dans le sein de leurs mères; qu'il n'aime point les monstres; qu'il n'a point fait les lois de la nature pour les engendrer; et que s'il avait pu par des voies aussi simples faire et conserver un monde plus parfait, il n'aurait point établi des lois dont un si grand nombre de monstres sont des suites nécessaires; mais qu'il aurait été indigne de sa sagesse de multiplier ses volontés pour empêcher certains désordres particuliers, qui font même dans l'univers une espèce de beauté.

Additions.

« Et que s'il avait pu par des voies aussi simples ou aussi dignes de lui faire et conserver un monde plus parfait, il n'aurait point établi des lois dont un si grand nombre de monstres sont des suites nécessaires. » *Cela est évident, du moins dans l'ordre de la grâce, par rapport auquel je dis ceci. Car Dieu* veut que tous les hommes soient sauvés. (1 Tim. 2, 4.) Sa volonté est notre sanctification : « Hæc est voluntas Dei, sanctificatio nostra, » (*Thess.* 4, 3.) Dieu n'a pas besoin d'impies : « Non enim « necessarii sunt ei homines impii » (*Eccles.* 15, 12.) Au contraire, il hait et l'impie, et l'impiété : « Odio sunt « Deo impius et impietas ejus. » (*Sap.* 14, 9.) Certainement le dessein de Dieu dans la création c'est de faire un bel ouvrage. Or, tout déréglement défigure un ouvrage. Dieu mérite d'être admiré, mais c'est beaucoup plus dans la simplicité de ses voies que dans la beauté de l'univers. Si Dieu a fait le monde pour l'homme, pourquoi tant de terres stériles, pourquoi plus de mers que de terres habitables? C'est que tout cela est une suite de la simplicité de ses voies. Ce n'est point que Dieu veuille, par des volontés particulières, qu'une telle terre manque d'eau; car ce serait une désobéissance formelle; ce serait trouver à redire à la conduite de Dieu et insulter à sa sagesse, que de faire de nouveaux conduits. Peut-on rien voir de plus informe et de moins régulier que la distribution des rivières, que la disposition et des terres et des mers? Les philosophes ont regardé l'univers comme l'ouvrage d'une *nature* aveugle; c'est qu'ils ne pensaient pas à la simplicité des voies par lesquelles il se conserve. Mais s'il y avait des voies aussi simples ou aussi dignes de Dieu, capables de former et de conserver un plus bel ouvrage que le monde que nous habitons, il faudrait dire les choses étant comme elles sont, ou que l'auteur de la nature manque d'intelligence, ou que son dessein serait de faire un ouvrage imparfait. (*Voyez* le troisième

[1] *Voyez les Entretiens sur la Métaphysique*, entr. 12, n. 12 et ailleurs.

éclaircissement, méditations 7 et 8 des *Méditations Chrétiennes.*)

Les monstres font dans l'univers une espèce de beauté; non que les monstres soient beaux en eux-mêmes; car, toutes choses égales, il serait mieux qu'il n'y en eût point; mais c'est que les hommes jugent souvent de la beauté de certaines choses par la difformité des autres. Certainement l'Église de Jésus-Christ, le monde futur, sera plus parfait que le monde présent, et il n'y aura aucune difformité, point de monstres, point d'injustices, point de péché. (Eph. 5, 27; Apoc 22.)

ARTICLE XXIII.

Dieu a donné à chaque semence un germe qui contient en petit la plante et le fruit, un autre germe qui tient à celui-ci, et qui renferme la racine de la plante, laquelle racine a une nouvelle racine, dont les branches imperceptibles se répandent dans les deux *lobes*, ou dans la farine de cette semence. Ne marque-t-il pas assez par là qu'il veut, en un sens très-véritable, que toutes ces semences produisent leur semblable? Car pourquoi aurait-il donné à des grains de blé qu'il voudrait être stériles toutes les parties propres à les rendre féconds? Cependant, comme la pluie est nécessaire pour les faire croître, et qu'elle ne tombe sur la terre que par des lois générales, qui ne la répandent pas précisément dans les terres bien cultivées, et aux temps les plus propres, tous ces grains ne profitent point; ou s'ils profitent, la grêle, ou quelque autre accident fâcheux, qui est une suite nécessaire de ces mêmes lois de la nature, les empêche de nourrir leur épi. Or, parce que c'est Dieu qui a établi ces lois, on pourrait dire qu'il voudrait que certaines semences fussent fécondes, plutôt que quelques autres; si l'on ne savait d'ailleurs que la cause générale ne devant point agir par des volontés particulières, ni un Être infiniment sage par des voies composées, Dieu n'a pas dû prendre d'autres mesures que celles qu'il a prises pour régler les pluies selon les saisons et les lieux, ou selon les désirs des laboureurs. Il n'en faut pas davantage pour l'ordre de la nature : expliquons un peu plus au long celui de la grâce, et surtout prenons garde que c'est la même sagesse et la même volonté, en un mot, le même Dieu qui a établi l'un et l'autre de ces ordres.

Additions.

« Surtout prenons garde que c'est la même sagesse et la même volonté, en un mot, le même Dieu qui a établi l'un et l'autre de ces ordres, » c'est-à-dire, celui de la grâce et celui de la nature. Cela est de la dernière conséquence. Car Dieu ne peut, sans se démentir soi-même, ne pas suivre sa sagesse dans l'établissement de l'ordre de la grâce. Il est donc nécessaire, afin que la conduite de Dieu porte le caractère des attributs divins, que ses voies soient simples, uniformes, générales et constantes. Ainsi, on peut déjà juger qu'il ne sera pas possible de justifier la sagesse et la bonté de Dieu, quoique souvent la grâce tombe inutilement, et qu'il y ait plus de gens qui se damnent que de ceux qui se sauvent. Dieu sera sage, quoique la grâce ne soit pas toujours proportionnée à notre faiblesse ou à notre négligence prévue. Il sera bon, il aimera les hommes, quoique tous ne soient pas sauvés, parce qu'on ne peut trouver mauvais que Dieu aime davantage sa sagesse qui lui est consubstantielle, que son ouvrage, qui n'est qu'une image fort imparfaite de sa substance.

SECONDE PARTIE.

De la nécessité des lois générales de la grâce.

ARTICLE XXIV.

Dieu, s'aimant par la nécessité de son Être, et se voulant procurer une gloire infinie, un honneur parfaitement digne de lui, consulte la sagesse sur l'accomplissement de ses désirs. Cette divine sagesse, remplie d'amour pour celui dont elle reçoit l'être par une génération éternelle et ineffable, ne voyant rien dans toutes les créatures possibles, dont elle renferme les idées intelligibles, qui soit digne de la majesté de son Père, s'offre elle-même pour établir en son honneur un culte éternel, et comme souverain prêtre lui offrir une victime qui, par la dignité de sa personne, soit capable de le contenter. Elle lui représente une infinité de desseins pour le temple qu'elle veut élever à sa gloire, et en même temps toutes les manières possibles de les exécuter. D'abord le dessein qui paraît le plus grand et le plus magnifique, le plus juste et le mieux entendu, est celui dont toutes les parties ont plus de rapport à la personne qui en fait toute la gloire et toute la sainteté; et la manière la plus sage d'exécuter ce dessein, c'est d'établir certaines lois très-simples et très-fécondes pour le conduire à sa perfection. Voilà ce que la raison semble répondre à tous ceux qui la consultent avec attention, et suivant les principes que la foi nous enseigne. Examinons les circonstances de ce grand dessein, et nous tâcherons ensuite de découvrir les voies de l'exécuter.

Additions.

Dans la Trinité sainte, le Père est sage, « Sapientia ingenita; » le Fils, « Sapientia genita. » Il n'y a pas trois sages et trois sagesses, trois tout-puissants et trois toute-puissances : « non tres Omnipotentes, sed unus « Omnipotens, » dit le Symbole. Ainsi, quand je dis que Dieu consulte sa sagesse dans la formation de ses desseins, j'entends que Dieu, connaissant parfaitement son essence et toutes les manières possibles dont elle peut être participée par les créatures, il engendre par là son Verbe, qui est par conséquent sa sagesse même, mais en tant qu'engendrée. Ainsi, il consulte sa sagesse, son Fils, par le même acte immanent et nécessaire par lequel il l'engendre. La preuve de tout l'article précédent c'est que Dieu ne fait rien sans sa sagesse ou sans son Fils; ce que l'Écriture nous apprend, aussi bien que la raison. (Joan. 1, 3; Hébr. 1, 2, etc.). Que Jésus-Christ est le principal dessein de Dieu. (*Voyez* le premier article et le suivant). Qu'il est le modèle des élus (Rom. 8, 29), et

surtout qu'il y a des voies qui portent plus que d'autres le caractère des attributs divins; ce que j'ai déjà prouvé, et ce qu'on peut voir encore expliqué dans le troisième éclaircissement.

Je ne m'arrêterai plus dans la suite à expliquer ce qui sera assez clair de soi-même, ou de peu de conséquence.

ARTICLE XXV.

L'Écriture-Sainte nous apprend que c'est Jésus-Christ qui doit faire toute la beauté, la sainteté, la grandeur et la magnificence de ce grand ouvrage. Car si elle le compare à une ville, c'est Jésus-Christ qui en fait tout l'éclat, le soleil et la lune ne l'éclairent pas, c'est la clarté de Dieu et la lumière de l'agneau. Si elle le représente comme un corps vivant, et dont toutes les parties ont entr'elles un merveilleux rapport, c'est Jésus-Christ qui en est le chef; c'est de lui que l'esprit et la vie se répandent dans tous les membres qui le composent. Si elle en parle comme d'un temple, c'est Jésus-Christ qui en est la pierre fondamentale, sur lequel tout l'édifice est posé; c'est lui qui en est le souverain prêtre; c'est lui qui en est la victime. Tous les fidèles ne sont prêtres que parce qu'ils participent à son sacerdoce; ils ne sont victimes, que parce qu'ils ont part à sa sainteté. Ce n'est qu'en lui et que p r lui qu'ils s'offrent sans cesse à la majesté de Dieu. Enfin, ce n'est que par le rapport qu'ils ont tous avec lui, qu'ils contribuent à la beauté de ce temple auguste, qui a toujours été, et qui sera éternellement l'objet de la complaisance de Dieu même.

ARTICLE XXVI.

La raison nous apprend aussi ces mêmes vérités. Car quel rapport entre les créatures, quelque parfaite qu'on les suppose, et l'action par laquelle elles ont été produites? Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini? Dieu peut-il recevoir quelque chose d'une pure créature, qui le détermine à agir? Mais que cela soit ainsi, que Dieu ait fait l'homme dans la vue d'en être honoré, d'où vient qu'il n'empêche pas sa chute, et que maintenant le nombre de ceux qui le déshonorent est le plus grand? Dieu ne déclare-t-il pas assez par là qu'il néglige fort la gloire prétendue qu'il reçoit de son ouvrage, si l'on sépare cet ouvrage de son Fils bien-aimé; que ce n'est qu'en Jésus-Christ qu'il s'est résolu à le produire, et que sans lui il ne subsisterait pas un moment?

ARTICLE XXVII.

Un homme prend dessein de faire un ouvrage, parce qu'il en a besoin, ou parce qu'il veut voir l'effet que fera cet ouvrage, ou enfin parce qu'il apprend par l'essai qu'il fait de ses forces ce qu'il est capable de produire. Mais Dieu n'a nul besoin de ses créatures. Il ne ressemble point aux hommes qui reçoivent de nouvelles impressions de la présence des objets. Ses idées sont éternelles et immuables; il a vu le monde avant qu'il l'eût formé, comme il le voit maintenant. Enfin, sachant que ses volontés sont efficaces, il connaît parfaitement, sans faire aucun essai de ses forces, tout ce qu'il est capable de produire. Ainsi, l'Écriture et la raison nous apprennent que c'est à cause de Jésus-Christ que le monde subsiste, et que c'est par la dignité de cette personne divine qu'il reçoit une beauté qui le rend agréable aux yeux de Dieu.

ARTICLE XXVIII.

Il s'ensuit, ce me semble, de ce principe que Jésus-Christ est le modèle sur lequel nous sommes faits, que nous avons été formés à son image et à sa ressemblance, et que nous n'avons rien de beau qu'autant que nous sommes ses expressions et ses figures; qu'il est la fin de la loi, et le terme des cérémonies et des sacrifices des Juifs; qu'il a fallu, pour déterminer cette suite de générations qui ont précédé sa naissance, qu'elles eussent avec lui certains rapports par lesquels elles fussent rendues plus agréables à Dieu que toutes les autres; que Jésus-Christ, devant être le chef et l'époux de l'Église, il fallait, pour le figurer, que les hommes vinssent d'un seul, et que leur propagation se commençât de la manière que le rapporte Moïse et que l'explique saint Paul. En un mot, il s'ensuit de ce principe que le monde présent doit être la figure du monde futur, et qu'autant que la simplicité des lois générales le peut permettre, tous ceux qui le doivent habiter ont été ou seront des figures et des ressemblances du Fils unique de Dieu, depuis Abel, en qui il a été sacrifié, jusqu'au dernier membre qui formera son Église.

ARTICLE XXIX.

Nous jugeons de la perfection d'un ouvrage par la conformité qu'il y a entre cet ouvrage et l'idée que la sagesse éternelle nous en donne; car il n'y a rien de beau ni rien d'aimable que par rapport à la beauté essentielle, nécessaire et indépendante. Or, cette beauté intelligible s'étant rendue sensible, devient encore en cet état la règle de la beauté et de la perfection. Ainsi, toutes les créatures corporelles doivent encore recevoir d'elle leur beauté et leur éclat. Tous les esprits doivent avoir les mêmes pensées et les mêmes inclinations que l'âme de Jésus, s'ils veulent être agréables à ceux qui ne trouvent rien de beau ni rien d'aimable que ce qui est conforme à la sagesse et à la vérité. Comme l'on est donc obligé de croire que l'ouvrage de Dieu a une entière conformité avec la sagesse éternelle, on a tout sujet de penser que ce même ouvrage a des rapports infinis avec celui qui en est le chef, le principe, le modèle et la fin. Mais qui pourra expliquer tous ces rapports?

ARTICLE XXX.

Ce qui fait la beauté d'un temple, c'est l'ordre et la variété des ornements qui s'y rencontrent. Ainsi, pour rendre le temple vivant de la majesté de Dieu digne de celui qui doit l'habiter, et proportionné à la sagesse et à l'amour infini de son auteur, il n'y a point de beautés qui ne doivent s'y trouver. Mais il n'en est pas de même de la gloire et de la magnificence de ce temple spirituel, comme des ornements grossiers et sensibles des temples matériels. Ce qui fait la beauté de l'édifice spirituel de l'É-

glise, c'est la diversité infinie des grâces que celui qui en est le chef répand sur toutes les parties qui la composent; c'est l'ordre et les rapports admirables qu'il met entr'elles; ce sont les divers degrés de gloire qui éclatent de tous côtés.

ARTICLE XXXI.

Il s'ensuit de ce principe, que pour établir cette variété de récompenses, qui fait la beauté de la céleste Jérusalem, il fallait que les hommes fussent sujets sur la terre, non-seulement aux afflictions qui les purifient, mais encore aux mouvements de la concupiscence, qui leur font remporter tant de victoires, en leur livrant un si grand nombre de divers combats.

ARTICLE XXXII.

Les bienheureux dans le Ciel auront sans doute une sainteté et une variété de dons qui répondra parfaitement à la diversité de leurs bonnes œuvres. Ces sacrifices continuels, par lesquels le vieil homme se détruit et s'anéantit, couvriront de grâces et de beautés la substance spirituelle de l'homme nouveau. Et s'il a fallu que Jésus-Christ même souffrît toutes sortes d'afflictions, avant que d'entrer en possession de sa gloire, le péché du premier homme, qui a fait entrer dans le monde les maux qui accompagnent la vie, et la mort qui la suit, était nécessaire, afin que les hommes, après avoir été éprouvés sur la terre, fussent légitimement comblés de cette gloire, dont la variété et l'ordre feront la beauté du monde futur.

Additions.

Le péché du premier homme n'était point nécessaire en lui-même. Dieu pouvait même sans ce péché trouver mille moyens de faire l'Église future aussi belle qu'elle sera; mais comme Dieu agit toujours de la manière la plus sage qui se puisse, et qui porte le plus le caractère des attributs divins, puisqu'il aime invinciblement sa sagesse, nul moyen de faire mériter aux hommes la gloire qu'ils posséderont un jour n'était comparable à celui de les laisser tous envelopper dans le péché, pour leur faire à tous miséricorde en Jésus-Christ. Car la gloire que les élus acquièrent par la grâce de Jésus Christ, en résistant à leur concupiscence, sera plus grande, et même plus digne de Dieu que toute autre. (*Voyez* les art. 34 et 35; saint Augustin, de Cor. et Grat. chap. 10, et surtout le deuxième entretien des *Conversations Chrétiennes*, où je rends raison de la permission du péché du premier homme, pag. 64 et suiv. de l'édition de Paris en 1702.)

ARTICLE XXXIII.

Si j'avais une idée claire de ces esprits bienheureux qui n'ont point de corps, je répondrais peut-être clairement à une difficulté qui naît de leur considération. Car on peut objecter, ou qu'il y a très-peu de variété dans les mérites et dans les récompenses des anges, ou bien qu'il n'était point à propos que Dieu unît à des corps des esprits qui en sont aujourd'hui si dépendants. J'avoue que je ne vois pas une grande diversité dans les récompenses qui doivent répondre aux mérites des pures intelligences, principalement si elles ont mérité leur récompense par un seul acte d'amour. N'étant point unies à un corps qui pût être occasion à Dieu de leur donner, selon certaines lois très-simples et très-générales, une suite de sentiments ou de pensées différentes, je ne vois point de diversités dans leurs combats ni dans leurs victoires. Mais peut-être qu'un autre ordre a été établi, qui m'est inconnu. Ainsi, je n'en dois point parler. Il suffit que j'établisse un principe, d'où l'on peut comprendre que Dieu a dû créer des corps et y unir des esprits, afin que par les lois très-simples de l'union de ces deux substances il pût nous donner d'une manière générale, constante et uniforme, cette grande variété de sentiments et de mouvements qui est en un sens le principe de la diversité de nos mérites et de nos récompenses.

ARTICLE XXXIV.

Enfin, il fallait que Dieu seul eût toute la gloire de la beauté et de la perfection du monde futur. Cet ouvrage, qui surpasse infiniment tous les autres, devait être un ouvrage de pure miséricorde. Il ne fallait pas que les créatures pussent se glorifier d'y avoir d'autre part que celle que la grâce de Jésus-Christ leur avait donnée. En un mot, il était à propos que Dieu laissât envelopper tous les hommes dans le péché, pour leur faire à tous miséricorde en Jésus-Christ.

ARTICLE XXXV.

Ainsi le premier homme pouvant, par la force de sa charité, persévérer dans la justice originelle, il ne fallait pas que Dieu l'appliquât à son devoir par des plaisirs prévenants : n'ayant point de concupiscence à vaincre, Dieu ne devait pas prévenir son libre arbitre par la délectation de sa grâce; enfin, ayant généralement tout ce qui lui était nécessaire pour mériter sa récompense, Dieu, qui ne fait rien d'inutile, devait le laisser à lui-même [1], quoiqu'il prévît sa chute, puisqu'il voulait le relever en Jésus-Christ, confondre le libre arbitre, et faire éclater sa miséricorde. Tâchons maintenant de découvrir les voies par lesquelles Dieu exécute le dessein éternel de la sanctification de son Église.

ARTICLE XXXVI.

Quoique dans l'établissement du monde futur Dieu agisse par des voies bien différentes de celles par lesquelles il conserve le monde présent, on ne doit pas néanmoins s'imaginer que cette différence soit telle, que les lois de la grâce ne portent point le caractère de la cause qui les a établies. Comme c'est le même Dieu qui est auteur de l'ordre de la grâce et de celui de la nature, il faut que ces deux ordres conviennent entr'eux à l'égard de tout ce qu'ils renferment, qui marque la sagesse et les autres attributs de leur auteur. Ainsi, comme Dieu est une cause générale, dont la sagesse n'a point de bornes, il est nécessaire, pour les raisons que j'ai dites auparavant, que dans l'ordre de la grâce, aussi bien que

[1] *Voyez* la fin de l'addition au nombre 3.

dans celui de la nature, il agisse comme cause générale, et qu'ayant pour fin sa gloire dans la construction de son Église, il établisse les lois les plus simples et les plus générales, et qui ont avec leur effet une plus grande proportion de sagesse et de fécondité.

ARTICLE XXXVII.

Plus un agent a de lumière, plus ses volontés ont d'étendue. Un esprit fort limité prend à tous moments de nouveaux desseins ; et lorsqu'il prétend en exécuter quelqu'un, il se sert de plusieurs moyens, dont il y en a toujours d'inutiles. En un mot, un esprit borné ne compare point assez les moyens avec la fin, la force et l'action avec l'effet qu'elles doivent produire. Au contraire, un esprit étendu et pénétrant compare et pèse toutes choses; il ne forme ses desseins que sur la connaissance qu'il a des moyens de les exécuter ; et lorsqu'il a découvert que ces moyens ont un certain rapport de sagesse avec leur effet, il les emploie. Plus les machines sont simples et leurs effets différents, plus elles sont spirituelles et dignes d'être estimées. Le grand nombre des lois d'un état marque souvent peu de pénétration et d'étendue d'esprit dans ceux qui les ont établies; c'est plutôt l'expérience du besoin qu'une sage prévoyance qui les a ordonnées. Dieu, dont la sagesse n'a point de bornes, doit donc se servir de voies très-simples et très-fécondes dans la formation du monde futur, comme pour la conservation du monde présent. Il ne doit point multiplier ses volontés, qui sont les lois exécutrices de ses desseins, qu'autant que la nécessité l'y oblige. Il doit agir par des volontés générales, et établir ainsi un ordre constant et réglé, selon lequel il a prévu, par l'étendue infinie de sa sagesse, qu'un ouvrage aussi admirable qu'est le sien devait se former. Voyons les conséquences de ce principe, et l'application qu'on en peut faire, pour expliquer des difficultés qui paraissent assez embarrassées.

Additions.

Je ne crois pas qu'on puisse lire avec attention cet article, et ceux qui l'ont précédé, sans demeurer d'accord que Dieu, ne pouvant se démentir soi-même, ni agir par des voies qui ne portent point le caractère de ses attributs, il doit exécuter ses desseins par des moyens simples, et par des voies générales, uniformes et constantes. Ainsi, je ne m'arrêterai point à prouver cela en détail par l'idée d'un Être infiniment parfait, et par tous les effets naturels dont les causes nous sont connues : outre tout ce que je viens de dire, j'ai prouvé ce principe en plusieurs manières dans la *Recherche de la Vérité*, en combattant la prétendue efficace des causes secondes, dans les *Méditations Chrétiennes*, depuis la quatrième jusqu'à la huitième inclusivement, et même dans les *Éclaircissements* qui sont à la fin de ce Traité. Mais voyons si l'usage que je vais faire de ce principe pour expliquer des vérités que la foi nous enseigne ne démontrera point tout d'un coup et ce principe et ces vérités.

ARTICLE XXXVIII.

L'Écriture-Sainte nous apprend d'un côté que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité; et de l'autre, qu'il fait tout ce qu'il veut : et néanmoins la foi n'est pas donnée à tout le monde, et le nombre de ceux qui périssent est même plus grand que celui des prédestinés. Comment accorder cela avec sa puissance.

Additions.

C'est que sa sagesse le rend pour ainsi dire impuissant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voies les plus simples, il n'est pas possible que tous les hommes soient sauvés à cause de la simplicité de ses voies.

ARTICLE XXXIX.

Dieu a prévu de toute éternité le péché originel et le nombre infini de personnes que ce péché devait entraîner dans les enfers. Cependant, il a créé le premier homme dans un état d'où il savait qu'il devait tomber, et même il a mis entre cet homme et sa postérité des rapports qui devaient leur communiquer son péché, et les rendre tous dignes de son aversion et de sa colère. Comment accorder cela avec sa bonté?

Additions.

C'est que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage. Car, comme sa sagesse lui prescrit les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs, et que ces voies demandent qu'Adam pouvant d'ailleurs persévérer ne reçût point de grâces prévenantes et le reste, il fallait que ce qui est arrivé, arrivât. J'ai donné ailleurs [1] d'autres raisons de la permission du péché.

ARTICLE XL.

Dieu répand souvent des grâces sans qu'elles aient l'effet pour lequel sa bonté nous oblige à croire qu'il les donne. Il fait croître dans la piété des personnes jusque vers la fin de leur vie; et le péché les domine à la mort et les précipite dans l'enfer. Il fait tomber la pluie de la grâce sur les cœurs endurcis, aussi bien que sur les terres préparées : les hommes y résistent, et la rendent inutile pour leur salut. En un mot, Dieu défait et refait sans cesse; il semble qu'il veuille, et ne veuille plus. Comment accorder cela avec sa sagesse ?

Additions.

C'est que Dieu ne devant point sanctifier les hommes par des volontés particulières, il ne donne point la grâce à tel dans telle occasion, afin qu'elle fasse un certain effet et rien davantage. C'est ainsi qu'agissent les intelligences

[1] *Conversations Chrétiennes*, deuxième entretien.

bornées. Mais, comme Dieu a une sagesse infinie, il a dû établir des lois générales pour exécuter ses desseins. C'est ce que j'ai dit tant de fois, et que je vais encore dire dans les articles suivants.

ARTICLE XLI.

Voilà, ce me semble, de grandes difficultés; toute l'économie de la religion, l'idée que nous avons d'un Dieu bon, sage, puissant, constant dans ses desseins, réglé dans son action, mille endroits de l'Écriture en fournissent encore bien d'autres contre ce que nous voyons arriver tous les jours dans l'ordre de la grâce; et quoique de fort habiles gens y aient répondu, je ne sais si on peut les résoudre aussi clairement par leurs principes que par celui que je viens d'établir.

ARTICLE XLII.

Pour moi, j'ai toujours cru que Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés. La raison et l'Écriture m'ont toujours empêché d'en douter. Et quoique des auteurs que j'honore avec un profond respect aient publié dans les siècles passés diverses explications de cette vérité, j'ai toujours eu peine à recevoir celles qui me semblaient mettre sans aucune nécessité des bornes à l'étendue de la bonté et de la miséricorde de Dieu. Ainsi, consultant l'idée que tous les hommes ont de Dieu, je suis entré dans le sentiment que j'expose aujourd'hui à la censure de tous ceux qui voudront bien l'examiner avec attention, et en juger avec équité.

ARTICLE XLIII.

Dieu étant obligé d'agir toujours d'une manière digne de lui, par des voies simples, générales, constantes et uniformes, en un mot, conformes à l'idée que nous avons d'une cause générale dont la sagesse n'a point de bornes, il a dû établir certaines lois dans l'ordre de la grâce, comme j'ai prouvé qu'il l'a fait dans celui de la nature. Or, ces lois, à cause de leur simplicité, ont nécessairement des suites fâcheuses à notre égard; mais ces suites ne méritent pas que Dieu change ces lois en de plus composées. Car ces lois ont une plus grande proportion de sagesse et de fécondité avec l'ouvrage qu'elles produisent que toutes celles qu'il pourrait établir par le même dessein, puisqu'il agit toujours de la manière la plus sage et la plus parfaite. Il est vrai que Dieu pourrait remédier à ces suites fâcheuses par un nombre infini de volontés particulières; mais sa sagesse, qu'il aime plus que son ouvrage, l'ordre immuable et nécessaire, qui est la règle de ses volontés, ne le permet pas. L'effet qui arriverait de chacune de ces volontés ne vaudrait pas l'action qui le produirait. Et par conséquent on ne doit point trouver à redire que Dieu ne trouble pas l'ordre et la simplicité de ces lois par des miracles, qui seraient fort commodes pour nos besoins, mais très-opposés à la sagesse de Dieu, qu'il n'est pas permis de tenter.

Additions.

On tente Dieu, lorsqu'on lui demande qu'il fasse ce qu'il ne doit pas faire, c'est-à-dire, qu'il agisse d'une manière particulière, et non point en conséquence des lois générales : autrement, quel mal y aurait-il de se précipiter, comme Satan le demandait à Jésus-Christ? S'il est aussi sage à Dieu de soutenir en l'air un corps pesant que de le faire tomber contre terre, on ne le tente point, on ne le porte point à faire une chose indigne de lui, lorsqu'on se jette par les fenêtres en se confiant en sa bonté. En un mot, pourvu qu'on ait toujours un bon dessein, on ne peut jamais manquer de prudence.

ARTICLE XLIV.

Ainsi, comme l'on n'a pas droit de se fâcher de ce que la pluie tombe dans la mer où elle est inutile, et de ce qu'elle ne tombe pas dans les terres ensemencées où elle est nécessaire, parce que les lois de la communication des mouvements sont très-simples, très-fécondes, et parfaitement dignes de la sagesse de leur auteur; et que, selon ces lois, il n'est pas possible que la pluie se répande plutôt sur les terres que sur les mers, on ne doit pas aussi se plaindre de l'irrégularité apparente selon laquelle la grâce est donnée aux hommes. C'est la régularité avec laquelle Dieu agit; c'est la simplicité des lois qu'il observe; c'est la sagesse et l'uniformité de sa conduite qui est cause de cette irrégularité apparente. Il est nécessaire, selon les lois de la grâce que Dieu a établies en faveur de ses élus, et pour la construction de son Église, que cette céleste pluie se répande quelquefois sur des cœurs endurcis, aussi bien que sur des âmes préparées. Si donc la grâce tombe inutilement, ce n'est point que Dieu agisse sans dessein. C'est encore moins que Dieu agisse dans le dessein de rendre les hommes plus coupables par l'abus de ces faveurs. C'est que la simplicité des lois générales ne permet pas que cette grâce, inefficace à l'égard de ce cœur corrompu, tombe dans un autre cœur où elle serait efficace. Cette grâce n'étant point donnée par une volonté particulière, mais en conséquence de l'immutabilité de l'ordre général de la grâce, il suffit que cet ordre produise un ouvrage proportionné à la simplicité de ses lois, afin qu'il soit digne de la sagesse de son auteur. Car enfin l'ordre de la grâce serait moins parfait, moins admirable, moins aimable, s'il était plus composé.

ARTICLE XLV.

Si Dieu donnait la grâce par des volontés particulières, sans doute il ne s'aviserait pas, pour convertir un pécheur qui aurait quatre degrés de concupiscence, de lui donner trois degrés de délectation spirituelle, supposé que ces degrés de grâce ne fussent pas suffisants pour le convertir. Il remettrait à faire sa libéralité lorsque ce pécheur ne serait plus en la présence de l'objet qui le tente, ou plutôt il donnerait cette même grâce de trois degrés de force à tel dont la concupiscence serait moins vive. Car

quel dessein de donner trois degrés de délectation spirituelle à tel à qui quatre sont nécessaires, et de les refuser à celui à qui ils suffiraient pour le convertir? Cela s'accorde-t-il avec l'idée que nous avons de la sagesse et de la bonté de Dieu? Est-ce là aimer les hommes? Est-ce là vouloir les sauver tous ? Est-ce là faire pour eux tout ce qui se peut ? Cependant, Dieu s'écrie par son prophète [1] : « Citoyens de Jérusalem, peuple de Juda, jugez entre moi et ma vigne. Qu'y avait-il à faire pour elle, que je n'aie point fait? Ne devais-je pas espérer d'elle de bons raisins, et elle ne m'a rapporté que des grappes sauvages? » Quelle sagesse y a-t-il à donner, par des volontés particulières, tant de grâces inefficaces aux pécheurs, supposé que Dieu veuille leur conversion, comme nous l'apprend l'Écriture, et qu'il n'ait point ce dessein funeste de les rendre, par ses dons, plus coupables et plus criminels ?

ARTICLE. XLVI.

Mais si la grâce se répand sur les hommes par des lois très-simples et très-générales, toutes ces grandes difficultés se dissipent. L'ordre de la grâce que Dieu a établi ayant un plus grand rapport de sagesse et de fécondité avec l'ouvrage qu'il produit que tout autre, Dieu a dû le choisir pour l'établissement de son Église. Ainsi, on peut assurer que Dieu veut véritablement le salut de tous les hommes; qu'il fait pour eux tout ce qu'il peut faire, agissant comme il doit agir; que s'il y avait quelque ordre de grâce aussi simple et plus fécond, aussi digne de sa sagesse et plus utile aux hommes, qu'il l'aurait choisi; et qu'ainsi il sauve autant de personnes qu'il en peut sauver, agissant selon les règles adorables que sa sagesse lui prescrit.

ARTICLE XLVII.

Que les hommes aiment donc et adorent non-seulement la bonne volonté de Dieu, par laquelle les élus sont sanctifiés, mais encore les secrets jugements de sa justice par lesquels il y a un si grand nombre de réprouvés. C'est un même ordre de sagesse, ce sont les mêmes lois de grâce qui produisent des effets si différents. Dieu est également adorable et aimable dans tout ce qu'il fait; sa conduite est toujours pleine de sagesse et de bonté. Malheur aux impies qui la condamnent sans y rien connaître, et qui veulent que l'ordre immuable de la sagesse de Dieu s'accommode avec leurs passions et leurs intérêts!

Additions.

Il faut, ce me semble, être chagrin, pour trouver mauvais que la sagesse et la bonté de Dieu se trouvent ainsi justifiées par le principe que j'ai établi. Car trouver bon que tant de nations périssent, précisément parce que Dieu ne veut pas les éclairer de l'Évangile, et trouver mauvais que Dieu fasse sur cela ce que sa sagesse lui prescrit, sagesse qui à son égard est sa loi inviolable, sagesse qu'il aime et qu'il doit aimer infiniment plus que son ouvrage, c'est assurément une disposition d'esprit extraordinaire. Vouloir que Dieu donne à tous moments, par des volontés particulières, des grâces inutiles à ceux qui les reçoivent, à ceux qu'il prévoit devoir être plus coupables et plus criminels par le mépris qu'ils en feront, c'est vouloir qu'un Être sage ne proportionne pas les moyens avec la fin, ou que Dieu ne veuille point de bien à ceux à qui il applique le sang de Jésus-Christ; c'est vouloir soutenir des paradoxes.

ARTICLE XLVIII.

Les laboureurs sages et diligents labourent, engraissent et ensemencent leurs terres avec beaucoup de travail et de dépense. Ils observent avec soin les temps les plus propres pour les diverses cultures, et ne s'en prennent point à Dieu du mauvais succès de leurs travaux. Ils abandonnent leur ouvrage à l'ordre de la nature, sachant bien qu'il est inutile de tenter Dieu, et de prétendre qu'en notre faveur il change l'ordre que sa sagesse lui prescrit.

ARTICLE XLIX.

Jésus-Christ est venu nous apprendre à imiter leur conduite. Comme il a pour nous une charité immense, et qu'il veut nous sauver tous, autant que le peut permettre la simplicité des lois générales de la nature et de la grâce, il n'a rien oublié pour nous faire entrer dans les voies qui conduisent au Ciel. Ce qui s'oppose le plus à l'efficace de la grâce, ce sont les plaisirs sensibles et les sentiments d'orgueil; car il n'y a rien qui corrompe tant l'esprit, et qui endurcisse plus le cœur. Mais Jésus-Christ n'a-t-il pas sacrifié et anéanti en sa personne toutes les grandeurs et tous les plaisirs sensibles? Sa vie n'a-t-elle pas été pour nous un exemple continuel d'humilité et de pénitence? Comment est-il né, comment est-il mort, comment a-t-il conversé parmi les hommes? Tout le monde le sait. A quoi se réduit aussi sa doctrine, où tendent tous ses conseils? N'est-ce pas à l'humilité et à la pénitence, à une privation générale de tout ce qui flatte les sens, de tout ce qui corrompt la pureté de l'imagination, de tout ce qui entretient et fortifie la concupiscence de l'orgueil? Ce qu'il a dit, ce qu'il a fait, ce qu'il a souffert a donc été pour nous préparer par sa doctrine, par son exemple, par ses mérites, à recevoir la pluie céleste de la grâce, de sorte qu'elle opère beaucoup en nous. Ne pouvant ou ne devant pas changer les lois de la nature, tenter Dieu, ni troubler l'ordre et la simplicité de ses voies, il a fait pour les hommes tout ce que peut inspirer la charité la plus étendue, la plus industrieuse et la plus ardente [1].

ARTICLE L.

Je ne crains point de dire que la charité de Jésus-Christ est immense et incompréhensible, après ce qu'en dit l'Écriture. Et quoique tous les hommes n'en reçoivent point

[1] Is. 5, 3, 4.

[1] *Voyez* le dernier éclaircissement de la *Recherche de la Vérité.*

les effets, ce serait témérité que d'en vouloir marquer les bornes. Il est mort pour tous les hommes, et pour ceux mêmes qui périssent tous les jours. Que les pécheurs n'entrent-ils dans l'ordre de la grâce? Que ne suivent-ils les conseils de Jésus-Christ? Que ne se préparent-ils à recevoir la pluie du Ciel? Ils ne peuvent la mériter, mais ils peuvent en augmenter l'efficace à leur égard. Ne peuvent-ils pas par amour-propre, ou par la crainte de l'enfer, éviter beaucoup d'occasions de pécher, se priver des plaisirs, du moins de ceux dont ils n'ont point encore goûté, et dont par conséquent ils ne sont point encore esclaves? Ils peuvent ainsi ôter quelques empêchements à l'efficace de la grâce, et préparer la terre de leur cœur, en sorte qu'elle devienne féconde, lorsque Dieu répandra sa pluie selon les lois générales qu'il s'est prescrit. Mais ils veulent que Dieu les sauve sans qu'ils s'en mettent en peine, semblables à des laboureurs fainéants et insensés, qui, sans donner à leur champ des labours ordinaires, prétendraient que Dieu devrait répandre des pluies assez fécondes et assez abondantes pour leur épargner le travail. Fausse et sotte confiance! Dieu fait pleuvoir sur les terres en friche comme sur celles qui sont cultivées. Mais que les superbes et les voluptueux sachent que la pluie de la grâce tombera beaucoup moins sur eux que sur les autres hommes; et que cependant ils se mettent en tel état, que pour les convertir, il en faudrait en abondance.

ARTICLE LI.

Dieu ne répandant ordinairement sa grâce que par des lois générales, on voit clairement la nécessité des conseils de Jésus-Christ. On voit qu'il faut suivre ces sages conseils, afin que Dieu puisse nous sauver par les voies les plus simples, et que nous donnant peu de grâce, il opère beaucoup en nous. On voit clairement qu'il faut de son côté travailler sans cesse; qu'il faut labourer sa terre avant que les ardeurs de la concupiscence l'aient desséchée et endurcie, ou du moins dès que la pluie en ôte la sécheresse et la dureté; qu'il faut observer avec soin les moments où nos passions nous laissent quelque liberté, afin d'en tirer quelque avantage; qu'il faut défricher, autant qu'il est en nous, tout ce qui peut suffoquer la semence de la parole, et ne pas s'imaginer sottement qu'on se convertira après qu'on se sera fait quelque établissement dans le monde, ou lorsqu'on sera prêt à le quitter. Car, outre qu'il ne dépend pas des laboureurs de faire pleuvoir selon leurs besoins, lorsqu'il y a longtemps qu'une terre est en friche, les ronces et les épines ont poussé des racines si profondes, que ceux qui ne se sont jamais accoutumés au travail n'ont ni la force ni même le désir de la cultiver.

ARTICLE LII.

Mais si Dieu agissait dans l'ordre de la grâce par des volontés particulières; s'il faisait efficacement dans tous les hommes tous leurs bons mouvements et toutes leurs bonnes œuvres avec un dessein particulier, je ne vois pas comment on pourrait justifier qu'il agit par les lois les plus simples, lorsque je considère tous ces détours par lesquels les hommes arrivent où Dieu les conduit; car je ne doute point que souvent Dieu ne donne à un homme plus de cent bonnes pensées en un seul jour. Je ne comprends pas non plus comment on pourrait accorder sa sagesse et sa bonté avec toutes ces grâces inefficaces, auxquelles la malice des hommes résiste; car Dieu étant bon et sage, n'est-il pas évident qu'il doit proportionner les secours aux besoins, s'il les donne dans un dessein particulier de soulager.

Additions.

On voit par ces articles que mon principe s'accorde encore parfaitement bien avec les conseils de Jésus-Christ, et que de même que les laboureurs doivent de leur côté défricher, labourer et ensemencer leurs terres, les hommes doivent aussi travailler de leur côté à ôter les empêchements à l'efficace de la grâce; mais que, comme les travaux des hommes ne sont point cause de la pluie, la grâce aussi n'est point donnée aux mérites naturels, puisque sa distribution dépend de certaines lois générales, de même que la pluie ordinaire est une suite naturelle des lois générales des communications des mouvements.

ARTICLE LIII.

Dieu fait croître jusqu'au jour de la moisson la méchante herbe avec le blé: il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes, parce que la grâce tombant sur les hommes par des lois générales, souvent elle est donnée à tel qui n'en fait nul usage; au lieu que si d'autres l'avaient reçue, ils en auraient été convertis. Si Jésus-Christ avait prêché aux Tyriens et aux Sidoniens, aussi bien qu'aux habitants de Bethsaïde et de Corozaïn, ils auraient fait pénitence dans le sac et dans la cendre. Si la pluie qui tombe sur les sablons s'était répandue sur des terres préparées, elle les aurait rendues fécondes. Mais tout ce qui est réglé par des lois générales ne s'accorde point avec des desseins particuliers. Afin que ces lois soient sagement établies, il suffit qu'étant extrêmement simples, elles conduisent à sa perfection le grand ouvrage pour lequel Dieu a dû les établir.

ARTICLE LIV.

Mais quoique je ne pense pas que Dieu ait sur chacun de ses élus une infinité de desseins particuliers, en sorte qu'il leur donne chaque jour un très-grand nombre de bonnes pensées et de bons mouvements par des volontés particulières, je ne nie pas cependant qu'ils ne soient tous prédestinés par une bonne volonté de Dieu à leur égard, pour laquelle ils doivent avoir une reconnaissance éternelle. Voici comment j'explique ces choses:

ARTICLE LV.

Dieu découvre dans les trésors infinis de sa sagesse une infinité d'ouvrages possibles, et en même temps la



voie la plus parfaite de produire chacun d'eux. Il considère entr'autres son Église, Jésus-Christ qui en est le chef, et toutes les personnes qui, en conséquence de l'établissement de certaines lois générales, la doivent composer. Enfin, en vue de Jésus-Christ et de tous ses membres, il établit ses lois pour sa propre gloire. Cela étant ainsi, n'est-il pas évident que Jésus-Christ, qui est le principe de toute la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage, est le premier des prédestinés; que tous les élus aussi sont véritablement aimés et prédestinés gratuitement en Jésus-Christ, à cause qu'ils peuvent honorer Dieu en Jésus-Christ; qu'enfin ils ont tous une obligation infinie à Dieu, qui, sans considérer leur mérite, a établi les lois générales de la grâce, lesquelles doivent sanctifier les élus et les conduire à la gloire qu'ils posséderont éternellement?

ARTICLE LVI.

On dira peut-être que ces lois sont si simples et si fécondes, que Dieu devait les préférer à toutes les autres; et qu'aimant uniquement sa gloire, son Fils se devait incarner; qu'ainsi il n'a rien fait uniquement pour ses élus. Je l'avoue, Dieu n'a rien fait uniquement pour ses élus; car saint Paul m'apprend qu'il a fait ses élus pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour lui-même. Si, pour rendre Dieu aimable aux hommes, il faut le faire agir uniquement pour eux, ou d'une manière qui ne soit pas la plus sage, j'aime mieux me taire. La raison m'apprend à rendre Dieu aimable en le faisant infiniment parfait, en le représentant tel qu'il est, et si rempli de charité pour ses créatures, qu'il n'en produise aucune à dessein de la rendre malheureuse. Car si toutes n'ont pas le bonheur de jouir de sa présence, c'est que l'ordre, voulant qu'un si grand bien soit mérité, toutes ne le méritent pas pour les raisons que j'ai dites. N'est-ce pas rendre Dieu aimable, que de le représenter tel que les réprouvés mêmes ne peuvent qu'adorer sa conduite, et se repentir de leur négligence.

Additions.

L'homme est une étrange créature; il est aussi plein d'orgueil qu'il est digne de mépris. Il n'est point content de Dieu, si Dieu ne s'applique à le contenter; il se regarde comme le centre de l'univers; il rapporte à soi toutes choses, Dieu même et ses attributs éternels. Dieu n'est bon qu'autant qu'il lui fait du bien, et l'incarnation de Jésus-Christ est même un ouvrage inutile et mal conduit, si ce n'est pour le délivrer de ses misères.

Mais du côté de Dieu, quel excès de bonté! Il semble que Dieu, pour se rendre aimable à ceux qui ont le plus d'amour-propre, favorise ce préjugé par la manière dont il parle aux hommes. « Dieu a tant aimé le monde, dit Jésus-Christ même, qu'il a livré son Fils unique pour eux, afin que tous ceux qui croient en lui aient la vie éternelle. » Quoi! est-ce que Jésus-Christ, dans les desseins de Dieu, s'est fait homme uniquement pour le salut des hommes? Non sans doute. Au contraire, les hommes ont été faits pour Jésus-Christ. Ce sont les matériaux dont il doit bâtir le temple éternel, et ce temple est uniquement pour Dieu. Tel est le dessein de la sagesse incréée. Jésus-Christ est le chef de l'Église : or, les membres sont pour le chef, et non le chef pour les membres. Jésus-Christ est le premier en toutes choses, « in omnibus primatum tenens; » mais il se rapporte lui-même à Dieu. La fin de Dieu dans la création, c'est sa gloire. Or, sa gloire consiste à agir selon ce qu'il est, selon l'ordre immuable de ses attributs; subordonnant tout selon cet ordre, qui est son aimable et inviolable loi, toujours le moins parfait au plus parfait, et par conséquent les animaux et le reste aux hommes, les hommes à Jésus-Christ, et Jésus-Christ et son Église à lui-même. On peut dire que Dieu a créé l'âme pour le corps; mais il n'est pas vrai que Dieu a créé l'âme uniquement pour le corps. Les fins de Dieu sont subordonnées selon la loi éternelle, « quâ justum « est ut omnia sint ordinatissima, dit saint Augustin, « omnia propter vos... Vos autem Christi; Christus au- « tem Dei. » Voilà selon saint Paul l'ordre des desseins de Dieu.

Contentons-nous que Dieu, qui n'a nul besoin de nous, ait bien voulu nous créer en Jésus-Christ pour sa propre gloire. Il pouvait nous laisser dans le néant; cependant il nous a aimés en Jésus-Christ avant la création du monde. Mais ne nous flattons point, c'est parce qu'ayant Jésus-Christ à notre tête, nous pouvons lui rendre des honneurs divins. Car Dieu ne peut agir que pour sa gloire. « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus. » Mais il ne la peut trouver qu'en lui-même, parce qu'un monde profane, un temple, un culte, un sacerdoce qui n'est point consacré par l'esprit éternel, n'a nulle proportion avec la sainteté de Dieu.

Dieu pouvait, après le péché, nous faire rentrer dans le néant, et il nous a faits au contraire ses enfants adoptifs en Jésus-Christ. Il nous donnera part à l'héritage de son Fils bien-aimé. Quelle doit être notre reconnaissance pour une bonté si extrême! Il est vrai que ceux qui auront ce bonheur ne sont point choisis par une volonté absolue et bizarre; c'est que la simplicité des lois générales de l'ordre de la grâce leur est favorable, et qu'en cela Dieu agit de la manière la plus digne de lui qui se puisse. Mais quoi! Dieu ne sera-t-il point aimable aux hommes, s'il n'abandonne sa sagesse pour les aimer d'un amour aveugle? Faut-il que le néant s'élève jusqu'à n'être point content de son Créateur, s'il ne le préfère sans raison au reste de ses créatures? Et ne se mettra-t-on jamais à la place de tant de pécheurs et de nations, abandonnées à l'erreur, que Dieu laisse là sans secours, lui qui fait jurer les prophètes en son nom, qu'il veut leur conversion et leur sanctification? Dieu veut le salut du pécheur, et il le laisse mourir dans son péché. Dieu pénètre les cœurs, et les tourne comme il lui plaît, et cela sans blesser leur liberté; et cependant tout le monde est plein de désordres. Qui peut résister à Dieu que Dieu même? Mais d'un autre côté, qui peut trouver à redire que Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage? Que tous ceux qui aiment l'ordre adorent et aiment la conduite de celui qui en fait sa loi inviolable; qu'ils ai-

ment et adorent la bonté de celui qui, se suffisant pleinement à lui-même, a bien voulu former un dessein qui les rendra éternellement heureux.

ARTICLE LVII.

Cependant, pour contenter ceux qui veulent que Dieu ait prédestiné chacun de ses élus par une volonté particulière, on peut dire, sans faire tort au sentiment que nous venons de proposer, que Dieu, avant que de créer les âmes pour les unir au corps, prévoit tout ce qui doit leur arriver, selon les lois générales de la nature et de la grâce, et tout ce qu'elles feront dans toutes les circonstances possibles. Ainsi, comme je le suppose, pouvant créer l'âme de Paul ou celle de Pierre, et l'unir à tel corps qu'il prévoit être le corps d'un prédestiné, il a résolu de toute éternité de créer l'âme de Paul par une bonne volonté qu'il a pour lui, et de le prédestiner par ce choix à la vie éternelle. Au lieu qu'il crée l'âme de Pierre, et l'unit à un autre corps par une espèce de nécessité, à cause des lois de l'union des âmes aux corps, qu'il a très-sagement établies; car aussitôt que les corps sont formés, il s'est obligé d'y unir des âmes, ce qui leur était utile à toutes avant le péché. Or, le corps de Pierre étant engendré par un père païen, ou par un père qui n'a pas soin d'élever ses enfants, ou enfin Pierre se trouvant engagé par sa naissance dans des lieux, des temps, des emplois qui le portent au mal, il sera infailliblement du nombre des réprouvés. Cependant Pierre sera utile aux desseins de Dieu. Car quoiqu'il n'entre point par lui-même dans le corps des prédestinés, il y entrera par quelques-uns de sa postérité. Il servira à la beauté et à la grandeur de l'Église de Jésus-Christ, par les rapports infinis qu'il aura avec les élus. Au reste, il ne sera malheureux qu'à proportion du mauvais usage qu'il aura fait de sa liberté; car Dieu ne punit par la douleur que les déréglements volontaires. Voilà tout ce que je puis dire pour satisfaire à l'inclination de quelques personnes; mais je ne vois pas clairement qu'on doive tout à fait s'y arrêter.

Additions.

Quoique la prédestination ne soit fondée que sur la prescience de Dieu et la gratuité de la grâce, comme on le peut voir dans saint Augustin, « de dono persever, » depuis le chap. 17 jusqu'à la fin, néanmoins la plupart des hommes attachent à l'idée qui répond à ce mot une bonne volonté de Dieu tellement absolue, qu'il leur semble qu'on combat la prédestination gratuite, lorsqu'on prétend que Dieu a dû, à cause de sa sagesse qu'il aime invinciblement, choisir ceux qu'il a choisis. Comme les pélagiens [1] voulaient que la raison du choix de Dieu se trouvât dans les mérites naturels des hommes, et que saint Augustin et toute l'Église a soutenu que cela dépendait de la volonté de Dieu, bien des gens s'imaginent qu'on combat la prédestination, lorsqu'on assure que le choix des élus dépend bien de la volonté de Dieu, mais d'une volonté éclairée et conduite par la sagesse éternelle. Dire que la raison du choix est dans l'homme, c'est être pélagien, et vouloir que la grâce soit donnée aux mérites; mais vouloir que la raison du choix soit dans la sagesse éternelle, qui est la loi de Dieu, ou la règle de sa conduite, c'est s'écrier avec saint Paul: « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! » Mais bien des gens ne l'entendent pas ainsi. Ils prétendent que tel est choisi et tel réprouvé, précisément parce que Dieu le veut, et que sa volonté seule est sa raison; et que c'est en cela que les élus ont à Dieu une obligation particulière. C'est par condescendance à cette disposition des esprits que j'ai remarquée dans bien de fort honnêtes gens, que j'ai composé cet article. Mais les personnes qui méditent un peu peuvent bien voir ce que j'en pense.

ARTICLE LVIII.

Ceux qui prétendent que Dieu a des desseins et des volontés particulières pour tous les effets particuliers qui se produisent en conséquence des lois générales, se servent ordinairement de l'autorité de l'Écriture pour appuyer leur sentiment. Or, comme l'Écriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi bien que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies. Non-seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage, les passions de joie, de tristesse, de colère, de repentir, et les autres mouvements de l'âme, elle lui attribue encore les manières d'agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d'une manière plus sensible. Si Jésus-Christ s'est fait homme, c'est en partie pour satisfaire à l'inclination des hommes, qui aiment ce qui leur ressemble, et s'appliquent à ce qui les touche. C'est pour leur persuader par cette espèce d'anthropologie véritable et réelle, des vérités qu'ils n'auraient pu comprendre d'une autre manière. Ainsi, saint Paul, pour s'accommoder à tout le monde, parle de la sanctification et de la prédestination des saints, comme si Dieu agissait sans cesse en eux par des volontés particulières. Et même Jésus-Christ parle de son Père comme s'il s'appliquait avec de semblables volontés à orner les lys, et à conserver jusqu'à un cheveu de la tête de ses disciples, parce que dans le fond la bonté de Dieu pour ses créatures étant extrême, ces expressions en donnent une grande idée, et rendent Dieu aimable aux esprits même les plus grossiers, et qui ont le plus d'amour-propre. Cependant, comme par l'idée qu'on a de Dieu, et par les passages de l'Écriture qui sont conformes à cette idée, l'on corrige le sens de quelques autres passages qui attribuent à Dieu des membres, ou des passions semblables aux nôtres, aussi, lorsqu'on veut parler avec exactitude de la manière dont Dieu agit dans l'ordre de la grâce ou de la nature, on doit expliquer les passages qui le font agir comme un homme, ou comme une cause particulière, par l'idée qu'on a de sa sagesse et de sa bonté et par les autres passages de l'Écriture qui sont conformes à cette idée. Car enfin, si l'on peut dire, ou plutôt si l'on est obligé de dire, à cause de l'i-

[1] *Voyez* les neuvième et douzième entretiens *sur la Métaphysique.*

dée qu'on a de Dieu, qu'il ne fait point tomber chaque goutte de pluie par des volontés particulières, quoique le sens naturel de quelques passages de l'Écriture autorise ce sentiment, il y a la même nécessité de penser, nonobstant certaines autorités de la même Écriture, que Dieu ne donne point à quelques pécheurs, par des volontés particulières, tous ces bons mouvements qui leur sont inutiles, et qui seraient utiles à plusieurs autres, parce que sans cela il ne me paraît pas possible de bien accorder l'Écriture-Sainte ni avec la raison, ni avec elle-même, ainsi que je pense l'avoir prouvé.

ARTICLE LIX.

Si je croyais que ce que je viens de dire ne fût pas suffisant pour convaincre les personnes capables d'attention que Dieu n'agit point par des volontés particulières, comme les causes particulières ou les intelligences bornées, je m'étendrais ici à faire voir qu'il y a peu de vérités dont on puisse donner plus de preuves, supposé qu'on demeure d'accord que Dieu gouverne le monde, et que la nature des philosophes païens est une chimère. Car en effet, rien ne se fait dans le monde qui ne prouve ce sentiment, si l'on en excepte seulement les miracles, lesquels néanmoins ne seraient point des miracles différents des effets qu'on appelle naturels, s'il était vrai que Dieu agît ordinairement par des volontés particulières, puisque les miracles ne sont tels que parce qu'ils n'arrivent point selon les lois générales. Ainsi, les miracles supposent ces lois, et prouvent le sentiment que j'ai établi. Mais pour les effets ordinaires, ils démontrent clairement et directement les lois ou les volontés générales. Si, par exemple, on laisse tomber une pierre sur la tête des passants, la pierre tombera toujours d'une égale vitesse, sans discerner ni la piété, ni la condition, ni les bonnes ou mauvaises dispositions de ceux qui passent. Si l'on examine quelque autre effet, on verra la même constance dans l'action de la cause qui le produit. Mais nul effet ne prouve que Dieu agit par des volontés particulières, quoique souvent les hommes s'imaginent que Dieu fait à tous moments des miracles en leur faveur. Comme cette manière dont ils veulent que Dieu agisse est conforme à la nôtre; qu'elle flatte l'amour-propre qui rapporte à soi toutes choses, et qu'elle s'accommode fort bien avec l'ignorance où nous sommes de la combinaison des causes occasionnelles qui produisent des effets extraordinaires elle entre naturellement dans l'esprit lorsqu'on n'étudie point assez la nature, et qu'on ne consulte point avec assez d'attention l'idée abstraite d'une sagesse infinie, d'une cause universelle, d'un Être infiniment parfait.

Additions.

Qu'il me soit permis de demander au lecteur qu'il médite quelque temps sur ce premier discours, avant que de lire celui-ci :

SECOND DISCOURS.

DES LOIS DE LA GRACE EN PARTICULIER, ET DES CAUSES OCCASIONNELLES QUI LES RÈGLENT ET QUI EN DÉTERMINENT L'EFFICACE.

PREMIERE PARTIE.

De la grâce de Jésus-Christ.

Additions

J'ai prouvé dans le premier discours[1] la nécessité des causes occasionnelles dans l'ordre de la grâce, aussi bien que dans celui de la nature; et je ne crois pas qu'on puisse concevoir distinctement ce que j'ai écrit, sans en demeurer d'accord. Mais je vais faire voir, par les preuves que la foi me fournit, que Jésus-Christ est effectivement cette cause. Comme cela est la dernière conséquence pour comprendre clairement les principes de la religion, et nous faire approcher avec confiance du vrai propitiatoire, ou de la cause occasionnelle qui détermine immanquablement l'efficace de la loi générale de la grâce, je crois pouvoir demander qu'on s'applique de toutes ses forces et sans préoccupation à méditer ce second discours.

ARTICLE I.

Comme il n'y a que Dieu qui agisse immédiatement et par lui-même dans les esprits, et qui produise en eux toutes les diverses modifications dont ils sont capables, il n'y a que lui qui répande en nous sa lumière, et nous inspire certains sentiments qui déterminent nos diverses volontés. Ainsi, il n'y a que Dieu qui puisse, comme cause véritable[1] produire la grâce dans les âmes. Car le principe de tous les mouvements réglés de notre amour est nécessairement ou une lumière qui nous apprend, ou un sentiment qui nous convainc que Dieu est notre bien, puisque nous ne commençons jamais d'aimer un objet si nous ne voyons clairement, par la lumière de la raison,

[1] Avant ce second discours, lisez le chapitre 3 de la seconde partie du livre VI de la *Recherche de la Vérité*, et l'Éclaircissement sur ce même chapitre, où l'auteur combat l'efficace prétendue des causes secondes;

[1] Par *cause véritable*, j'entends une cause qui agit par sa propre force.

ou si nous ne sentons confusément par le goût du plaisir, que cet objet est bon, je veux dire capable de nous rendre plus heureux que nous ne sommes.

ARTICLE II.

Mais comme tous les hommes sont enveloppés dans le péché originel, et qu'ils sont même par leur nature infiniment au-dessous de Dieu, il n'y a aussi que Jésus-Christ qui, par la dignité de sa personne, et par la sainteté de son sacrifice, puisse avoir accès auprès de son Père, nous réconcilier avec lui, et mériter pour nous ses faveurs. Ainsi, il n'y a que Jésus-Christ qui puisse être cause méritoire de la grâce. Ces vérités sont constantes; mais nous ne cherchons ni la cause qui produit la grâce par son efficace propre, ni celle qui la mérite par son sacrifice et ses bonnes œuvres. Nous cherchons celle qui règle et qui détermine l'efficace de la cause générale, celle qu'on peut appeler seconde, particulière, occasionnelle.

[*Additions.*

Ce n'est pas rendre raison d'un effet particulier, que d'en marquer la cause générale, et de répondre facilement que Dieu le veut. Car c'est ce que tout le monde sait. Exemple. Si l'on demande pourquoi le feu fait plaisir, ce n'est pas répondre, que de dire que Dieu le veut, car c'est de quoi on ne doute pas. Il faut dire pourquoi Dieu le veut, ou marquer la cause naturelle qui, en conséquence des lois générales, fait que Dieu donne à l'âme le sentiment de chaleur; c'est-à-dire qu'il faut, si on le peut, rendre raison de l'effet par la cause occasionnelle. De même à l'égard de la distribution de la grâce, il faut en chercher la raison en Jésus-Christ, comme homme, comme médiateur et chef de l'Église, puisque l'Écriture nous apprend que Dieu ne veut nous donner la grâce que par la médiation de son pontife. On ne peut savoir en détail les raisons de la distribution de la grâce; mais cela n'est nullement nécessaire pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu, ce que j'ai eu en vue dans ce Traité.

ARTICLE III.

Car afin que la cause générale agisse par des lois ou des volontés générales, et que son action soit réglée, constante et uniforme, il est absolument nécessaire qu'il y ait quelque cause *occasionnelle qui détermine l'efficace de ces lois, et qui serve à les établir.* Si le choc des corps, ou quelque autre chose de semblable, ne déterminait l'efficace des lois générales de la communication des mouvements, il serait nécessaire que Dieu mût le corps par des volontés particulières. Les lois de l'union de l'âme et du corps ne sont rendues efficaces que par les changements qui arrivent dans l'une ou dans l'autre de ces deux substances. Car, si Dieu faisait sentir à l'âme la douleur d'une piqûre, sans que le corps fût piqué, ou sans qu'il arrivât au cerveau la même chose que si le corps était piqué, il n'agirait point par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, mais par une volonté particulière. S'il pleuvait sur la terre d'une autre manière que par une suite nécessaire des lois générales de la communication des mouvements, la pluie et la chute de chaque goutte qui la compose serait l'effet d'une volonté particulière. De sorte que si l'ordre ne demandait point qu'il plût, cette volonté serait entièrement indigne de Dieu. Il est donc nécessaire que dans l'ordre de la grâce il y ait quelque cause *occasionnelle* qui serve à en établir les lois, et qui en détermine l'efficace; et c'est cette cause qu'il faut tâcher de découvrir.

ARTICLE IV.

Pour peu que l'on consulte l'idée de l'ordre intelligible, ou que l'on considère l'ordre sensible qui paraît dans tous les ouvrages de Dieu, on découvre clairement que les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace des lois générales, et qui servent à les établir, doivent nécessairement avoir rapport au dessein pour lequel Dieu établit ces lois. Par exemple, l'expérience fait voir que Dieu n'a point pris, et la raison convainc qu'il n'a pas dû prendre, le cours des planètes pour causes occasionnelles de l'union de notre âme avec notre corps. Il ne doit pas vouloir que notre bras se remue de telle ou telle manière, ni que notre âme souffre le mal de dents, lorsque la lune sera jointe au soleil, si cette conjonction n'agit sur le corps. Le dessein de Dieu étant d'unir notre âme à notre corps, il ne peut donner à l'âme des sentiments de douleur que lorsqu'il arrive dans le corps quelques changements qui lui sont contraires. Ainsi, il ne faut point chercher ailleurs que dans notre âme ou dans notre corps les causes *occasionnelles* de leur union.

ARTICLE V.

Il s'ensuit de là que Dieu, ayant dessein de former son Église par Jésus-Christ, n'a pu, selon ce dessein, chercher ailleurs que dans Jésus-Christ et dans les créatures unies par la raison à Jésus-Christ, les causes occasionnelles qui servent à établir les lois générales de la grâce, par lesquelles l'esprit de Jésus-Christ se répand dans ses membres, et leur communique sa vie et sa sainteté. Ainsi, la pluie de la grâce ne se répand point dans nos cœurs selon les diverses situations des astres, ni selon la rencontre de certains corps, ni même selon les différents cours des esprits animaux qui nous donnent le mouvement et la vie. Tous les corps ne peuvent exciter en nous que des mouvements et des sentiments purement naturels; car tout ce qui vient à l'âme par le corps n'est que pour le corps. Les anges mêmes ne sont point établis causes occasionnelles de la grâce intérieure. Ils sont, aussi bien que nous, membres du corps dont Jésus-Christ seul est le chef; ils sont ministres de Jésus-Christ envoyés pour le salut des saints. Je veux qu'ils puissent produire quelques changements dans les corps qui nous environnent, et même dans celui que nous animons; et qu'ainsi ils puissent ôter quelques empêchements à l'efficace de la grâce. Mais certainement ils ne peuvent distribuer aux hommes un don si précieux; ils

n'ont point de pouvoir immédiat sur des esprits qui par leur nature leur sont égaux. Enfin, saint Paul nous oblige à croire, que Dieu ne leur a point soumis le monde futur ou l'Église de Jésus-Christ. Ainsi, la cause occasionnelle de la grâce ne se peut rencontrer qu'en Jésus-Christ ou en l'homme.

ARTICLE VI.

Mais comme il est certain que la grâce n'est pas accordée à tous ceux qui la souhaitent, ou aussitôt qu'ils la souhaitent, et qu'elle est souvent donnée à ceux qui ne la demandent pas, il s'ensuit que même nos désirs ne sont point les causes occasionnelles de la grâce. Car ces sortes de causes ont toujours et très-promptement leur effet, et sans elles l'effet ne se produit jamais. Par exemple, le choc des corps étant la cause occasionnelle du changement qui arrive dans leur mouvement, si deux corps ne se rencontrent point, leurs mouvements ne changent point; et s'ils changent, on peut s'assurer que les corps se sont rencontrés [1]. Les lois générales qui répandent la grâce dans nos cœurs ne trouvent donc rien en nos volontés qui détermine leur efficace; de même que les lois générales qui règlent les pluies ne sont point fondées sur les dispositions des lieux où il pleut. Car, que les terres soient en friche, ou qu'elles soient cultivées, il pleut indifféremment dans tous les lieux, même sur les sablons et dans la mer.

ARTICLE VII.

Nous sommes donc réduits à dire que, comme il n'y a que Jésus-Christ qui nous puisse mériter la grâce, il n'y a aussi que lui qui puisse fournir les occasions des lois générales, selon lesquelles elle est donnée aux hommes. Car le principe ou le fondement des lois générales, ou ce qui détermine leur efficace, étant nécessairement ou en nous, ou en Jésus-Christ, puisqu'il est certain qu'il n'est point en nous, par les raisons que je viens de dire, il est nécessaire qu'il se trouve en Jésus-Christ.

ARTICLE VIII.

Aussi fallait-il qu'après le péché Dieu n'eût plus d'égard à nos volontés. Étant tous dans le désordre, nous ne pouvions plus être occasion à Dieu de nous faire grâce. Il nous fallait un médiateur, non-seulement pour nous donner accès auprès de Dieu, mais pour être la cause naturelle ou occasionnelle des faveurs que nous espérons de lui.

ARTICLE IX.

Comme Dieu avait dessein de faire son Fils chef de son Église, il était à propos qu'il l'établit cause occasionnelle ou naturelle de la grâce qui la sanctifie; car c'est du chef que la vie et le mouvement doit se répandre dans les membres. Et c'est même dans cette vue que Dieu a permis le péché; car si l'homme fût demeuré dans l'innocence, sans être secouru par la grâce de Jésus-Christ, comme ses volontés eussent été méritoires de la grâce, et même de la gloire, Dieu aurait dû établir en l'homme la cause occasionnelle de sa perfection et de son bonheur: la loi inviolable de l'ordre le veut ainsi, ce me semble. De sorte que Jésus-Christ n'eût point été le chef de l'Église, ou bien il eût été un chef des influences duquel tous les membres eussent bien pu se passer.

ARTICLE X.

Si notre âme était créée avant la formation du corps auquel elle doit être unie, et que ce fût selon nos diverses volontés que s'arrangeassent toutes les parties qui le composent, de combien de divers sentiments et de divers mouvements serait-elle touchée, par tous les effets qu'elle connaîtrait devoir suivre de ses volontés; principalement si elle avait un désir extrême de former le corps le plus vigoureux et le mieux fait qui se puisse?

Or, l'Écriture-Sainte ne dit pas seulement que Jésus-Christ est le chef de l'Église, elle nous apprend encore qu'il l'engendre, qu'il la forme, qu'il lui donne l'accroissement, qu'il souffre en elle, qu'il mérite en elle, qu'il agit et qu'il influe sans cesse en elle. Le zèle qu'a Jésus-Christ pour la gloire de son Père, et l'amour qu'il porte à son Église, lui inspirent sans cesse le désir de la faire la plus ample, la plus magnifique et la plus parfaite qui se puisse. Ainsi, comme l'âme de Jésus n'a point une capacité infinie, et qu'il veut mettre dans le corps de l'Église une infinité de beautés et d'ornements, on a tout sujet de penser qu'il y a dans cette âme sainte une suite continuelle de pensées et de désirs, par rapport au corps mystique qu'elle forme sans cesse.

ARTICLE XI.

Or, ce sont ces désirs continuels de l'âme de Jésus, qui tendent à sanctifier son Église et à la rendre digne de la majesté de son Père, que Dieu a établis causes occasionnelles de l'efficace des lois générales de la grâce. Car, la foi nous apprend que Dieu a donné à son Fils une puissance absolue sur les hommes, en l'établissant chef de son Église; et cela ne se peut concevoir, si les diverses volontés de Jésus-Christ ne sont suivies de leurs effets; car il est visible que je n'aurais aucune puissance sur mon bras, s'il se remuait sans que je le voulusse; et si lorsque je voudrais le remuer, il demeurait comme mort et sans mouvement.

ARTICLE XII.

Jésus-Christ a mérité cette souveraine puissance sur les hommes, et cette qualité de chef de l'Église, par le sacrifice qu'il a offert sur la terre; et il est entré après sa résurrection en pleine possession de ce droit. C'est présentement qu'il est le souverain prêtre des biens fu-

[1] Pluviam voluntariam segregabis Deus hæreditati tuæ. Quare dixit *voluntariam?* quia non meritis nostris, sed illius voluntate. Quid enim boni meruimus peccatores? (August. in Psal. 132.)

turs, et que par ses divers désirs il prie sans cesse son Père pour les hommes. Et comme ses désirs sont causes occasionnelles, ses prières sont toujours exaucées : son Père ne lui refuse rien, comme nous l'apprend l'Écriture. Cependant il faut qu'il prie et qu'il désire, pour obtenir; parce que les causes occasionnelles, physiques, naturelles, car ces trois termes signifient ici la même chose, n'ont point par elles-mêmes la puissance de rien faire; et que toutes les créatures, Jésus-Christ même, considéré comme homme, ne sont d'elles-mêmes que faiblesse et qu'impuissance.

Additions.

Je ne crois pas qu'on trouve de difficulté jusqu'ici, si ce n'est peut-être dans ce dernier article, dans lequel je dis que Jésus-Christ *prie* son Père; car il y a des personnes qui l'ont trouvé fort mauvais. Mais je parle comme saint Paul aux Romains et aux Hébreux, et comme Jésus-Christ même : « Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis; » ce qui se doit entendre de Jésus-Christ après son Ascension, selon ces paroles de saint Jean : « Non dum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. » Car le Saint-Esprit ne tomba sur les apôtres que dix jours après que Jésus-Christ fut entré dans le saint des saints, comme souverain Prêtre des biens véritables.

Dans tous ces articles, je ne parle de Jésus-Christ que selon son humanité, selon laquelle il a reçu toute-puissance dans le Ciel et sur la terre, parce que toutes ses prières ou ses désirs, qui certainement sont en son pouvoir, car autrement il n'aurait aucun pouvoir, sont exécutés en conséquence des qualités de pontife sur la maison de Dieu, de roi d'Israël, d'architecte du temple éternel, de médiateur entre Dieu et les hommes, de chef de l'Église; ou, pour parler en philosophe, car j'ai écrit ce Traité pour des philosophes, de cause *occasionnelle*, naturelle ou distributive de la grâce, de cause qui détermine l'efficace de la loi générale par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils.

ARTICLE XIII.

Jésus-Christ ayant donc successivement diverses pensées, par rapport aux diverses dispositions dont les âmes en général sont capables, ces diverses pensées sont accompagnées de certains désirs par rapport à la sanctification de ces âmes. Or, ces désirs étant causes occasionnelles de la grâce, elles doivent la répandre sur les personnes en particulier, dont les dispositions sont semblables à celle à laquelle l'âme de Jésus pense actuellement; et cette grâce doit être d'autant plus forte et plus abondante, que ces désirs de Jésus sont plus grands et plus durables.

ARTICLE XIV.

Lorsqu'une personne considère quelque partie de son corps qui n'est point formée comme elle le doit être, il a naturellement certains désirs, par rapport à cette partie et à l'usage qu'il en veut faire pour vivre parmi les hommes; et ces désirs sont suivis de certains mouvements insensibles d'esprits animaux, qui tendent à mettre cette partie dans la proportion ou dans la disposition où nous souhaitons qu'elle soit. Lorsque le corps est tout à fait formé, et que les chairs sont fermes, ces mouvements ne peuvent rien changer dans la construction des parties; ils ne peuvent que leur donner certaines dispositions qu'on appelle habitudes corporelles. Mais lorsque le corps n'est pas entièrement formé, et que les chairs en sont extrêmement molles et délicates, non-seulement ces mouvements qui accompagnent les désirs de l'âme mettent dans le corps certaines dispositions particulières, ils peuvent même en changer la construction. Cela paraît assez dans les enfants qui sont dans le sein de leurs mères; car, non-seulement il sont émus comme elles des mêmes passions, ils reçoivent aussi sur leurs corps des marques de ces passions, desquelles marques les mères sont toujours exemptes.

ARTICLE XV.

Le corps mystique de Jésus-Christ n'est point encore homme parfait; il ne le sera qu'à la fin des siècles. Jésus-Christ le forme sans cesse : « Car il est le chef dont les membres reçoivent l'accroissement par l'efficace de son influence selon la mesure qui est propre à chacun d'eux, afin qu'il se forme et s'édifie par la charité. » Ce sont des vérités que saint Paul nous a apprises. Or, comme l'âme de Jésus n'a point d'autre action que les divers mouvements de son cœur, il est nécessaire que ses désirs soient suivis de l'influence de la grâce, qui seule peut former Jésus-Christ en ses membres, et leur donner cette beauté et cette proportion qui doit être l'objet éternel de l'amour divin.

ARTICLE XVI.

Les divers mouvements de l'âme de Jésus étant causes occasionnelles de la grâce, on ne doit pas être surpris si elle est quelquefois donnée à de grands pécheurs, ou à des personnes qui n'en font aucun usage. Car l'âme de Jésus pensant à élever un temple d'une vaste étendue et d'une beauté infinie, peut souhaiter que la grâce soit donnée aux plus grands pécheurs; et si dans ce moment Jésus-Christ pense actuellement aux avares, par exemple, les avares recevront la grâce. Ou bien Jésus-Christ ayant besoin pour la construction de son Église des esprits d'un certain mérite, qui ne s'acquiert d'ordinaire que par ceux qui souffrent certaines persécutions, dont les passions des hommes sont les principes naturels; en un mot, Jésus-Christ ayant besoin des esprits de certains caractères, pour faire dans son Église certains effets, peut en général s'appliquer à eux, et par cette application répandre en eux la grâce qui les sanctifie : de même que l'esprit d'un architecte pense en général aux pierres carrées, par exemple, lorsque ces sortes de pierres sont actuellement nécessaires à son bâtiment.

ARTICLE XVII.

Mais comme l'âme de Jésus-Christ n'est point une

cause générale, on a raison de penser qu'elle a souvent des désirs particuliers à l'égard de certaines personnes en particulier. Lorsque nous prétendons parler de Dieu, il ne faut point nous consulter nous-même, et le faire agir comme nous; il faut consulter l'idée de l'Être infiniment parfait, et faire agir Dieu conformément à cette idée. Mais lorsque nous parlons de l'action de l'âme de Jésus, nous pouvons nous consulter nous-même. nous devons le faire agir comme agiraient les causes particulières, qui seraient toutefois unies à la sagesse éternelle. Nous avons, par exemple, sujet de croire que la vocation de saint Paul a été l'effet de l'efficace d'un désir particulier de Jésus-Christ. Nous devons même regarder les désirs de l'âme de Jésus, qui ont généralement rapport à des esprits d'un certain caractère, comme des désirs particuliers, quoiqu'ils embrassent plusieurs personnes, parce que ces désirs changent à tous moments, comme ceux des causes particulières. Mais les lois générales par lesquelles Dieu agit sont toujours les mêmes, parce que les volontés de Dieu doivent être fermes et constantes, à cause que sa sagesse est infinie, ainsi que j'ai fait voir dans le premier discours.

Additions.

Je crois avoir démontré que Jésus-Christ, comme homme, est cause occasionnelle de la grâce. Or, comme Dieu n'agit point, si l'ordre ne le demande, ou si quelque cause occasionnelle ne le détermine à cela, et qu'à l'égard de la grâce purement gratuite l'ordre ne demande jamais que Dieu la donne, puisqu'on ne peut la mériter, il est évident qu'il faut rejeter sur Jésus-Christ, comme homme, toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la grâce. C'est aussi ce que j'ai fait, mais d'une manière fort générale; car il n'était nullement nécessaire que j'entrasse dans aucun détail pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son Église; ce qui était mon unique dessein, ainsi que j'en ai averti d'abord.

Mais, afin que les esprits les moins propres à découvrir l'utilité des principes que je viens d'établir ne laissent pas de les comprendre, je vas tâcher d'exposer le plus clairement qu'il me sera possible les conséquences qu'on doit tirer de ces principes.

Il y a bien des difficultés à justifier la conduite de Dieu dans la manière dont il distribue la pluie de la grâce, aussi bien que dans celle dont il répand la pluie ordinaire, dont les principales sont, qu'elle n'est pas toujours proportionnée au besoin des pécheurs, et que même à l'égard des justes, quoique proportionnée à leurs besoins, elle n'empêche pas toujours qu'ils ne tombent dans le désordre.

Dieu est sage, il veut la conversion des pécheurs; il en jure dans Ézéchiel. Un Être sage proportionne les moyens avec la fin. Comment donc se peut-il faire que la grâce que reçoit le pécheur ne soit pas assez forte pour lui faire quitter son péché? Ou, pour ôter tout équivoque, pourquoi tel enfant ne reçoit-il pas le baptême? Ou plutôt, pourquoi y a-t-il tant de nations qui ne connaissent point Jésus-Christ? On conçoit bien, par les choses que j'ai dites dans le premier discours, que c'est une suite de la simplicité des voies de Dieu, et que cela doit venir de la cause occasionnelle que Dieu a établie pour exécuter son dessein d'une manière qui porte le caractère des attributs divins. Car s'il pleut sur les grands chemins, sur les sablons, dans la mer, aussi bien que sur les terres ensemencées, c'est que les pluies sont des suites nécessaires de la simplicité des lois que Dieu a établies pour rendre les terres fécondes. Mais d'où vient que Jésus-Christ, qui est une cause occasionnelle intelligente, abandonne tant de pécheurs et tant de nations? Ou, pour venir à la plus grande difficulté, d'où vient que Jésus-Christ laisse tomber les justes mêmes, les membres de son corps, ceux qui lui sont étroitement unis par la charité? Car, à l'égard des pécheurs, ou de ceux qui ne l'invoquent point, on peut dire qu'il peut les négliger comme indignes de ses soins. Mais d'où vient qu'il donne au juste, exposé à la tentation, une grâce telle, qu'il prévoit bien qu'avec son secours il ne laissera pas de succomber? Cette grâce était suffisante en toutes manières; il ne dépendait que du juste de la rendre efficace, cela est vrai, puisqu'il dépendait de lui d'y consentir. Mais que Jésus-Christ ne la donnait-il un peu plus forte, puisqu'il prévoyait la chute d'un de ses bien-aimés enfants? Si mon principe peut éclaircir ces difficultés, sans blesser la charité de Jésus-Christ pour les hommes, aussi bien qu'il met à couvert la sagesse et la bonté de Dieu contre les raisonnements des libertins, certainement les conséquences n'en seront que très-avantageuses à la religion. C'est ce que je vas examiner.

On peut considérer Jésus-Christ selon deux qualités: l'une d'*architecte du Temple éternel*, l'autre de *chef de l'Église*. J'ai expliqué en partie la manière dont Jésus-Christ agit en qualité d'*architecte*, parce que cela suffisait pour faire voir la fécondité et la nécessité de mon principe. Mais je n'ai pas voulu parler de la manière dont il agit en qualité de *chef*, à cause de la difficulté de la chute des justes, qui suppose certaines choses dont je ne croyais pas devoir parler.

Afin d'expliquer plus nettement la manière dont Jésus-Christ agit en qualité d'architecte sur des matériaux qui ne font point encore partie de son temple, et en qualité de chef à l'égard des justes qui sont les membres de son corps, il faut que je dise ce que je pense de la science de l'âme sainte de Jésus-Christ, qui règle tous ses désirs, par rapport néanmoins à la loi divine, l'ordre immuable et nécessaire; car les volontés de Jésus-Christ sont conformes à celles de son Père.

Quoique plusieurs Pères, et ceux-là principalement qui ont écrit contre les ariens, comme saint Athanase, se contentent d'attribuer à Jésus-Christ, comme Dieu, la connaissance de toutes choses, et qu'ils expliquent de Jésus-Christ, comme homme, ce que dit saint Marc, « que le jour du Seigneur n'est connu de personne, pas même du Fils; » et qu'il y en ait même quelques-uns qui ne craignent point de dire que l'ignorance est un des défauts de la nature humaine que Jésus-Christ a prise pour l'amour de nous, néanmoins je suis bien éloigné de cette pensée.

Car je suis persuadé que Jésus-Christ, comme homme, sait toutes les sciences, et a une connaissance parfaite de toutes choses; que non-seulement il connaît tous les êtres que Dieu a créés, toutes leurs modifications, tous leurs rapports, mais encore, et à bien plus forte raison, toutes les natures que Dieu peut créer; en un mot, tout ce que Dieu renferme dans l'immensité de son Être. Je dis que Jésus-Christ connaît à plus forte raison les créatures possibles, que l'existence et les rapports de celles que Dieu a faites, parce qu'il connaît les premières par le droit que lui donne l'union avec le Verbe qui les renferme en tant que Verbe, et qu'il ne connaît les autres que par une espèce de révélation, ainsi que l'on verra dans la suite.

Je crois donc que Jésus-Christ, comme homme, sait toutes choses; mais il faut prendre garde qu'il y a bien de la différence entre tout savoir habituellement et tout savoir actuellement, entre tout savoir et penser à tout; ce qu'on confond presque toujours. Il n'y a personne qui ne sache que 2 fois 2 font 4, et il y a peu de gens qui y pensent actuellement. Un géomètre sait son Euclide; mais il est souvent bien du temps sans penser à aucune des propositions de cet auteur. On sait une vérité ou une science, lorsque par son travail, ou autrement, on a acquis droit sur cette vérité ou sur cette science; de sorte qu'on ne veut pas plutôt penser à ces choses, qu'elles se présentent aussitôt à l'esprit d'une manière fort claire, et sans qu'il fasse pour cela aucun effort. Or, l'âme de Jésus-Christ est unie personnellement au Verbe, et le Verbe, en tant que Verbe, renferme tous les êtres possibles et tous leurs rapports; il renferme toutes les vérités immuables, nécessaires, éternelles. Jésus-Christ, comme homme, ne veut pas plutôt penser à certaines vérités, qu'aussitôt elles se découvrent à son esprit. Jésus-Christ sait donc toutes les sciences; il connaît toutes les choses possibles, puisqu'il peut voir, sans faire aucun effort d'esprit, tout ce que renferme le Verbe en tant que Verbe. Par la même raison, Jésus-Christ connaît toutes les perfections divines, puisque le Verbe est une expression substantielle de la nature divine, et que le Père communique au Fils toute sa substance. Il connaît même l'existence, les modifications, les rapports des créatures, mais par une espèce de révélation que son Père lui en fait dès qu'il le souhaite, selon ces paroles de Jésus-Christ même, ***Sciebam, Pater, quia semper me audis.*** Car, comme les créatures ne sont point des émanations nécessaires de la Divinité, le Verbe, en tant que Verbe, représente bien leur nature ou leur essence, mais il ne représente point leur existence; car leur existence dépend des volontés libres du Créateur, que le Verbe, précisément en tant que Verbe, ne renferme point, puisque les décrets divins sont communs aux trois personnes. Ainsi, l'existence des créatures ne se peut connaître que par une espèce de révélation. Jésus-Christ, comme homme, sait donc toutes choses. C'est en lui que sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu. Mais il ne pense point actuellement à toutes; et cela est évident, car l'âme de Jésus-Christ n'a pas une capacité d'esprit infinie. Et ceux qui prétendent qu'il n'y a point en Jésus-Christ de succession de pensées, et qu'il sait toujours actuellement tout ce qu'il sait, pensant attribuer à l'âme de Jésus-Christ une espèce d'immutabilité qui n'est due qu'à Dieu, ils le rendent par nécessité sujet à une ignorance fort grossière. En voici la preuve :

Il est certain que les effets naturels se combinent entre eux et avec ceux de la grâce d'une manière infiniment infinie, et même qu'à chaque instant ces combinaisons changent en une infinité de manières, à cause de la mutabilité des volontés des hommes et du cours irrégulier des esprits animaux, qui changent toutes nos traces et toutes nos idées en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Or, la capacité de penser qu'a Jésus-Christ, comme homme, est finie. Donc, s'il sait ou s'il pense toujours actuellement à ce qu'il sait, c'est une nécessité qu'il ignore une infinité de choses.

Il est encore certain que les propriétés des nombres ne sont pas seulement infinies, mais infiniment infinies; qu'à l'égard des figures, il peut y avoir, par exemple, une infinité de triangles de différentes espèces, chacun des côtés pouvant ou se prolonger, ou se raccourcir à l'infini. Or, de dire que Jésus-Christ ignore les propriétés de telle espèce de ces triangles, ou le rapport d'un de leurs côtés, ou de son carré, ou de son cube, ou de son carré de carré, etc., avec les autres côtés, ou leurs carrés, ou leurs cubes, ou leurs carrés de carrés, etc., c'est vouloir que Jésus-Christ ignore ce que savent les géomètres. De sorte que si l'on prétend que Jésus-Christ, comme homme, sait toujours actuellement tout ce qu'il sait, c'est une nécessité qu'il ignore une infinité de propriétés de ces triangles.

Supposons néanmoins que les effets naturels ne se combinent point, ni entre eux, ni avec les effets de la grâce, et que même toutes les pensées qu'ont et qu'auront éternellement les hommes, leurs circonstances, leurs combinaisons, soient quelque chose de fini, que l'esprit humain puisse découvrir tout d'une vue, certainement, si l'on veut que l'âme de Jésus-Christ y pense toujours actuellement, on lui donne une science et bien importune et fort inutile. Elle est fort importune, car ce qui fait le bonheur de l'âme de Jésus-Christ, c'est la contemplation des perfections du souverain bien. Or, la vue de toutes les chimères qui nous passent, qui nous ont passé et qui nous passeront par l'esprit, partageant sans cesse, selon cette supposition, la capacité de l'âme de Jésus-Christ, appliquée d'ailleurs à voir les beautés et à goûter la douceur du vrai bien, elle ne lui devrait pas être fort agréable; car il faut prendre garde qu'autre chose est de voir Dieu, autre chose de voir les créatures et leurs modifications en Dieu. Je crois avoir bien prouvé qu'on voit toutes choses en Dieu dès cette vie; mais ce n'est pas là voir Dieu, ni jouir de lui. Ainsi, on ne peut pas dire que Jésus-Christ voie toutes nos pensées, sans que cela partage la capacité qu'il a de penser, à cause qu'il les voit toutes en Dieu. Cette science actuelle qu'on veut donner à Jésus-Christ est donc importune; car il est fort désagréable de penser actuellement à des choses auxquelles on ne veut point penser. Un géomètre qui aurait trouvé la quadrature du cercle, ou quelque autre vérité

plus surprenante et plus importante, serait bien misérable, s'il avait toujours cette vérité présente à l'esprit. Jésus-Christ a un objet plus digne de son application, que les modifications des créatures. Une connaissance toujours actuelle de nos pensées et de nos besoins et passés et futurs lui serait donc fort importune.

Mais de plus, elle lui serait entièrement inutile et à lui et à nous. Certainement il suffit que Jésus-Christ pense à me secourir, lorsque mes besoins seront actuels, sans y penser durant deux ou trois mille ans, ou plutôt durant toute l'éternité; car Jésus-Christ y pensera actuellement durant toute l'éternité, s'il n'y a point dans son âme sainte de succession de pensées.

Comme dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, que j'ai fait pour des gens qui ne sont pas trop crédules, je n'ai pas voulu supposer des principes qu'on eût pu me contester; et que si j'eusse supposé que l'âme de Jésus-Christ eût su actuellement toutes choses, on aurait pu, par les raisons que je viens de dire, et peut-être par d'autres meilleures, combattre ma supposition, j'ai seulement supposé que Jésus-Christ avait une idée claire de l'âme et des modifications dont elle est capable, pour faire un bel effet dans le temple qu'il construit à la gloire de son Père; ce que la raison et la foi peuvent démontrer. Ainsi, j'ai fait agir Jésus-Christ en conséquence de cette unique supposition, dans les art. 13, 14, 15 et 16, où je l'ai comparé à un architecte et à une âme qui aurait le pouvoir de former toutes les parties de son corps. Car, de même qu'un architecte peut former un dessein, et construire un édifice, sans se mettre en peine d'où viennent les matériaux qu'il emploie, ainsi Jésus-Christ, par l'union qu'il a avec le Verbe, peut former ses desseins et ses désirs, sans penser aux dispositions actuelles de tous les hommes. Il les a avertis, par les conseils qu'il leur a donnés dans l'Évangile, de se mettre en tel état, que la grâce ne leur soit pas inutile. Il ne doit point régler ses désirs, causes distributives de ses grâces, sur la négligence ou la malice des hommes, mais sur l'état où se trouve l'ouvrage qu'il construit, sur les desseins qu'il forme sans cesse, sur l'idée des beautés dont il veut embellir son Église. Or, cette manière dont j'ai supposé qu'agissait Jésus-Christ suffisait pour justifier la conduite de Dieu, et pour faire comprendre, en général, d'où vient que la pluie de la grâce se répand inutilement sur des cœurs trop endurcis, dans des moments si peu favorables aux hommes, d'une manière si inégale et presque toujours si peu proportionnée à la concupiscence de ceux qui la reçoivent; c'est pour cela que je n'ai pas dû entrer dans le détail de la chute du juste sous un chef qui a tant d'amour pour des pécheurs. Cependant, il faut maintenant que je tâche de l'expliquer, pour contenter les plus difficiles.

Tant que Jésus-Christ agit en qualité d'*architecte*, il ne règle ses désirs que sur ses desseins. Il lui est indifférent d'avoir dans son temple Paul ou Jean, si l'un et l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses désirs; comme il est indifférent à un architecte, qui n'a besoin que d'une pierre carrée ou d'une colonne, d'avoir celle qui est à droite ou à gauche, si elles sont semblables en tout. Ainsi, le désir de Jésus-Christ répandant la grâce qui donne le mouvement aux hommes pour s'approcher de lui, et se mettre entre ses mains, les premiers venus, les vigilants, sont ceux qu'il emploie à son édifice.

Mais dès que les hommes ont suivi le mouvement de la grâce, je crois qu'il est sûr que Jésus-Christ est averti de leurs dispositions; et que lorsqu'il les a placés dans son temple, ou qu'il les a faits parties de son corps, il ne leur arrive aucun besoin, aucune tentation, qu'il n'en soit averti et qu'il n'y pourvoie. Lorsque le pain est devenu notre chair, on ne peut le toucher sans nous blesser. Lorsqu'une pierre est travaillée et placée dans un édifice, on ne peut la rompre sans offenser l'architecte. Jésus-Christ, considéré comme chef de l'Église, est donc averti de tous nos besoins, avant même qu'il s'applique particulièrement à vouloir les savoir. Son Père prévient sa charité sur cela; il me semble que l'ordre le veut ainsi. Peut-être même qu'il pense toujours actuellement à l'effet contingent qu'aura le secours qu'il nous donne, avant même qu'il nous le donne; et c'est ce qui fait la difficulté. Car Jésus-Christ aime les justes, il chérit tendrement ceux qui lui sont unis par la charité. Or, il est averti de la tentation qui presse un de ses membres, et il peut lui donner des grâces victorieuses. S'il prévoit donc qu'avec un tel secours, quoique le juste puisse vaincre, il sera néanmoins vaincu, pourquoi n'augmente-t-il pas ce secours? Il veut que le juste remporte la victoire: pourquoi donc ne proportionne-t-il pas les moyens à la fin, s'il connaît actuellement le rapport des moyens avec la fin?

Pour moi, j'aimerais mieux croire que Jésus-Christ, comme homme, ou comme cause occasionnelle de la grâce, ne sait ou ne pense point toujours actuellement à la détermination future de la volonté du juste auquel il donne du secours, que de croire qu'il manque en un sens de bonté et de charité pour ses membres. Je veux que Jésus-Christ, comme homme, connaisse toutes les déterminations de nos volontés, de même que je connais que 2 fois 2 font 4. Mais je doute qu'il y pense toujours actuellement; et je ne crois pas qu'il veuille toujours y penser, pour régler sur cette connaissance la distribution de ses grâces. Voici mes raisons:

Jésus-Christ ne voit point dans le Verbe, précisément comme Verbe, si le juste suivra ou ne suivra pas le mouvement de sa grâce; il ne peut le savoir, que Dieu ne lui apprenne par une espèce de révélation, ainsi que j'ai déjà dit. Or, il me semble qu'il ne doit pas toujours demander que Dieu lui révèle l'usage qu'on fera de sa grâce, parce qu'il me paraît clair que l'ordre, qui est sa règle et sa loi, ne demande pas qu'il proportionne ses dons à la négligence future des hommes, mais seulement ou à leurs besoins, ou à ses propres desseins.

Jésus-Christ doit agir en homme ou en qualité de cause occasionnelle, afin que Dieu construise son Église par des voies très-simples. Or, il n'y a que Dieu qui puisse pénétrer les cœurs, et voir les déterminations libres de nos volontés. Il ne faut donc pas, pour agir, que Jésus-Christ demande à son Père qu'il lui révèle si le juste tenté sera ou ne sera pas vaincu avec tel et tel degré de

grâce : son action ne porterait point le caractère de sa qualité de cause occasionnelle.

Si Dieu donnait par lui-même au juste la grâce pour vaincre la tentation, étant par sa nature scrutateur des cœurs, sa conduite devrait porter le caractère de cette qualité ; et si le juste était vaincu, on pourrait croire que Dieu aurait bien voulu l'abandonner. Mais l'ordre voulant que Jésus-Christ, comme homme, agisse en homme, il faut que son action ne porte point le caractère de scrutateur des cœurs. Car Dieu voulant faire paraître sa sagesse, sa prévoyance, l'étendue infinie de ses connaissances dans la construction de son grand ouvrage, il a dû le former par les voies les plus simples. Car enfin, quelle merveille y aurait-il que Jésus-Christ fît un bel ouvrage, et sauvât même tous les hommes, si d'un côté il agissait par des volontés particulières, et que de l'autre son action ne portât point le caractère d'une cause occasionnelle, mais d'une sagesse infinie ? Certainement Dieu ne devrait point établir de cause occasionnelle, si sa cause occasionnelle devait agir en Dieu et non en homme ; il devait tout faire immédiatement par lui-même. Mais comment aurait-on pu justifier sa sagesse et sa bonté, voyant tant de monstres parmi les corps, tant de dérèglements parmi les esprits, tant de disproportion dans son action par rapport aux desseins dignes de ses attributs, tant de pluie sur les sablons et dans la mer, tant de grâces sur des cœurs endurcis, grâces qui ne servent qu'à les rendre plus coupables et plus criminels, et qui ne peuvent êtres données dans un dessein si indigne de la bonté de Dieu, qui désire la conversion des pécheurs, et à qui les impies ne furent jamais nécessaires ?

Il est certain que Jésus-Christ intercède sans cesse pour nous ; il est encore certain que parmi les justes mêmes il y en a de réprouvés. Or, la foi m'apprend que le juste ne peut avoir eu la charité sans le secours de la grâce, sans l'intercession du médiateur. Quand donc Jésus-Christ, homme et médiateur, a prié pour le juste, doit-on soutenir que dans ce moment il pensait actuellement que c'était un réprouvé ; en supposant que la prédestination à la gloire est préalable à la prédestination à la grâce, et indépendante de la prévision des mérites ; en supposant que Dieu ne veuille pas que tous les hommes soient sauvés, comme le pensent peut-être bien des gens, sa prière n'aurait-elle point été indiscrète, pour ne rien dire de pis ? En effet, c'est de là que concluent les hérétiques, qui croient une telle prédestination, que Jésus-Christ n'a prié et n'est mort que pour les prédestinés. Il ne pouvait pas, dit-on, prier pour ceux que son Père n'avait pas choisis, comme si son Père lui avait donné ses élus, sans qu'il les lui eût préalablement demandés : ce qui, pour le dire en passant, est ôter à Jésus-Christ, comme homme, comme médiateur, la souveraine puissance qu'il a reçue par ces paroles, *Postula à me, et dabo tibi gentes*[1], etc.

Mais Jésus-Christ ignorait-il donc que tel juste pour qui il a prié était un réprouvé, supposé même la réprobation absolue ? Non sans doute. Car ce n'est pas ignorer une chose que de n'y pas penser actuellement, ainsi que je viens de dire. Jésus-Christ n'ignorait pas le jour du jugement, quoiqu'il ne le sût pas actuellement, lorsque ses disciples l'interrogeaient sur ce jour, qu'il ne savait pas, dis-je, actuellement ; à cause qu'alors il n'y voulait pas penser, pour leur répondre avec vérité qu'il n'en savait rien.

Jésus-Christ a certainement toujours été le maître de ses pensées, qu'on y prenne garde. Il n'a jamais désiré de penser qu'à ce qu'il était à propos qu'il pensât. Si donc la négligence prévue du juste ne doit point toujours régler la distribution de sa grâce, Jésus-Christ ne demande pas toujours en la donnant que cette négligence lui soit révélée, et son âme sainte ne la peut prévoir, si elle ne lui est révélée. Mais révélée ou non, il me paraît que Jésus-Christ ne doit point régler sa grâce à l'égard de tel juste, selon la révélation qu'il aurait de sa négligence : si ce n'est peut-être lorsque la chute de tel juste négligent aurait des suites fâcheuses par rapport à d'autres justes, ou à l'exécution de son ouvrage. C'est, encore un coup, que l'ordre demande que les choses agissent selon ce qu'elles sont d'une manière qui porte le caractère de leurs attributs ; Dieu en Dieu, comme scrutateur des cœurs, puisqu'il l'est effectivement ; Jésus-Christ homme, médiateur et souverain prêtre, en homme. Il doit, comme homme, prier pour nous, et recevoir de la Sagesse éternelle dans laquelle il subsiste la lumière nécessaire pour l'exécution de son grand dessein ; et non agir comme scrutateur des cœurs, quoiqu'il le soit en tant que Dieu, et même en tant qu'homme, en ce sens, que les futurs contingents lui sont révélés dès qu'il le souhaite.

Je n'assure pas, encore un coup, que Jésus-Christ ne proportionne jamais sa grâce à la négligence prévue des justes. Il en use ainsi lorsqu'il veut leur accorder le don de la persévérance, qu'ils lui ont demandé comme il faut, ou lorsque la beauté de son ouvrage le demande ainsi. Je ne parle maintenant que de la chute des justes, dans laquelle je prétends que Jésus-Christ n'a point manqué de charité à leur égard, quoiqu'il n'ait point proportionné sa grâce à leur négligence future ; négligence que Jésus-Christ, comme homme, n'a pas eue actuellement, s'il n'a pas actuellement désiré qu'elle lui fût révélée ; et négligence qu'il n'a peut-être pas demandé en ce cas qu'elle lui fût révélée, ne voulant et ne devant pas y proportionner sa grâce, mais seulement aux besoins actuels du juste, dont je ne doute pas qu'il ne soit toujours promptement averti. Quoi qu'il en suit, je suis prêt de renoncer à mon doute, si on le juge contraire aux qualités du médiateur. Cela ne touche point aux principes de ce Traité. Il me suffit que Jésus-Christ puisse agir sagement, sans proportionner sa grâce à la négligence des justes prévue ou non prévue : il suffit qu'il la proportionne à leurs besoins et à ses desseins dans la construction de son ouvrage.

Si l'on comprend clairement ce que je viens de dire de la chute du juste, et de la manière dont Jésus-Christ forme son Église, peut-être qu'on le trouvera assez vraisemblable. Mais je crois devoir dire que cela n'est nulle-

[1] Ps. 2.

ment nécessaire pour défendre mes principes de la manière dont j'ai justifié la sagesse et la bonté de Dieu. Car il se peut faire que Dieu ait donné à Jésus-Christ, comme homme, une espèce particulière de connaissance et de pouvoir par rapport à son dessein, en l'établissant cause occasionnelle de la loi générale de la grâce. Pour faire comprendre par une comparaison ma pensée, imaginons-nous qu'aussitôt qu'Adam fut formé, Dieu avait appris aux anges qu'il avait uni un esprit à un corps, afin qu'il en eût le soin, sans leur rien apprendre des lois de cette union. Selon cette supposition, les anges, raisonnant sur leurs idées, s'imaginaient sans doute que le premier homme n'avait aucun sentiment des objets, et que pour manger et se nourrir, il s'étudiait à connaître quelles étaient les configurations des parties des fruits du paradis terrestre, et le rapport qu'ils avaient avec celles de son corps, pour juger de là s'ils seraient propres à sa nourriture. Apparemment ils croyaient que pour marcher Adam pensait aux nerfs qui répondent à ses jambes, et qu'il y envoyait successivement une telle quantité d'esprits animaux pour les remuer; et ainsi des autres fonctions par lesquelles l'homme conserve sa vie. Nous en faisons à peu près de même à l'égard de la manière dont Jésus-Christ forme son Église : nous en voulons juger sur nos idées; et peut-être que nous n'y entendons rien. Dieu a uni l'âme au corps du premier homme d'une manière bien plus sage et bien plus sûre que les anges n'eussent pu l'imaginer; car Dieu l'avertissait par des sentiments, d'une manière courte et incontestable, de ce qu'il devait faire, et cela sans partager, que le moins qu'il est possible, la capacité qu'il avait de penser à son vrai bien; car alors ses sens se taisaient dès qu'il le voulait. L'homme peut encore à présent marcher et méditer tout ensemble. Mais le premier homme en toutes rencontres pouvait et devait même, sans se distraire jamais de la présence de Dieu, donner à son corps tout ce qui lui était nécessaire. Pourquoi donc ne se peut-il pas faire que Dieu présentement donne à Jésus-Christ certaines espèces de connaissances abrégées, dont nous n'avons nulle idée, pour lui faciliter par elles la construction de son édifice, afin que le rapport qu'il a avec nous ne partage point la capacité qu'il a de voir Dieu et de jouir de son bonheur? Dieu a établi certaines lois générales de l'union de l'âme et du corps afin que le premier homme pût conserver sa vie, sans s'appliquer trop aux objets sensibles. Pourquoi Dieu, en faisant son Fils chef de son Église, n'aura-t-il point établi de semblables lois générales? Il se peut faire que cela a dû être ainsi, afin que Dieu agît de la manière qui porte le plus le caractère des attributs divins; et peut-être que l'irrégularité apparente, avec laquelle la grâce est donnée aux hommes est en partie une suite de cette invention merveilleuse de la Sagesse éternelle. Certainement il se peut faire que le premier Adam était même en cela la figure du second, et que Jésus-Christ, outre ses connaissances et ses désirs, qu'on ne lui peut ôter sans impiété, ait encore des moyens abrégés, dignes d'une sagesse infinie, par lesquels, comme nous par nos sentiments et nos passions, il agit dans son corps mystique, sans se détourner du vrai bien, qu'il aime trop, pour s'éloigner le moins du monde de sa présence. Il y a dans l'Écriture plusieurs passages qui peuvent, ce me semble, servir à appuyer cette pensée. Mais je passerais avec raison pour téméraire, si je prétendais l'établir comme un sentiment qu'on doive croire. Ce que je dis peut être vrai; mais je ne dois pas le faire passer pour vrai, avant que d'en être bien convaincu moi-même. Si cela n'est pas, cela peut être, ou quelque autre chose de semblable. Pour moi, je n'ai justifié la sagesse et la bonté de Dieu qu'en laissant à Jésus-Christ, comme architecte du temple éternel, ce qu'on ne peut lui ôter sans impiété, et sans blesser la raison et le bon sens. Mais je suis bien aise qu'on sache qu'il y a plusieurs moyens de répondre à ceux qui peuvent attaquer la qualité que je donne à Jésus-Christ de cause *occasionnelle*, qui détermine l'efficace de la bonne volonté de Dieu à l'égard des hommes, vérité évidente [1] par l'Écriture-Sainte, et que toutes les objections qu'on ne peut faire sur cela ne peuvent être difficiles à résoudre que parce que nous sommes dans l'ignorance de beaucoup de choses qu'il serait nécessaire de savoir pour les éclaircir.

ARTICLE XVIII.

Les divers désirs de l'âme de Jésus répandant la grâce, on conçoit donc clairement d'où vient qu'elle ne se répand pas également sur tous les hommes, et qu'elle se répand sur certaines personnes plus abondamment en un temps qu'en un autre. Comme l'âme de Jésus-Christ ne pense point en un même temps à sanctifier tous les hommes, elle n'a point en même temps tous les désirs dont elle est capable. Ainsi, Jésus-Christ n'agit sur ses membres d'une manière particulière que par des influences successives; de même que notre âme ne remue pas en un même temps tous les muscles de notre corps; car les esprits animaux se répandent inégalement et successivement dans nos membres, selon les diverses impressions des objets, les divers mouvements de nos passions, et les divers désirs que nous formons librement en nous.

ARTICLE XIX.

Il est vrai que tous les justes reçoivent sans cesse l'influence du chef qui leur donne la vie; et que lorsqu'ils agissent par l'esprit de Jésus-Christ, ils méritent et reçoivent de nouvelles grâces, sans qu'il soit nécessaire que l'âme de Jésus-Christ ait quelques désirs particuliers qui en soient causes occasionnelles. Car Dieu est fidèle dans ses promesses, et l'ordre, qui veut que tout mérite soit récompensé, n'est point en Dieu une loi arbitraire; c'est une loi nécessaire, et qui ne dépend point d'aucune cause occasionnelle. Mais quoique tel qui a fait une action méritoire puisse en être récompensé, sans que l'âme de Jésus-Christ ait quelques désirs actuels par rapport à lui, cependant il est certain qu'il n'a mérité la grâce que par la dignité et la sainteté de l'esprit que Jésus-Christ lui a

[1] *Recherche de la Vérité*, liv. II, chap. 7, et dans l'éclaircissement de ce chapitre.

communiqué. Car les hommes ne sont agréables à Dieu, et ne sont rien de bien, qu'autant qu'ils sont unis à son Fils par charité.

Additions.

Quoique je dise que l'ordre veut que le juste mérite la grâce, il ne faut pas l'entendre de toutes les grâces, mais seulement de celles qui sont absolument nécessaires pour pouvoir vaincre les tentations inévitables. « Fidelis « autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id « quod potestis, » dit saint Paul, et l'ordre veut que Dieu soit fidèle. « Quis autem dicat eum qui jam cœpit « credere, ab illio in quem credit non mereri, » dit saint Augustin (*de Prædest. Sanct.*, chap. 2.) Le juste peut donc en quelque manière mériter la grâce par le secours de la grâce; mais il ne peut mériter en rigueur celles qui ne lui sont point absolument nécessaires. Cela dépend de la bonne volonté de Jésus-Christ, en tant que cause occasionnelle de la grâce. Les bonnes œuvres ne méritent peut-être en rigueur que la récompense du bonheur. Mais il n'est pas nécessaire que je m'arrête à expliquer les diverses manières de concevoir le mérite.

ARTICLE XX.

Il faut encore avouer que ceux qui observent les conseils de Jésus-Christ, par l'estime qu'ils en font et par la crainte qu'ils ont des peines futures, sollicitent, pour ainsi dire, par leur obéissance, la charité de Jésus-Christ de penser à eux, quoiqu'ils n'agissent encore que par amour-propre. Mais toutes leurs actions ne sont point causes occasionnelles, ni de la grâce, puisqu'elles n'en sont point infailliblement suivies, ni même des mouvements de l'âme de Jésus-Christ à leur égard, puisque ces mêmes mouvements ne manquent jamais de la répandre. Ainsi, il n'y a que les désirs de Jésus-Christ qui aient infailliblement leur effet comme causes occasionnelles, parce que Dieu ayant établi Jésus-Christ chef de son Église, ce n'est que par lui qu'il doit répandre sur ces élus la grâce qui les sanctifie.

ARTICLE XXI.

Or, l'on peut considérer en l'âme de Jésus-Christ des désirs de deux sortes, des désirs actuels, passagers et particuliers, dont l'efficace ne dure que peu de temps; et des désirs stables et permanents, qui consistent dans une disposition ferme et constante de l'âme de Jésus-Christ, par rapport à certains effets qui tendent à l'exécution de son dessein en général.

Si notre âme, par ses divers mouvements, communiquait à notre corps tout ce qui lui est nécessaire pour le former et le faire croître, on pourrait y distinguer ces deux espèces de désirs; car ce serait par des désirs actuels et passagers qu'elle répandrait dans les muscles du corps les esprits qui lui donnent une certaine disposition, par rapport aux objets présents, ou aux pensées actuelles de l'esprit. Mais ce serait par des désirs stables et permanents qu'elle donnerait au cœur et aux poumons les mouvements naturels qui servent à la respiration et à la circulation du sang. Ce serait encore par de semblables désirs qu'elle digèrerait la nourriture et qu'elle la distribuerait à toutes les parties qui en ont besoin, parce que cette sorte d'action est en tout temps nécessaire à la conservation du corps.

ARTICLE XXII.

C'est par des désirs actuels, passagers et particuliers de l'âme de Jésus, que la grâce se répand sur des personnes qui n'y sont point préparées, et d'une manière qui a quelque chose de singulier et d'extraordinaire. Mais c'est par des désirs permanents qu'elle est donnée régulièrement à ceux qui reçoivent les sacrements avec les dispositions nécessaires. Car la grâce que nous recevons par les sacrements ne nous est point donnée précisément à cause du mérite de notre action, quoique nous les recevions en grâce; c'est à cause des mérites de Jésus-Christ, qui nous sont libéralement appliqués en conséquence de ses désirs permanents. Nous recevons par les sacrements beaucoup plus de grâces que n'en mérite notre préparation; et il suffit même, afin que nous en recevions quelque influence, que nous n'y mettions point d'empêchement : mais c'est aussi abuser de ce qu'il y a de plus saint dans la religion, que de les recevoir indignement.

Additions.

Puisque Jésus-Christ, comme homme, n'agit que par ses désirs, et que la grâce des sacrements est permanente, il est évident que la grâce qu'ils communiquent à ceux qui les reçoivent dignement ne vient point de Jésus-Christ comme cause occasionnelle, s'il n'y a dans Jésus-Christ un désir permanent ou une volonté constante à faire du bien à ceux qui s'approchent des sacrements. On peut dire aussi que telle prière que le juste fait à Dieu au nom de Jésus-Christ serait exaucée, quand même on supposerait que l'âme sainte du Sauveur n'en serait point actuellement avertie, et n'aurait point, par rapport à ce juste, de désir actuel, parce que Jésus-Christ, aimant sans cesse les membres de son corps mystique, il a toujours un désir habituel ou permanent qu'ils soient secourus dans leurs besoins, désir qui serait toujours la cause naturelle ou occasionnelle de la grâce, et qui l'obtiendrait de Dieu, quand même on supposerait que cette prière ne la mériterait point par elle-même. C'est, si je ne me trompe, le sens de ces paroles de Jésus-Christ : « In illo « die in nomine meo petetis; et non dico vobis quia « ego rogabo patrem de vobis. Ipse enim pater amat « vos quia vos me amastis. »

ARTICLE XXIII.

Entre les désirs actuels et passagers de l'âme de Jésus, il y en a certainement qui sont plus durables et plus fréquents que les autres; et la connaissance de ces désirs est d'une extrême conséquence pour la morale. Sans doute Jésus-Christ pense plus souvent à ceux qui observent ses conseils qu'aux autres hommes. Les mouve-

ments de charité qu'il a pour les fidèles sont plus fréquents et plus durables que ceux qu'il a pour les libertins et pour les impies. Et comme tous les fidèles ne sont pas également disposés à entrer dans l'Église des prédestinés, les désirs de l'âme de Jésus ne sont pas, à l'égard d'eux tous, également vifs, fréquents et durables. L'homme désire avec plus d'ardeur les fruits qui sont les plus propres à la nourriture de son corps; il pense plus souvent au pain et au vin qu'à des viandes d'une digestion difficile. Jésus-Christ ayant dessein de former son Église, doit donc s'occuper davantage de ceux qui y peuvent plus facilement entrer que de ceux qui en sont extrêmement éloignés.

Aussi l'Écriture-Sainte nous enseigne que les humbles, les pauvres, les pénitents, reçoivent de plus grandes grâces que les autres hommes, parce que ceux qui méprisent les honneurs, les richesses et les plaisirs, sont bien plus propres pour le royaume de Dieu.

Ceux qui, à l'exemple de Jésus-Christ, ont appris à être doux et humbles de cœur, trouveront le repos de leurs âmes. Le joug de Jésus-Christ, qui est insupportable aux superbes, leur deviendra doux et léger par le secours de la grâce. Car Dieu écoute les prières des humbles, il les consolera, il les justifiera, il les sauvera, il les comblera de bénédictions; mais il abattra l'orgueil des superbes.

Bienheureux les pauvres d'esprit, car le royaume du Ciel est à eux; mais malheur aux riches, car ils ont leur consolation dans ce monde. Qu'il est difficile, s'écrie Jésus-Christ, que les riches entrent dans le royaume de Dieu! Il est plus facile de faire entrer un chameau par le trou d'une éguille. Cela ne se peut sans miracle.

Pour ceux qui, comme David, humilient leurs âmes par le jeûne, changent leur vêtement en un sac; en un mot, s'affligent à la vue de leurs péchés et de la sainteté de Dieu, ils deviennent des objets dignes de la compassion de Jésus-Christ. Car Dieu ne méprisa jamais un cœur contrit et humilié. On désarme toujours sa colère, lorsqu'on prend les intérêts de Dieu contre soi-même, et qu'on le venge.

ARTICLE XXIV.

Comme la volonté de Jésus-Christ est entièrement conforme à l'ordre, duquel tous les hommes ont naturellement quelque idée, on pourrait encore découvrir par la raison que l'âme de Jésus-Christ a plus de pensées et de désirs par rapport à certaines personnes, que par rapport à d'autres. Car l'ordre demande que Jésus-Christ répande plus de grâces sur ceux, par exemple, qui sont appelés aux ordres sacrés, ou sur ceux qui ont une vocation qui les engage par nécessité dans le commerce du monde; en un mot, sur ceux qui sont les principales parties dans le corps de l'Église militante, que sur ceux qui n'ont vue sur personne, ou bien qui s'engagent dans l'état ecclésiastique, ou s'élèvent au-dessus de tous les autres par ambition ou par intérêt. Car s'il est à propos que Jésus-Christ donne à ceux-ci des grâces par rapport aux personnes qu'ils conduisent, ils ne méritent pas qu'il leur en donne qui les sanctifient, dans l'état qu'ils ont choisi par amour-propre. Ils peuvent avoir le don de prophétie, sans avoir celui de la charité, ainsi que nous l'apprend l'Écriture.

ARTICLE XXV.

Nous avons prouvé que les divers désirs de l'âme de Jésus sont les causes occasionnelles de la grâce, et nous avons tâché de découvrir quelque chose de ces désirs. Voyons maintenant de quelle espèce de grâce ils sont causes occasionnelles. Car bien que Jésus-Christ soit cause méritoire de toutes les grâces, il n'est pas nécessaire qu'il soit cause occasionnelle des grâces de lumière, et de certaines grâces extérieures qui préparent à la conversion du cœur, mais qui ne peuvent l'opérer; car Jésus-Christ est toujours cause occasionnelle ou nécessaire, selon l'ordre établi de Dieu, à l'égard de toutes les grâces qui opèrent le salut.

ARTICLE XXVI.

Pour comprendre distinctement quelle est la grâce que Jésus-Christ, comme chef de l'Église, répand dans ses membres, il faut savoir ce que c'est que la concupiscence, que le premier homme a communiquée à toute sa postérité. Car le second Adam est venu remédier aux désordres dont le premier était cause; et il y a un tel rapport entre l'Adam pécheur et terrestre, et l'Adam innocent et céleste, que saint Paul regarde le premier communiquant le péché à ses enfants par sa désobéissance, comme la figure du second répandant sur les Chrétiens, par son obéissance, la justice et la sainteté.

ARTICLE XXVII.

L'ordre veut que l'esprit domine sur le corps, et qu'il ne soit point partagé malgré lui par tous ces sentiments et tous ces mouvements qui l'appliquent aux objets sensibles. Aussi, le premier homme, avant son péché, était tellement maître de ses sens et de ses passions, qu'ils se taisaient aussitôt qu'il le souhaitait : rien n'était capable de le détourner malgré lui de son devoir, et tous les plaisirs qui préviennent maintenant la raison ne faisaient que l'avertir avec respect, et d'une manière prompte et facile, de ce qu'il devait faire pour la conservation de sa vie. Mais après son péché il perdit tout d'un coup le pouvoir qu'il avait sur son corps. De sorte que, ne pouvant plus arrêter les mouvements, ni effacer les traces que les objets sensibles produisaient dans la partie principale de son cerveau, son âme se trouva par l'ordre de la nature, et en punition de sa désobéissance, misérablement assujettie à la loi de la concupiscence; à cette loi charnelle qui combat sans cesse contre l'esprit, qui lui inspire à tous moments l'amour des biens sensibles, et qui domine sur lui par des passions si fortes et si vives, et en même temps si douces et si agréables, qu'il ne peut et qu'il ne veut pas même faire les efforts nécessaires pour rompre les liens qui le captivent. Car la contagion du péché s'est répandue sur tous les enfants d'Adam,

par une suite infaillible de l'ordre de la nature, ainsi que j'ai expliqué ailleurs.

ARTICLE XXVIII.

Le cœur de l'homme est toujours l'esclave du plaisir; et lorsque la raison nous apprend qu'il n'est pas à propos d'en jouir, nous ne l'évitons que pour le trouver plus doux et plus solide. Nous sacrifions volontiers les petits plaisirs aux plus grands; mais l'impression invincible que nous avons pour notre bonheur ne nous permet pas de nous priver toute notre vie de la douceur qu'on goûte lorsqu'on se laisse aller à ses passions.

Additions.

Vous verrez dans le troisième discours comme cela se doit entendre.

ARTICLE XXIX.

Il est certain que le plaisir rend heureux celui qui en jouit, du moins dans le temps qu'il en jouit. Ainsi, les hommes étant faits pour être heureux, le plaisir donne toujours le branle à leur volonté, et la met sans cesse en mouvement vers l'objet qui le cause ou qui semble le causer. Il faut dire le contraire de la douleur. Or, la concupiscence ne consiste que dans une suite continuelle de sentiments et de mouvements qui préviennent la raison, et qui n'y sont point soumis; de plaisirs qui, paraissant se répandre vers nous des objets qui nous environnent, nous en inspirent l'amour; de douleurs qui, rendant l'exercice de la vertu dur et pénible, nous en donnent de l'horreur. Il fallait donc que le second Adam, pour remédier aux désordres du premier, produisît en nous des plaisirs et des horreurs contraires à ceux de la concupiscence; des plaisirs par rapport aux vrais biens, et des horreurs ou des dégoûts par rapport aux biens sensibles. Ainsi, la grâce dont Jésus-Christ est cause occasionnelle, et qu'il répand sans cesse en nous comme chef de l'Église, n'est point la grâce de lumière, quoiqu'il nous ait mérité cette grâce, et qu'il nous la puisse quelquefois communiquer, ainsi que je dirai bientôt: c'est la grâce de sentiment. C'est la délectation prévenante qui produit et qui entretient la charité dans nos cœurs; car le plaisir produit et entretient naturellement l'amour des objets qui le causent, ou qui semblent le causer. C'est aussi l'horreur qui se répand quelquefois sur les objets sensibles, laquelle nous en donne de l'aversion, et nous met en état de suivre notre lumière dans les mouvements de notre amour.

ARTICLE XXX.

Il fallait opposer la grâce de sentiment à la concupiscence, plaisir à plaisir, horreur à horreur, afin que l'influence de Jésus-Christ fût directement opposée à l'influence du premier homme. Il fallait que le remède fût contraire au mal pour le guérir. Car la grâce de lumière ne peut guérir un cœur blessé par le plaisir; il faut ou que ce plaisir cesse, ou qu'un autre succède. Le plaisir est le poids de l'âme: elle se penche naturellement avec lui; les plaisirs sensibles l'abaissent vers la terre. Il faut, afin qu'elle puisse se déterminer par elle-même, ou que ces plaisirs se dissipent, ou que la délectation de la grâce la relève vers le ciel et la mette à peu près dans l'équilibre. C'est ainsi que l'homme nouveau peut combattre contre le vieil homme; que l'influence de notre chef résiste aux influences de notre Père; que Jésus-Christ surmonte en nous tous nos ennemis domestiques. Comme l'homme n'avait point de concupiscence avant son péché, il ne devait point être porté à l'amour du vrai bien par la délectation prévenante. Il connaissait clairement que Dieu était son bien, il n'était pas nécessaire qu'il le sentît. Il ne devait pas être attiré par le plaisir à aimer celui que rien n'empêchait d'aimer, et qu'il connaissait parfaitement digne de son amour; mais après le péché la grâce de la délectation lui a été nécessaire pour contre-balancer l'effort continuel de la concupiscence. Ainsi, la lumière est la grâce du Créateur, la délectation est la grâce du Réparateur. La lumière est communiquée par Jésus-Christ comme sagesse éternelle: la délectation est donnée de Jésus-Christ comme sagesse incarnée. La lumière, dans son origine, n'était que la nature: la délectation a toujours été pure grâce. La lumière, après le péché, ne nous est accordée qu'à cause des mérites de Jésus-Christ: la délectation nous est donnée à cause des mérites et par l'efficace de la puissance de Jésus-Christ. Enfin, la lumière répand dans nos esprits selon nos diverses volontés et nos diverses applications, ainsi que je vas l'expliquer; mais la délectation de la grâce ne se répand dans nos cœurs que selon les divers désirs de l'âme de Jésus-Christ.

Additions.

Que la grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans la délectation prévenante, c'est une chose si indubitable dans saint Augustin, que le P. De Champ, qui a si doctement réfuté Jansénius, et qui lui est si opposé, s'accorde avec lui sur ce point, quoiqu'ils diffèrent entr'eux à l'égard de la manière dont cette grâce agit en nous. (*Voyez* Jansénius, *de Grat. Chr.* lib. 4, cap. 1; et le P. De Champ, lib. 3, disp. 3, cap. 16 et 19.)

Je ne puis, Monsieur, me résoudre à continuer d'éclaircir des choses qui me paraissent claires d'elles-mêmes. Aussi bien, ce qui reste ou n'est pas nécessaire, ou ne m'est point particulier. Mes principes sont suffisamment établis dans ce qui précède; et si vous les concevez clairement, je ne crois pas que vous trouviez de difficulté dans la suite.

ARTICLE XXXI.

Il est vrai que le plaisir produit la lumière, parce que l'âme donne plus d'attention aux objets dont elle reçoit plus de plaisir. Comme la plupart des hommes méprisent ou négligent les vérités de la religion, à cause que

ces vérités abstraites ne les touchent point, on peut dire que la délectation de la grâce les instruit, parce que, leur rendant sensibles ces grandes vérités, ils les apprennent plus facilement par l'attention qu'ils y apportent. C'est pour cela que saint Jean dit que l'onction qu'on reçoit de Jésus-Christ enseigne toutes choses, et que ceux qui ont reçu cette onction n'ont besoin de personne pour les instruire.

ARTICLE XXXII.

Neanmoins, on doit prendre garde que cette onction ne produit point par elle-même la lumière; elle excite seulement notre attention, qui est cause naturelle ou occasionnelle de nos connaissances. Aussi voyons-nous que ceux qui ont le plus de charité n'ont pas toujours le plus de lumière. Comme tous les hommes ne sont pas également capables d'attention, la même onction n'instruit pas également tous ceux qui la reçoivent. Ainsi, bien que la lumière se puisse répandre dans l'âme par une infusion surnaturelle, et que souvent la charité la produise, néanmoins on doit souvent regarder cette espèce de grâce comme un effet naturel, parce que la charité ne produit ordinairement la lumière dans les esprits qu'à proportion qu'elle porte l'âme à désirer la connaissance de ce qu'elle aime. Car enfin, les divers désirs de l'âme sont causes naturelles ou occasionnelles des découvertes que nous faisons sur quelque sujet que ce puisse être. Mais il faut que j'explique plus au long ces vérités dans la seconde partie de ce discours.

—

SECONDE PARTIE.

De la grâce du créateur.

ARTICLE XXXIII.

Je ne sais que deux principes[1] qui déterminent directement, et par eux-mêmes, les mouvements de notre amour, la lumière et le plaisir. La lumière qui nous découvre nos divers biens, le plaisir qui nous les fait goûter. Mais il y a bien de la différence entre la lumière et le plaisir. La lumière nous laisse entièrement à nous-même; elle ne fait aucun effort sur notre liberté; elle ne nous porte point efficacement à aimer; elle ne produit point en nous d'amour naturel ou nécessaire; elle fait seulement que nous nous portons de nous-même, et que nous aimons d'un amour de choix les objets qu'elle nous découvre, ou, ce qui est la même chose, elle fait que nous déterminons vers des biens particuliers l'impression générale d'amour que Dieu met sans cesse en nous. Mais le plaisir détermine efficacement notre volonté; il nous transporte, pour ainsi dire, vers l'objet qui le cause, ou qui semble le causer; il produit en nous un amour naturel et nécessaire; il diminue notre liberté; il partage notre raison, et ne nous laisse point entièrement à nous-même. Une attention médiocre au sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous pourra nous convaincre de ces différences.

[1] Nolunt homines facere quod justum est, sive quia *latet* an justum sit, sive quia non *delectat*. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit *novimus*, eoque *delectamur* ardentius..... Ut autem *innotescat* quod latebat, et *suave* fiat quod non delectabat, *gratiæ Dei est*, quæ hominum adjuvat voluntates. (Aug. *de Pecc. meritis*, et Rom. l. II, cap. 17 et 19.)

ARTICLE XXXIV.

Ainsi, comme l'homme, avant le péché, était libre d'une parfaite liberté; comme il n'avait point de concupiscence qui l'empêchât de suivre sa lumière dans les mouvements de son amour, et qu'il connaissait clairement que Dieu est infiniment digne d'être aimé, il ne devait point être déterminé par la délectation prévenante, comme j'ai déjà dit; ni par d'autres grâces de sentiment qui eussent diminué son mérite, et qui l'eussent porté à aimer, comme par instinct, le bien qu'il ne devait aimer que par raison. Mais depuis le péché, outre la lumière, la grâce de sentiment lui a été nécessaire pour résister aux mouvements de la concupiscence. Car l'homme voulant invinciblement être heureux, il n'est pas possible qu'il sacrifie sans cesse son plaisir à sa lumière, son plaisir qui le rend actuellement heureux, et qui subsiste en lui, malgré même toute sa résistance, à sa lumière, qui ne subsiste que par l'application pénible de l'esprit, qui se dissipe à la présence du moindre plaisir actuel, et qui enfin ne promet de bonheur solide qu'après la mort, laquelle paraît à l'imagination comme un anéantissement véritable.

ARTICLE XXXV.

La lumière est donc due à l'homme pour se conduire dans la recherche du bien; elle est pour l'ordinaire de l'ordre naturel; elle ne suppose ni la corruption, ni la réparation de la nature. Mais le plaisir qui a rapport au vrai bien est pure grâce; car naturellement le vrai bien ne devrait s'aimer que par raison. Ainsi les causes occasionnelles des grâces de sentiment se doivent trouver en Jésus-Christ, parce qu'il est l'auteur de la grâce. Mais les causes occasionnelles de la lumière se doivent ordinairement rencontrer dans l'ordre de la nature, parce que la lumière est la grâce du Créateur. Tâchons de découvrir ces causes.

ARTICLE XXXVI.

Je ne vois dans l'ordre établi de la nature que deux causes occasionnelles qui répandent la lumière dans les esprits, et qui déterminent ainsi les lois générales de la grâce du créateur : l'une qui est en nous, et qui dépend en quelque sorte de nous; l'autre, qui se rencontre dans le rapport que nous avons avec tout ce qui nous environne. La première n'est autre chose que les divers mouvements de nos volontés; la seconde est la rencontre des

objets sensibles qui agissent sur notre esprit, en conséquence des lois de l'union de notre âme avec notre corps.

ARTICLE XXXVII.

Le sentiment intérieur que nous avons de nous-même nous apprend que nos désirs produisent ou excitent en nous la lumière, et que l'attention de l'esprit est la prière naturelle par laquelle nous obtenons que Dieu nous éclaire; car tous ceux qui s'appliquent à la vérité la découvrent à proportion de leur application. Et si notre prière n'était point interrompue; si notre attention n'était point troublée; si nous avions quelque idée de ce que nous demandons, et si nous demandions avec la persévérance nécessaire, nous ne manquerions jamais d'obtenir autant que nous sommes capables de recevoir. Mais nos prières sont sans cesse interrompues, si elles ne sont intéressées. Nos sens et notre imagination jettent le trouble et la confusion dans toutes nos idées; et quoique la vérité que nous consultons réponde à nos demandes, le bruit confus de nos passions nous empêche d'entendre ses réponses, ou nous en fait perdre incontinent le souvenir.

ARTICLE XXXVIII.

Si l'on considère que l'homme, avant son péché, était animé de la charité; qu'il avait en lui-même tout ce qui lui était nécessaire pour persévérer dans la justice, et qu'il devait, par sa persévérance et par son application, mériter sa récompense, on comprendra sans peine que les divers désirs de son cœur devaient être établis causes occasionnelles de la lumière qui se répandait dans son esprit; autrement sa distraction n'eût point été volontaire, ni son attention méritoire. Or, la nature, quoique corrompue, n'est point détruite; Dieu n'a point cessé de vouloir ce qu'il a voulu : les mêmes lois subsistent. Ainsi, nos diverses volontés sont encore aujourd'hui causes occasionnelles ou naturelles de la présence des idées à notre esprit. Mais parce que l'union de l'âme avec le corps s'est changée en dépendance par une suite nécessaire du péché, et de l'immutabilité de la volonté de Dieu, ainsi que j'ai expliqué dans la *Recherche de la Vérité* et ailleurs[1], notre corps trouble maintenant nos idées, et parle si haut en faveur des biens qui le regardent, que l'esprit n'interroge que rarement, et n'écoute qu'avec distraction la vérité intérieure.

ARTICLE XXXIX.

L'expérience nous apprend encore à tous moments que le commerce que nous avons avec les personnes éclairées est capable de nous instruire, en excitant notre attention; que les prédications, la lecture, la conversation, mille incidents de toutes espèces peuvent réveiller en nous de bons sentiments. La mort d'un ami est sans doute capable de nous faire penser à la mort, si quelque grande passion ne nous occupe. Et lorsqu'un prédicateur, qui a de grands talents naturels, entreprend de démontrer une vérité très-simple, et d'en convaincre les autres, il faut demeurer d'accord qu'il peut en persuader ses auditeurs, et même remuer leur conscience, leur donner de la crainte et de l'espérance, et exciter en eux quelques autres passions, qui les mettent en état de moins résister à l'efficace de la grâce de Jésus-Christ. Les hommes étant faits pour vivre en société les uns avec les autres, il fallait bien qu'ils pussent se communiquer mutuellement leurs pensées et leurs mouvements. Il fallait qu'ils fussent unis par l'esprit, comme ils l'étaient par le corps, et que parlant par la voix aux oreilles, et par l'écriture aux yeux, ils répandissent dans les esprits attentifs la lumière et l'intelligence.

ARTICLE XL.

Or, la lumière, de quelque manière qu'elle se produise en nous, soit que nos désirs particuliers ou que des rencontres fortuites en soient causes occasionnelles, elle se peut appeler grâce, principalement lorsqu'elle a beaucoup de rapport au salut, quoiqu'elle ne soit qu'une suite de l'ordre de la nature, parce que depuis le péché Dieu ne nous doit rien, et que tout ce que nous avons de bien Jésus-Christ nous l'a mérité; car notre être même ne subsiste que par Jésus-Christ. Mais cette espèce de grâce, quoique méritée par Jésus-Christ, n'est pas la grâce de Jésus-Christ. C'est la grâce du Créateur, parce que Jésus-Christ n'en est pas d'ordinaire la cause occasionnelle, et qu'il en faut chercher la cause dans l'ordre de la nature.

ARTICLE XLI.

Il y a encore bien d'autres effets naturels, qu'on pourrait avec raison regarder comme des grâces : par exemple, deux personnes ont dans le même temps deux désirs de curiosité bien différents. L'un veut aller à l'opéra, et l'autre entendre un prédicateur qui fait bruit dans le monde. S'ils satisfont leur curiosité, celui qui ira à l'opéra trouvera des objets tels, que selon la disposition présente de son esprit, ils exciteront en lui des passions qui le perdront. L'autre, au contraire, trouvera dans le prédicateur tant de lumière et de force, que la grâce de la conversion lui étant donnée en ce moment, elle sera très-efficace. Cela supposé, qu'une pluie survienne, ou quelqu'autre accident qui les arrête chez eux; cette pluie est sans doute un effet naturel, puisqu'elle dépend des lois naturelles de la communication des mouvements. Cependant, on peut dire que c'est une grâce à l'égard de celui dont elle empêche la perte, et que c'est une punition à l'égard de celui dont elle empêche la conversion.

ARTICLE XLII.

Comme la grâce est jointe avec la nature, tous les mouvements de notre âme et de notre corps ont quelque rapport au salut. Tel est sauvé pour avoir, en état de grâce, fait un pas qui lui a fait heureusement casser la

[1] Premier éclaircissement, *que Dieu n'est point auteur de notre concupiscence.*

tête. Et tel est damné pour avoir en un certain temps évité malheureusement les ruines d'une maison prête à l'accabler. Nous ne savons point ce qui nous est avantageux; mais nous savons bien qu'il n'y a rien de si indifférent par lui-même, qu'il n'ait quelque rapport à notre salut, à cause du mélange et de la combinaison des effets qui dépendent des lois générales de la nature, avec ceux qui dépendent des lois générales de la grâce.

ARTICLE XLIII.

Comme donc la lumière nous découvre le vrai bien, les moyens de l'obtenir, nos devoirs envers Dieu, en un mot les voies que nous devons suivre; comme elle suffit même à l'égard de ceux qui sont animés de la charité, pour leur faire faire du bien, pour leur faire vaincre certaines tentations, ainsi que j'expliquerai ailleurs, je crois qu'on peut très-légitimement l'appeler du nom de grâce, quoique Jésus-Christ n'en soit que la cause méritoire. Et comme les grâces extérieures qui n'agissent point immédiatement dans l'esprit entrent néanmoins dans l'ordre de la prédestination des saints, je les regarde comme des grâces véritables. En un mot, je crois qu'on peut donner le nom de grâce à tous les effets naturels, lorsqu'ils ont rapport au salut, qu'ils servent à la grâce de Jésus-Christ, et qu'ils ôtent quelques empêchements à son efficace : si cependant on n'y consent pas, je n'ai pas dessein de disputer sur des mots.

ARTICLE XLIV.

Toutes ces sortes de grâces, si l'on veut leur laisser ce nom, étant des grâces du Créateur, les lois générales de ces grâces sont les lois générales de la nature. Car il faut prendre garde que le péché n'a pas détruit la nature, quoiqu'il l'ait corrompue. Les lois générales des communications des mouvements sont toujours les mêmes; et celles de l'union de l'âme et du corps ne sont changées qu'en cela seulement que ce qui n'était qu'union à l'égard de notre esprit s'est changé en dépendance, pour des raisons que j'ai dites ailleurs. Car nous sommes maintenant dépendants du corps, auquel nous étions seulement unis par l'institution de la nature.

ARTICLE XLV.

Or, les lois de la nature sont toujours très-simples et très-générales. Car Dieu n'agit point par des volontés particulières, si ce n'est que l'ordre demande un miracle. J'ai suffisamment prouvé cette vérité dans le premier discours. Ainsi, lorsqu'une pierre tombe sur la tête d'un homme de bien, et le prive de la vie, elle tombe en conséquence des lois des mouvements; ce n'est point à cause que cet homme est juste, et que Dieu, par une volonté particulière, le veut actuellement récompenser. Lorsqu'un accident pareil écrase un pécheur, ce n'est point précisément parce que Dieu le veut[1] actuellement punir. Car Dieu veut au contraire que tous les hommes soient sauvés. Mais il ne doit pas changer la simplicité de ses lois pour suspendre la punition d'un criminel. De même, lorsque la lumière se répand dans notre esprit, c'est que nous avons les désirs qui en sont les causes occasionnelles ou naturelles; c'est que nous écoutons quelque personne éclairée, et que notre cerveau est disposé à recevoir les impressions de celui qui nous parle. Ce n'est point précisément que Dieu ait à notre égard de volonté particulière pratique, ou qu'il agisse en nous par une volonté particulière, mais c'est qu'il suit les lois générales de la nature qu'il s'est imposées. Je ne vois rien de mystérieux dans la distribution de ces sortes de grâces, et je ne m'arrête pas à tirer les conséquences qu'on peut conclure de ces vérités.

[1] On voit que cela se doit entendre d'une volonté pratique.

ARTICLE XLVI.

Il faut prendre garde que Jésus-Christ, qui est seulement cause méritoire des biens que Dieu nous donne selon l'ordre de la nature, est quelquefois cause occasionnelle de la grâce de lumière, aussi bien que de celle de sentiment. Je crois néanmoins que cela est très-rare, parce qu'en effet cela n'est pas nécessaire. Jésus-Christ fait, autant qu'il est possible, servir la nature à la grâce. Car, outre que la raison nous apprend que l'ordre le veut ainsi, à cause que cette voie est la plus simple, cela paraît assez par la conduite qu'il a tenue sur la terre, et par l'ordre qu'il a établi et qu'il conserve encore dans l'Église. Jésus-Christ s'est servi de la parole pour éclairer le monde, et il a même envoyé ses disciples deux à deux pour préparer les peuples à le recevoir. Il a établi des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des docteurs, des évêques, des prêtres, pour travailler à l'édifice de l'Église. N'est-ce pas là faire servir la nature à la grâce, et répandre la lumière de la foi dans les esprits par les voies les plus simples et les plus naturelles? En effet, Jésus-Christ sur la terre ne devait pas éclairer les hommes par des volontés particulières, puisqu'il pouvait les instruire comme vérité intérieure, et comme sagesse éternelle, par les lois très-simples et très-fécondes de la nature.

ARTICLE XLVII.

Ce qui paraît de plus caché dans l'ordre que Dieu a suivi pour établir son Église, c'est sans doute le temps, le lieu et les autres circonstances de l'Incarnation de son Fils et de la prédication de l'Évangile. Car pourquoi fallait-il que Jésus-Christ se fît homme quatre mille ans après la création du monde, lui pour qui le monde avait été créé? Pourquoi devait-il naître parmi les Juifs, lui qui devait réprouver cette malheureuse nation? Pourquoi choisir d'être fils de David lorsque la maison de David n'avait plus d'éclat, et ne pas choisir d'être fils des empereurs, qui ont commandé à toute la terre, lui qui était venu pour convertir et pour éclairer toute la terre? Elire pour ses apôtres et pour ses disciples des personnes grossières et ignorantes; prêcher aux habitants de

Bethsaïde et de Corrozain, qui demeurèrent dans leur incrédulité, et laisser là Tyr et Sidon, qui eussent été convertis, si on leur eût fait la même grâce; empêcher saint Paul d'annoncer la parole de Dieu en Asie, et lui ordonner de passer en Macédoine; mille autres circonstances qui ont accompagné la prédication de l'Évangile, sont sans doute des mystères dont il n'est pas possible de donner des raisons claires et évidentes Ce n'est pas aussi mon dessein. Je veux seulement établir quelques principes, qui pourront donner du jour à ces difficultés et à de semblables, ou du moins qui pourront faire comprendre qu'on n'en peut rien conclure contre ce que j'ai dit jusqu'ici de l'ordre de la nature et de la grâce.

ARTICLE XLVIII.

Il est certain que les effets naturels se combinent et se mêlent en une infinité de manières avec les effets de la grâce, et que l'ordre de la nature augmente ou diminue l'efficace ou les effets de l'ordre de la grâce, selon les diverses manières dont ces deux ordres se mêlent l'un avec l'autre. La mort, qui selon les lois générales de la nature, survient en certain temps à un bon ou à un méchant prince, à un bon ou à un méchant évêque, cause beaucoup de bien ou de mal dans l'Église, parce que de semblables accidents mettent une très grande variété dans la suite des effets qui dépendent de l'ordre de la grâce. Or, Dieu veut sauver tous les hommes par les voies les plus simples. Donc l'on peut, et l'on doit même dire, en général, qu'il a choisi le temps, le lieu, les manières qui dans la suite des temps, et selon les lois générales de la nature et de la grâce, devaient, toutes choses égales, faire entrer dans l'Église un plus grand nombre de prédestinés. Dieu fait tout pour sa gloire. Donc de toutes les combinaisons possibles de la nature et de la grâce il a choisi, par l'étendue infinie de sa connaissance, celle qui devait former l'Église la plus parfaite et la plus digne de sa grandeur et de sa sagesse.

ARTICLE XLIX.

Il me semble que cela suffit déjà pour répondre à toutes les difficultés qu'on peut former sur les circonstances de nos mystères. Car, si l'on dit que Jésus-Christ devait naître d'un empereur romain, et faire ses miracles dans la capitale du monde, afin que l'Évangile se répandît avec plus de facilité dans les pays les plus éloignés, il n'y a qu'à répondre hardiment que, quoi qu'en pensent les hommes, cette combinaison de la nature avec la grâce n'eût pas été aussi digne de la sagesse de Dieu que celle qu'il a choisie. Je veux que la religion se fût d'abord répandue avec plus de facilité; mais son établissement n'eût pas été si divin ni si extraordinaire, et par conséquent son établissement n'eût pas été une preuve invincible de sa solidité et de sa vérité. Ainsi, selon cette combinaison, la religion serait peut-être maintenant ou détruite, ou moins répandue dans le monde. De plus, lorsqu'on dit que Dieu agit par les voies les plus simples, on suppose toujours égalité dans le reste, et principalement dans la gloire qui doit revenir à Dieu de son ouvrage. Or, l'Église n'eût pas été si parfaite, ni si digne de la grandeur et de la sainteté de Dieu, si elle eût été formée avec tant de facilité. Car la beauté de la Jérusalem céleste, consistant dans les diverses récompenses dues aux divers combats des Chrétiens, il fallait que les martyrs versassent leur sang, aussi bien que Jésus-Christ, pour entrer en possession de la gloire qu'ils possèdent. En un mot, ce principe, que de toutes les combinaisons infinies des ordres de la nature et de la grâce Dieu a choisi celle qui devait produire l'effet le plus digne de sa grandeur et de sa sagesse, suffit pour répondre en général à toutes les difficultés qu'on peut faire sur les circonstances de nos mystères. De même que pour justifier les ordres de la nature et de la grâce en eux-mêmes, il suffit de savoir que Dieu étant infiniment sage, il ne forme ses desseins que sur un rapport admirable de sagesse et de fécondité, qu'il découvre dans les voies capables de les exécuter, ainsi que j'ai expliqué dans le premier discours.

ARTICLE L.

Comme la plupart des hommes jugent de Dieu par rapport à eux, ils s'imaginent qu'il forme d'abord un dessein, et qu'ensuite il consulte sa sagesse sur les moyens de l'exécuter. Car nos volontés préviennent à tous moments notre raison, et nos desseins ne sont presque jamais parfaitement raisonnables. Mais Dieu ne se conduit pas comme les hommes. Voici comme il agit, si j'ai bien consulté l'idée de l'Être infiniment parfait. Dieu connaît, par la lumière infinie de sa sagesse, et dans cette même sagesse, tous les ouvrages possibles, et en même temps toutes les voies de produire chacun d'eux. Il voit tous les rapports des moyens avec leur fin. Il compare toutes choses d'une vue éternelle, immuable, nécessaire; et par la comparaison qu'il fait des rapports de sagesse et de fécondité qu'il découvre entre les desseins et les voies de les exécuter, il forme librement le dessein. Mais le dessein étant formé, il choisit nécessairement les voies générales qui sont les plus dignes de sa sagesse, de sa grandeur et de sa bonté; car comme il ne forme son dessein que par la connaissance qu'il a des voies de l'exécuter, le choix du dessein renferme le choix des voies.

ARTICLE LI.

Lorsque je dis que Dieu forme librement son dessein, je n'entends pas qu'il puisse en choisir un autre qui soit moins digne de sa sagesse, en rejettant celui qui en est le plus digne. Car, supposé que Dieu veuille produire au-dehors un ouvrage digne de lui, il n'est point indifférent dans le choix; il doit produire le plus parfait qu'il soit possible, par rapport à la simplicité des voies par lesquelles il agit; il se doit cela à lui-même, de suivre les règles de sa sagesse; il doit toujours agir de la manière la plus sage et la plus parfaite. Mais je dis que Dieu forme librement son dessein, parce qu'il n'aime invinciblement et nécessairement que sa propre substance. Ni l'In-

carnation du Verbe, ni à plus forte raison la création du monde, ne sont point des émanations nécessaires de sa nature. Dieu se suffit pleinement à lui-même ; car l'Etre infiniment parfait se peut concevoir seul, et sans rapport nécessaire à aucune des créatures.

ARTICLE LII.

Comme Dieu s'aime nécessairement, il suit aussi nécessairement les règles de sa sagesse. Mais comme les créatures ne font point partie de son Etre, il se suffit tellement à lui-même, que rien ne l'oblige à les produire ; il est très-indifférent ou très-libre à leur égard. Et c'est pour cela qu'il a fait le monde dans le temps ; car cette circonstance fait bien voir que les créatures ne sont point des émanations nécessaires de la Divinité, et qu'elles sont essentiellement dépendantes d'une volonté libre du Créateur.

ARTICLE LIII.

Voici néanmoins une objection qui frappe d'abord l'esprit. S'il était vrai que Dieu suivît nécessairement les règles de sa sagesse, le monde ne serait point créé dans le temps. Car, ou le monde est digne de Dieu, ou il en est indigne. S'il est mieux que le monde soit tiré du néant, il doit être éternel ; et s'il est mieux qu'il demeure dans le néant, il ne devait point en être tiré. Donc Dieu n'est point obligé de s'arrêter aux règles que sa sagesse lui prescrit, puisque le monde a été créé dans le temps.

Mais la réponse à cette objection n'est pas encore bien difficile à trouver. Il est mieux que le monde soit que de n'être pas ; mais il serait mieux qu'il ne fût point du tout, que d'être éternel. Il faut que la créature porte le caractère essentiel de la dépendance. Si les esprits étaient éternels, ils auraient quelque sujet de se considérer comme des dieux, ou des êtres nécessaires, ou du moins comme capables de contribuer à la grandeur ou à la félicité de Dieu, s'imaginant qu'il n'aurait pu se passer de les produire : ils pourraient même se comparer en quelque manière aux personnes divines, se croyant produits comme elles par une émanation nécessaire. Ainsi, Dieu a dû, selon les règles de sa sagesse, laisser aux créatures la marque de leur dépendance, les assurant néanmoins qu'il ne les a point faites pour les anéantir, et qu'étant ferme dans ses desseins, à cause que sa sagesse n'a point de bornes, elles subsisteront éternellement.

ARTICLE LIV.

On peut encore pousser la difficulté en cette manière. Dieu suit nécessairement les règles de sa sagesse ; il fait nécessairement ce qui est le mieux. Or, du moins il était mieux que le monde fût créé dans le temps, que de ne l'être point du tout. Certainement il était à propos, selon les règles de la sagesse de Dieu, que le monde fût produit dans les circonstances selon lesquelles Dieu l'a produit. Donc la création du monde dans le temps est absolument nécessaire, Dieu n'est point libre à son égard, il n'a pu s'empêcher de le produire.

Pour résoudre cette difficulté, il faut prendre garde que bien que Dieu suive les règles que sa sagesse lui prescrit, il ne fait pas néanmoins nécessairement ce qui est le mieux, parce qu'il peut ne rien faire. Agir et ne pas suivre exactement les règles de la sagesse, c'est un défaut. Ainsi, supposé que Dieu agisse, il agit nécessairement de la manière la plus sage qui se puisse concevoir. Mais, être libre dans la production du monde, c'est une marque d'abondance, de plénitude, de suffisance à soi-même. Il est mieux que le monde soit, que de n'être pas : l'Incarnation de Jésus-Christ rend l'ouvrage de Dieu digne de son auteur, j'y consens. Mais comme Dieu est essentiellement heureux et parfait ; comme il n'y a que lui qui soit bien à son égard, ou la cause de sa perfection et de son bonheur, il n'aime invinciblement que sa propre substance ; et tout ce qui est hors de Dieu doit être produit par une action éternelle et immuable, à la vérité, mais qui ne tire sa nécessité que de la supposition des décrets divins.

Voici encore un autre principe dont j'ai déjà parlé, qui peut donner quelque jour aux difficultés qu'on peut former sur les circonstances de l'Incarnation de Jésus-Christ et de la création du monde.

ARTICLE LV.

La raison et l'autorité des livres saints nous apprennent que le premier et le principal des desseins de Dieu, c'est l'établissement de son Église en Jésus-Christ. Le monde présent n'est pas créé pour demeurer tel qu'il est : le mensonge et l'erreur, les injustices et les désordres que nous y voyons nous font assez comprendre qu'il doit finir. Le monde futur où habiteront la vérité et la justice est cette terre que Dieu a posée sur des fondements inébranlables, et qui, étant l'objet éternel de l'amour divin, subsistera éternellement. Dieu n'a créé ce monde visible que pour en former peu à peu cette ville invisible, dont saint Jean nous apprend tant de merveilles ; et comme Jésus-Christ en fera la principale beauté, Dieu a toujours eu Jésus-Christ en vue dans la production de son ouvrage. Il a tout fait pour l'homme, et par rapport à l'homme, comme nous l'apprend l'Écriture : mais cet homme, selon saint Paul, pour lequel Dieu a tout fait, c'est Jésus-Christ. C'est pour apprendre aux hommes qu'ils sont créés, et qu'ils ne subsistent qu'en Jésus-Christ ; c'est pour les lier étroitement à Jésus-Christ ; c'est pour les porter à se rendre semblables à Jésus-Christ, que Dieu a figuré Jésus-Christ et son Église dans les principales de ses créatures. Car il faut que Dieu trouve Jésus-Christ dans tout son ouvrage, afin que cet ouvrage soit l'objet de son amour, et digne de l'action par laquelle il le produit.

ARAICLE LVI.

Si l'on considère la manière dont l'Écriture-Sainte nous rapporte que le premier homme a été créé, comment sa femme a été formée de sa chair et de ses os, son amour pour elle, et les circonstances même de leur péché, on jugera sans doute que Dieu pensait au second Adam,

lorsqu'il formait le premier; qu'il considérait le père du siècle futur en créant le père du monde présent; et que du premier homme et de la première femme, il voulait faire des figures expresses de Jésus-Christ et de son Église. Saint Paul ne nous permet pas de douter de cette vérité, lorsqu'il nous assure que nous sommes formés des os et de la chair de Jésus-Christ; que nous sommes ses membres, et que le mariage d'Adam et d'Ève est la figure de Jésus-Christ et de son Église.

ARTICLE LVII.

Dieu pouvait peut-être former les hommes et les animaux par des voies aussi simples qu'est la génération ordinaire. Mais comme cette manière figurait Jésus-Christ et l'Église; comme elle portait le caractère du principal des desseins de Dieu; comme elle représentait, pour ainsi dire, le Fils bien-aimé à son Père, ce Fils en qui seul tout l'ouvrage de la création subsiste, Dieu a dû la préférer à toutes les autres, afin de nous apprendre aussi par-là que comme les beautés intelligibles consistent dans le rapport qu'elles ont avec la sagesse éternelle, les beautés sensibles doivent, en une manière qui nous est fort peu connue, avoir quelque rapport avec la vérité incarnée.

ARTICLE LVIII.

Il y a sans doute bien des rapports entre les principales des créatures et Jésus-Christ, qui en est le modèle et la fin. Car tout est plein de Jésus-Christ; tout l'exprime et le figure autant que la simplicité des lois de la nature le peut permettre; mais je n'oserais sur cela entrer dans quelque détail. Car, outre que j'appréhende de me tromper, et que je ne connais pas assez ni la nature, ni la grâce, ni le monde présent, ni le monde futur, pour en découvrir les rapports, je sais que l'imagination des hommes est si railleuse et si délicate, qu'on ne peut par la raison les conduire à Dieu, et beaucoup moins à Jésus-Christ, sans les fatiguer ou sans exciter leur raillerie. La plupart des Chrétiens sont accoutumés à une philosophie qui aime mieux recourir à des fictions aussi extravagantes que celles des poëtes, que de recourir à Dieu; et il y en a quelques-uns qui connaissent si peu Jésus-Christ, qu'on passerait dans leur esprit pour visionnaire, si, disant les mêmes choses que saint Paul, on n'en citait pas les paroles. Car c'est plutôt ce grand nom qui les arrête que la vue de la vérité. L'autorité de l'Écriture les empêche de blasphémer contre ce qu'ils ignorent; mais comme ils la consultent peu, elle ne peut pas les éclairer beaucoup.

ARTICLE LIX.

Il est certain que le peuple juif était la figure de l'Église, et que les plus saints et les plus remarquables d'entre les rois, les prophètes, les patriarches de ce peuple représentaient le vrai Messie, notre Sauveur Jésus-Christ. On ne peut nier cette vérité sans supposer les fondements de la religion chrétienne, et sans faire passer le plus savant des apôtres pour le plus ignorant des hommes. Jésus-Christ n'étant point encore, il devait du moins être figuré. Car il devait être attendu, il devait être désiré, il devait répandre par ses figures quelque espèce de beauté dans l'univers, pour le rendre agréable à son Père. Ainsi, il fallait qu'il fût, en quelque manière, aussi ancien que le monde; il fallait qu'il mourût incontinent après le péché en la personne d'Abel : « Agnus occisus ab origine « mundi : principium et finis : Alpha et Omega : heri « et hodie : est, erat, venturus est : » ce sont les qualités que saint Jean donne au Sauveur des hommes.

ARTICLE LX.

Or, supposé que Jésus-Christ dût être figuré, il fallait qu'il le fût principalement par ses ancêtres, et que leur histoire, dictée par le Saint-Esprit, se conservât dans tous les temps, afin que l'on pût encore maintenant comparer Jésus-Christ avec ses figures, et le reconnaître pour le vrai Messie. De toutes les nations de la terre, Dieu aimant davantage celle qui avait plus de rapport avec son Fils, les Juifs devaient être les pères de Jésus-Christ selon la chair; ils devaient recevoir ce bienfait de Dieu, puisqu'ils avaient été les figures de son Fils les plus vives et les plus expresses.

ARTICLE LXI.

Mais, si l'on pousse la difficulté jusqu'à demander la raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour être les figures principales de Jésus-Christ, je crois pouvoir et devoir assurer, premièrement que Dieu, agissant toujours par les voies les plus simples, et découvrant dans les trésors infinis de sa sagesse toutes les combinaisons possibles de la nature avec la grâce, il a choisi celle qui devait rendre l'Église la plus ample, la plus parfaite, la plus digne de sa grandeur et de sa sainteté, ainsi que j'ai déjà dit. En second lieu, je crois devoir répondre que Dieu, prévoyant que ce qui devait arriver au peuple juif par une suite nécessaire des lois naturelles, aurait plus de rapport au dessein qu'il avait de figurer Jésus-Christ et son Église, que tout ce qui devait arriver aux autres nations; il a été plus à propos qu'il choisit ce peuple que tout autre. Car enfin, la prédestination à la loi n'est pas semblable à la prédestination à la grâce; et quoiqu'il n'y ait rien dans la nature qui puisse obliger Dieu à répandre sa grâce également sur tout un peuple, il me semble que la nature peut mériter la loi dans le sens que je l'entends ici.

ARTICLE LXII.

Il est vrai que tout ce qui est arrivé aux Juifs, qui a figuré Jésus-Christ, n'a pas été une suite nécessaire de l'ordre de la nature; il a fallu des miracles pour rendre les Juifs les figures vives et expresses de l'Église. Mais la nature a du moins fourni le fond et la matière : peut-être a-t-elle fourni les principaux traits en plusieurs rencontres : les miracles ont fini le reste. Mais nulle autre na-

tion n'aurait été si propre pour un dessein si juste et si achevé.

ARTICLE LXIII.

Il me semble qu'on est obligé de penser que Dieu, ayant une sagesse qui prévoit toutes les suites de tous les ordres possibles et de toutes leurs combinaisons, il ne fait jamais de miracles, lorsque la nature suffit; et qu'ainsi il a dû chosir la combinaison des effets naturels qui, lui épargnant pour ainsi dire des miracles, exécute néanmoins très-fidèlement ses desseins.

Par exemple, il est nécessaire que tout péché soit puni; mais il ne l'est pas toujours en ce monde. Supposé néanmoins qu'il ait été à propos, pour la gloire de Jésus-Christ et pour l'établissement de la religion, que les Juifs fussent punis à la face de toute la terre du crime qu'ils avaient commis en faisant mourir le Sauveur, il était à propos que Jésus-Christ vint au monde à peu près vers le règne d'Hérode; supposé que selon la suite nécessaire de l'ordre de la nature ce peuple dût se diviser environ vers ce temps-là; que les guerres civiles et les séditions continuelles dussent l'affaiblir, et qu'enfin les Romains dussent le perdre et le dissiper après la destruction totale de leur ville et de leur temple, il est vrai qu'il semble qu'il y ait eu quelque chose d'extraordinaire dans la désolation des Juifs. Mais comme il y a plus de sagesse à Dieu de produire des effets si surprenants par les lois très-simples et très-générales de la nature que par des volontés particulières, je ne sais si l'on doit en cette occasion recourir au miracle. Pour moi, je n'en dispute pas ici; c'est un fait dont il n'est pas facile, ni aussi fort nécessaire de s'éclaircir. Je donne cet exemple pour faire quelque application de mes principes, et pour les faire plus facilement comprendre.

Il me semble que ce que j'ai dit jusqu'ici de la nature et de la grâce suffit pour satisfaire toutes les personnes équitables et modérées sur un nombre infini de difficultés qui ne troublent l'esprit que de ceux qui veulent juger de Dieu par eux-mêmes. Car si l'on consulte fidèlement l'idée d'un Être infiniment parfait, d'une cause générale, d'une sagesse infinie, et si l'on consent aux principes que j'ai établis conformément à cette idée, je crois qu'on ne sera point surpris ou choqué de la conduite de Dieu, et qu'au lieu de la condamner ou d'en murmurer, on ne pourra s'empêcher de l'admirer et de l'adorer.

TROISIÈME DISCOURS.

DE LA GRACE.

DE LA MANIÈRE DONT ELLE AGIT EN NOUS.

PREMIERE PARTIE.

De la liberté.

ARTICLE I.

Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits, si on la sépare de Dieu; car qu'est-ce qu'un esprit sans intelligence et sans raison, sans mouvement et sans amour? Cependant c'est le Verbe et la sagesse de Dieu, qui est la raison universelle des esprits; et c'est l'amour par lequel Dieu s'aime, qui donne à l'âme tout le mouvement qu'elle a vers le bien. L'esprit ne peut connaître la vérité que par l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même : il ne peut être raisonnable que par la raison; enfin il ne peut en un sens être esprit et intelligence, que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même. J'ai expliqué ailleurs [1] ces vérités. De même la substance de l'âme n'est capable d'aimer le bien que par l'union naturelle et nécessaire avec l'amour éternel et substantiel du souverain bien : elle n'avance vers le bien qu'autant que Dieu la transporte; elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui imprime sans cesse; elle ne vit que par la charité; elle ne veut que par l'amour du bien dont Dieu lui fait part, quoiqu'elle en abuse. Car enfin, comme Dieu ne fait et ne conserve les esprits que pour lui, il les porte vers lui tant qu'il leur conserve l'être; il leur communique l'amour du bien autant qu'ils en sont capables. Or, ce mouvement naturel et continuel de l'âme vers le bien en général, vers le bien indéterminé, vers Dieu, c'est ce que j'appelle ici *volonté*, parce que c'est ce mouvement qui rend la substance de l'âme capable d'aimer différents biens.

ARTICLE II.

Ce mouvement naturel de l'âme vers le bien en général est invincible, car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux. Nous aimons nécessairement ce que nous connaissons clairement, et que nous sentons vivement être le vrai bien. Tous les esprits aiment Dieu par la nécessité de leur nature; et s'ils aiment autre chose que Dieu par le choix libre de leur volonté, ce n'est pas qu'ils ne cherchent Dieu, ou la cause de leur bonheur,

[1] Liv. III de la *Recherche de la Vérité*, et dans l'éclaircissement *sur la nature des idees*; premières *Méditations chrétiennes*.

mais c'est qu'ils se trompent : c'est que, sentant confusément que les corps qui les environnent les rendent heureux, ils les regardent comme des biens, et par une suite ordinaire et naturelle, ils les aiment et s'y unissent.

ARTICLE III.

Mais l'amour de tous ces biens particuliers n'est point naturellement invincible. L'homme, considéré tel que Dieu l'a fait, peut s'empêcher d'aimer les biens qui ne remplissent pas toute la capacité qu'il a d'aimer. Comme il y a un bien qui renferme tous les autres, l'homme peut sacrifier à l'amour de ce bien tous les autres amours; car Dieu n'ayant fait les esprits que pour lui, il ne peut pas les porter invinciblement à aimer autre chose que lui, et sans rapport à lui. Enfin, le sentiment intérieur que nous avons de nous-même nous apprend que nous pouvons rejetter un fruit, quoique nous soyons portés à le prendre. Or, ce pouvoir d'aimer ou de ne pas aimer les biens particuliers, la *non-invincibilité* qui se rencontre dans le mouvement qui porte les esprits à aimer ce qui ne leur paraît point en tout sens renfermer tous les biens, ce pouvoir, cette *non-invincibilité*, c'est ce que j'appelle *liberté*. Ainsi, en mettant la définition en la place du défini, cette expression, *notre volonté est libre*, signifie que le mouvement naturel de l'âme vers le bien en général n'est point invincible à l'égard du bien en particulier. On attache encore au mot de *libre* l'idée de volontaire; mais dans la suite je ne prendrai ce mot qu'au sens que je viens de marquer, parce que c'est le plus naturel et le plus ordinaire.

ARTICLE IV.

Le mot de *bien* est équivoque : il peut signifier ou le *plaisir* qui rend formellement heureux, ou la *cause* du plaisir vraie ou apparente. Dans ce discours, je prendrai toujours le mot de *bien* dans le second sens, parce qu'en effet le plaisir est imprimé dans l'âme, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse, afin qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, et qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse. Lorsque l'âme n'aime que son plaisir, elle n'aime effectivement rien de distingué d'elle-même; car le plaisir n'est qu'un état ou une modification de l'âme, qui la rend actuellement heureuse. Or, comme l'âme ne peut être à elle-même la cause de son bonheur, elle est injuste, elle est ingrate, elle est aveugle, si elle aime son plaisir, sans rendre l'amour et le respect qui est dû à la véritable cause qui le produit en elle. Comme il n'y a que Dieu qui puisse agir en l'âme immédiatement et par lui-même, et lui faire sentir du plaisir par l'efficace actuelle de sa volonté toute-puissante, il n'y a que lui qui soit véritablement *bien*. J'appelle néanmoins du nom de *bien* les créatures qui sont causes apparentes des plaisirs que nous sentons à leur occasion. Car je ne veux point m'éloigner de l'usage ordinaire de parler qu'autant que cela m'est nécessaire pour m'expliquer clairement. Toutes les créatures, quoique bonnes en elles-mêmes, ou parfaites par rapport aux desseins de Dieu, ne sont point bonnes par rapport à nous : je veux dire qu'elles ne sont point un *bien* à notre égard, parce qu'elles ne sont point la *véritable cause* de notre plaisir ou de notre bonheur.

ARTICLE V.

Le mouvement naturel que Dieu imprime sans cesse en l'âme pour la porter à l'aimer, ou, pour me servir d'un terme qui abrége plusieurs idées, et qui ne doit plus être équivoque ni confus, après la définition que j'en viens de donner, la *volonté* est déterminée vers les biens particuliers ou par une connaissance claire et évidente, ou par un sentiment confus qui nous montre ces biens. Si l'esprit ne voit ou ne goûte quelque bien particulier, le mouvement de l'âme demeure comme indéterminé, il tend vers le bien en général. Mais ce mouvement reçoit une détermination particulière, aussitôt que l'esprit a l'idée ou le sentiment de quelque bien particulier; car l'âme étant incessamment poussée vers le bien indéterminé, elle doit se mouvoir dès que le bien lui paraît.

ARTICLE VI.

Or, lorsque le bien, qui est présenté à l'esprit et aux sens, ne remplit point ces deux facultés; lorsqu'il est reconnu sous l'idée de bien particulier, de bien qui ne renferme point tous les biens, et lorsqu'il est goûté par un sentiment qui ne remplit pas toute la capacité de l'âme, elle peut désirer encore la vue et la jouissance de quelque autre bien; elle peut désirer encore la vue et la jouissance de quelque autre bien; elle peut suspendre le jugement de son amour; elle peut ne se point reposer dans la jouissance actuelle; elle peut par ses désirs chercher quelque objet nouveau. Et comme ses désirs sont causes occasionnelles de ses lumières, elle peut, par l'union naturelle et nécessaire de tous les esprits, avec celui qui renferme les idées de tous les biens, découvrir le vrai bien, et dans le vrai bien beaucoup d'autres biens particuliers, différents de celui qu'elle voyait et qu'elle goûtait auparavant. Ainsi, ayant quelque connaissance du vide et de la vanité des biens sensibles; donnant attention aux reproches secrets de sa raison, aux remords de sa conscience, aux plaintes et aux menaces du vrai bien, qui ne veut pas qu'on le sacrifie à des biens apparents et imaginaires, elle peut, par le mouvement que que Dieu imprime sans cesse en elle pour la porter vers le bien en général, vers le souverain bien, c'est-à-dire vers lui, s'arrêter dans sa course vers quelque bien que ce soit. Elle peut résister aux attraits sensibles, chercher et trouver d'autres objets, les comparer entr'eux, et avec l'idée ineffaçable du souverain bien, et n'en aimer aucun d'un amour déterminé. Et si ce souverain bien se fait un peu goûter, elle peut le préférer à des biens particuliers, quoique la douceur qu'ils paraissent répandre dans l'âme soit fort grande et fort agréable. Il faut expliquer plus au long ces vérités.

ARTICLE VII.

L'âme est poussée sans cesse vers le bien en général; elle désire de posséder tous les biens; elle ne veut jamais borner son amour; il n'y a point de bien qui lui paraisse tel, qu'elle refuse d'aimer. Donc lorsqu'elle jouit actuellement d'un bien particulier, elle a encore du mouvement pour aller plus loin; elle désire encore autre chose par l'impression naturelle et invincible que Dieu met en elle; et pour changer son amour ou pour le partager, il suffit de lui présenter un autre bien que celui dont elle jouit, et de lui en faire goûter la douceur. Or, l'âme peut ordinairement chercher et découvrir de nouveaux biens; elle peut même s'en approcher et en jouir. Car enfin ses désirs sont causes naturelles ou occasionnelles de ses connaissances : les objets se découvrent à elle, et s'approchent d'elle à proportion qu'elle souhaite de les connaître. Un ambitieux qui considère l'éclat d'une dignité peut aussi penser à la servitude, à la crainte, aux maux réels qui accompagnent les grandeurs humaines. Il peut tout compter, tout peser, tout comparer, si sa passion ne l'aveugle. Car j'avoue qu'il y a des moments où les passions ôtent entièrement à l'esprit sa liberté, et qu'elles la diminuent toujours. Ainsi, comme une dignité, quelque grande qu'elle paraisse, ne passe point dans l'esprit d'un homme raisonnable pour le bien universel et infini, et que la volonté s'étend généralement à tous les biens, tout homme libre et raisonnable peut en chercher et en trouver d'autres, puisqu'il peut en désirer; car ce sont ses désirs qui les lui découvrent et les lui présentent. Il peut ensuite les examiner et les comparer avec celui dont il jouit. Mais parce qu'il ne peut rencontrer sur la terre que des biens particuliers, il peut et doit ici-bas examiner et chercher sans cesse sans se reposer; ou plûtot, afin qu'il ne prenne pas le change à tous moments, il doit négliger généralement tous les biens qui passent, et ne désirer que les biens immuables et éternels.

ARTICLE VIII.

Cependant, comme l'on n'aime point à chercher, mais à jouir; comme le travail de l'examen est maintenant très-pénible, et que le repos et la jouissance sont toujours très-agréables, l'âme se repose ordinairement dès qu'elle a trouvé quelque bien; elle s'arrête à lui pour en jouir. Elle se trompe elle-même parce qu'en se trompant, et en jugeant qu'elle a trouvé ce qu'elle cherche, son désir se change en plaisir, et que le plaisir la rend plus heureuse que le désir. Mais son bonheur ne peut pas durer longtemps. Son plaisir étant mal fondé, injuste, trompeur, il la trouble et l'inquiète incontinent, parce qu'elle veut être véritablement et solidement heureuse. Ainsi, l'amour naturel du bien la réveille, et produit en elle de nouveaux désirs. Ces désirs confus représentent de nouveaux objets. Comme elle aime le plaisir, elle court après ceux qui le répandent, ou qui semblent le répandre; et comme elle aime le repos, elle s'arrête à eux. Elle n'examine point d'abord les défauts du bien présent, lorsqu'il la prévient de sa douceur; elle le considère plutôt par le bel endroit; elle s'applique à ce qui la charme; elle ne pense qu'à en jouir. Mais plus elle en jouit, plus elle l'aime; plus elle s'en approche, plus elle le considère. Or, plus elle le considère, plus elle découvre en lui de défauts; et comme elle veut être véritablement heureuse, elle ne peut pas se tromper pour toujours. Lorsqu'elle est altérée, affamée, lassée de chercher, elle s'enivre d'abord, et se remplit du premier bien qu'elle rencontre; mais elle se dégoûte bientôt d'une nourriture pour laquelle l'homme n'est pas fait. Ainsi, l'amour du vrai bien excite encore en elle de nouveaux désirs pour de nouveaux biens; et prenant sans cesse le change, toute sa vie et tout son bonheur sur la terre ne consistent que dans une circulation continuelle de pensées, de désirs, de plaisirs. Telle est une âme qui ne fait nul usage de sa liberté, qui se laisse conduire au hasard par le mouvement qui la transporte, et par la rencontre fortuite des objets qui la déterminent. Mais cet état est celui d'un homme qui a l'esprit si faible, qu'il prend à tous moments les faux biens pour le vrai, et qui a le cœur si corrompu, qu'il se vend et se livre aveuglément à tout ce qui le touche, au bien qui lui fait sentir actuellement les plaisirs les plus doux et les plus agréables.

ARTICLE IX.

Mais un homme parfaitement libre, tel que nous concevons Adam, par exemple immédiatement après sa création, connaît clairement qu'il n'y a que Dieu qui soit son bien, ou la cause véritable des plaisirs dont il jouit. Quoiqu'il sente de la douceur par l'approche des corps qui l'environnent, il ne les aime point, il n'aime que Dieu; et si Dieu lui défend de s'unir aux corps, il est prêt à les abandonner, quelque plaisir qu'il y trouve. Il ne veut s'arrêter que dans la jouissance du souverain bien; il veut lui sacrifier tous les autres; et quelque désir qu'il ait d'être heureux, ou de jouir des plaisirs, nul plaisir n'est plus fort que sa lumière. Ce n'est pas que les plaisirs ne puissent l'aveugler, troubler sa raison et remplir la capacité qu'il a de penser; car l'esprit étant fini, tout plaisir est capable de le partager et de le distraire. Mais c'est que les plaisirs étant soumis à ses volontés, il n'a garde de s'en laisser enivrer, s'il fait de sa liberté l'usage qu'il en doit faire, parce que le seul plaisir invincible, c'est celui des bienheureux, ou celui que le premier homme eût trouvé en Dieu, si Dieu l'eût voulu prévenir et empêcher sa chute, non-seulement parce que ce plaisir remplit toutes les facultés de l'âme sans troubler la raison, ou la porter à l'amour d'un faux bien, mais encore parce que rien ne s'oppose à la jouissance de ce plaisir, ni le désir de la perfection, ni celui de la félicité. Car lorsqu'on aime Dieu, on est parfait; lorsqu'on en jouit, on est heureux : et lorsqu'on l'aime avec plaisir, on est heureux et parfait tout ensemble. Ainsi la liberté la plus parfaite est celle des esprits, qui peuvent en tout temps surmonter les plus grands plaisirs; c'est celle des esprits à l'égard desquels nul mouvement vers les biens particuliers n'est jamais invincible; c'est celle de l'homme

avant le péché, avant que la concupiscence troublât son esprit et corrompît son cœur. Et la liberté la plus imparfaite est celle d'un esprit à l'égard duquel tout mouvement vers un bien particulier, quelque petit qu'il paraisse, est invincible dans toutes sortes de circonstances.

ARTICLE X.

Or, entre ces deux sortes de libertés, il y en a de plus ou de moins parfaites d'une infinité de degrés : c'est à quoi l'on ne prend point assez garde. On s'imagine ordinairement que la liberté est égale dans tous les hommes, et que c'est une faculté essentielle aux esprits, la nature de laquelle demeure toujours la même, quoique son action varie selon les divers objets. Car on suppose sans réflexion une parfaite égalité dans toutes les choses, où l'on ne remarque pas sensiblement d'inégalité. On se soulage l'esprit, on le délivre de toute application, lorsqu'on donne à toutes choses une forme abstraite, dont l'essence consiste dans une espèce d'indivisible. Mais on se trompe : la liberté n'est point une faculté telle qu'on se l'imagine. Il n'y a pas deux personnes également libres à l'égard des mêmes objets. Les enfants le sont moins que les hommes qui ont tout à fait l'usage de leur raison; et il n'y a pas même deux hommes qui aient la raison également éclairée, également ferme et assurée à l'égard des mêmes objets. Ceux qui ont des passions violentes, et qui ne sont point accoutumés à y résister, sont moins libres que ceux qui les ont généreusement combattues, et qui sont naturellement modérés : il n'y a pas deux hommes également modérés, également sensibles pour les mêmes objets, et qui aient également combattu pour la conservation de leur liberté. Il y a même des personnes tellement vendues au péché, qu'ils y résistent moins, et qu'ils pensent moins à y résister lorsqu'ils veillent, que des gens de bien lorsqu'ils dorment, parce que, selon la parole de la vérité, celui qui fait le péché en devient l'esclave : « Qui facit peccatum servus est peccati. »

ARTICLE XI.

Il est vrai que selon l'institution de la nature tous les hommes sont également libres; car Dieu ne pousse point invinciblement les esprits à aimer aucun bien particulier. Mais la concupiscence corrompt le cœur et la raison; et l'homme, ayant perdu le pouvoir d'effacer les traces des plaisirs sensibles, et d'arrêter les mouvements de la concupiscence, cette liberté, égale dans tous les hommes, s'ils n'eussent point péché, est devenue inégale selon les différents degrés de leur lumière, et selon que la concupiscence agit diversement en eux. Car la concupiscence même, qui est égale dans tous les hommes, en ce qu'ils ont tous perdu le pouvoir qu'ils avaient sur leurs corps, est inégale en mille manières, à cause des diversités qui se rencontrent dans la conformation du corps, dans l'abondance et le mouvement des esprits, et dans les rapports et les liaisons presque infinies qui s'établissent par le commerce du monde.

ARTICLE XII.

Pour comprendre encore plus distinctement l'inégalité qui se rencontre dans la liberté de différentes personnes, il faut prendre garde que tout homme parfaitement raisonnable, parfaitement libre, et qui veut être véritablement heureux, peut et doit à la présence de quelque objet que ce soit, qui lui fait sentir du plaisir, suspendre son amour, et examiner avec soin si cet objet est le vrai bien, ou si le mouvement qui le porte vers cet objet s'accorde exactement avec celui qui le porte vers le vrai bien. Autrement, il aimerait par instinct, et non point par raison; et s'il ne pouvait pas suspendre le jugement de son amour, avant que d'avoir examiné, il ne serait pas parfaitement libre. Que s'il reconnaît clairement que cet objet qui lui fait sentir du plaisir soit véritablement bien à son égard, et si l'évidence, jointe au sentiment, est telle, qu'elle ne puisse plus suspendre son jugement, alors, quoique parfaitement libre, il ne l'est plus à l'égard de ce bien; il l'aime invinciblement, à cause que le plaisir s'accorde avec la lumière. Mais comme il n'y a que Dieu qui puisse agir en nous, ou qui soit notre bien; comme le mouvement qui nous porte vers les créatures ne s'accorde point avec celui qui nous porte vers Dieu, tout homme parfaitement raisonnable et parfaitement libre peut et doit s'empêcher de juger que les objets sensibles soient des biens; il peut et doit suspendre le jugement qui règle ou qui doit régler son amour; car il ne peut jamais voir avec évidence que les biens sensibles soient de vrais biens, puisqu'on ne peut jamais voir avec évidence ce qui n'est pas.

ARTICLE XIII.

Ce pouvoir de suspendre le jugement qui règle actuellement l'amour, ce pouvoir, qui est le principe de notre liberté, et par lequel les plaisirs ne sont pas toujours invincibles, est beaucoup diminué depuis le péché, quoiqu'il ne soit pas anéanti. Et afin d'avoir actuellement ce pouvoir dans le temps qu'un objet nous tente, il est nécessaire, outre quelque amour de l'ordre, d'avoir l'esprit présent, ou d'être sensible aux remords de la conscience; car un enfant ou un homme endormi n'a point actuellement ce pouvoir. Mais tous les hommes ne sont pas également éclairés, l'esprit des pécheurs est rempli de ténèbres. Les consciences ne sont pas également tendres, le cœur des pécheurs est endurci. L'amour de l'ordre, les grâces actuelles sont inégales dans tous les hommes, Tous les hommes ne sont donc point également libres; ils n'ont point un pouvoir égal de suspendre leur leur jugement : le plaisir les détermine et les emporte les uns plutôt que les autres. Tel peut suspendre son jugement, ou arrêter son consentement, lorsqu'un objet présent lui fait sentir un plaisir très-vif et très-sensible; et tel a l'esprit si petit et le cœur si corrompu, qu'à son égard le moindre plaisir lui paraît invincible, et le moindre mal insupportable. Comme il n'a pas coutume de combattre contre les attraits sensibles, il est tellement disposé, qu'il ne pensera pas seulement à y résister.

Ainsi, il n'a pas alors un vrai pouvoir de suspendre son consentement, puisqu'il n'a pas seulement qu'un pouvoir éloigné d'y faire réflexion; il ressemble, à l'égard de cet objet, à un homme qui dort ou qui a perdu l'esprit.

ARTICLE XIV.

Plus la raison est affaiblie, plus l'âme devient sensible, et juge promptement et faussement des biens ou des maux sensibles. Lorsqu'un homme est assoupi, si une feuille le pique, ou même le chatouille, il se réveille en sursaut, effrayé, comme si un serpent le mordait. Il apperçoit ce petit mal, et en juge comme du plus grand des maux; il lui paraît insupportable. Sa raison étant affaiblie par l'assoupissement, il ne peut suspendre son jugement: les plus petits biens et les plus petits maux sont presque toujours invincibles à son égard. Ce sont les sens qui agissent en lui, et les sens jugent promptement: cela doit être ainsi pour bien des raisons. Lorsque la raison est moins affaiblie, les petits plaisirs ne sont pas invincibles, ni les petits maux insupportables: l'on ne va point toujours où l'on trouve plus de plaisir. Car il y a des plaisirs si petits, qu'ils sont méprisables à la raison, qui a toujours quelque amour de l'ordre. L'on n'est point si fort effrayé à la présence des petits maux; on se résout, par exemple, à la saignée, et on la souffre. On ne juge point si promptement, on suspend, on examine; et plus la raison est forte, plus elle peut suspendre son jugement, malgré les attraits et les frayeurs sensibles. Or, il n'y a rien de plus certain que, quoique tous les hommes participent à la même raison, ils n'y participent pas également; que tous ne sont point également sensibles, du moins à l'égard des mêmes objets; qu'ils ne sont pas également bien nés, également bien élevés, également secourus de la grâce de Jésus-Christ; et qu'ainsi ils ne sont pas tous également libres, ou capables de suspendre le jugement de leur amour à l'égard des mêmes objets.

ARTICLE XV.

Or, il faut prendre garde que le principal devoir des esprits, c'est de conserver et d'augmenter leur liberté, parce que c'est par le bon usage qu'ils en peuvent faire qu'ils peuvent mériter leur bonheur, s'ils sont secourus par la grâce de Jésus-Christ, et diminuer du moins leur malheur, s'ils sont abandonnés à eux-mêmes. Ce qui affaiblit notre liberté, ou ce qui rend invincibles à notre égard la plupart des plaisirs, c'est que la lumière de notre raison s'est obscurcie, et que nous avons perdu le pouvoir que nous devions avoir sur notre corps. Il faut donc instruire sa raison par des méditations continuelles; il faut considérer les devoirs pour les remplir, et les faiblesses pour avoir recours à celui qui est toute notre force. Et comme nous avons perdu le pouvoir d'arrêter les impressions qui se font dans le corps à la présence des objets, et qui corrompent ensuite l'esprit et le cœur, nous devons fuir ces objets; nous devons nous servir du pouvoir qui nous reste; nous devons veiller sans cesse à la pureté de notre imagination, et travailler même de toutes nos forces à effacer les traces que les faux biens y impriment, puisque ces traces excitent en nous des désirs qui partagent notre liberté. C'est de cette sorte qu'un homme dont la liberté est presque anéantie, à l'égard duquel tous les plaisirs, quelque petits qu'ils soient, sont presque invincibles, peut acquérir une force et une liberté telle, qu'il ne le cèdera pas aux plus grandes âmes, les secours étant supposés égaux. Car du moins dans le temps que ces plaisirs ne le sollicitent point au mal, il peut chercher à les éviter; il peut se fortifier par quelque raison qui soit capable de contre-balancer par des plaisirs futurs des plaisirs dont il ne jouit point actuellement. Car comme il n'y a personne qui n'ait quelque amour de l'ordre, il n'y a point d'homme qui ne puisse vaincre un plaisir faible et léger par une raison forte et solide, par une crainte raisonnable de quelque mal, ou par l'espérance d'un plus grand bien. Enfin, il n'y a personne qui du moins, par les secours ordinaires de la grâce, ne puisse vaincre certains plaisirs, et éviter les autres. Or, ces plaisirs, autrefois invincibles ou recherchés, étant vaincus ou évités, on peut se préparer à en combattre d'autres, du moins avant qu'ils tentent. Car la douceur qu'on goûte après la victoire anime au combat; la joie de la bonne conscience, et la grâce de Jésus-Christ, donnent du courage, et la crainte de succomber n'est pas inutile; elle fait recourir à celui en qui l'on peut tout; elle fait éviter sagement les occasions périlleuses. Ainsi, on gagne toujours dans cet exercice; car enfin, si l'on succombe, l'on en devient plus humble, plus sage, plus circonspect, et quelquefois même l'on est plus ardent au combat, et plus en état de vaincre ou de résister.

ARTICLE XVI.

Comme dans l'étude des sciences ceux qui ne se rendent point aux fausses lueurs des vraisemblances, et qui s'accoutument à suspendre leur jugement jusqu'à ce que la lumière de la vérité paraisse, tombent rarement dans l'erreur; au lieu que le commun des hommes se trompe à tous moments par leurs jugements précipités : de même dans le règlement des mœurs ceux qui s'accoutument à sacrifier leurs plaisirs à l'amour de l'ordre, et qui mortifient sans cesse leurs sens et leurs passions, principalement dans les choses qui paraissent de moindre conséquence, ce que tout le monde peut faire, acquièrent dans les choses, même importantes, quelque facilité à suspendre le jugement qui règle leur amour. Le plaisir ne les surprend point comme les hommes, ou du moins il ne les entraîne point sans qu'ils y pensent. Il semble au contraire qu'en se faisant sentir il les avertisse de prendre garde à eux-mêmes, et de consulter la raison ou les règles de l'Évangile. Ils ont la conscience plus tendre et plus délicate que ceux qui, selon le langage de l'Écriture, boivent le péché comme l'eau; ils sont sensibles aux reproches secrets de la raison, ou aux avertissements salutaires de la vérité intérieure. De sorte que l'habitude qu'on se fait de résister aux plaisirs faibles et

légers fournit quelque ouverture pour vaincre les plus violents, ou du moins pour souffrir quelque peine et quelque honte, lorsqu'on en est vaincu; ce qui en donne bientôt du dégoût et de l'horreur. La liberté s'augmentant ainsi peu à peu, et se perfectionnant par l'usage qu'on en fait, et par le secours de la grâce, on peut enfin se mettre en état d'accomplir les commandements même les plus difficiles, parce qu'on peut, par les grâces ordinaires qui se répandent à tous moments sur les Chrétiens, surmonter les tentations communes, on peut ordinairement éviter les plus grandes, et par le secours de la grâce de Jésus-Christ il n'y en a aucune qu'on ne puisse vaincre.

ARTICLE XVII.

Il est vrai qu'un homme tellement disposé, qu'un plaisir le surprenant, il n'est pas seulement en état de penser à y résister; il est vrai, dis-je, que cet homme ne peut point actuellement accomplir le commandement qui lui est fait de n'en point jouir, car le plaisir est invincible à son égard. Aussi, supposé que cette personne fût dans cette impuissance par une nécessité naturelle, son péché n'étant point libre, il ne le rendrait pas plus coupable, je veux dire plus digne d'être puni par la douleur, que s'il s'était déréglé dans le sommeil. Si même cette impuissance était une suite nécessaire des désordres libres qui eussent précédé sa conversion, elle ne lui serait point imputée en faveur de sa charité. Mais ayant dû et ayant pu s'accoutumer à résister au plaisir, à combattre pour la conservation et pour l'augmentation de sa liberté, à recourir par la prière à celui en qui nous pouvons toutes choses, ce péché, quoique commis actuellement par une espèce de nécessité, le rend coupable et digne d'être puni; si ce n'est à cause de ce péché, c'est du moins à cause de la négligence qui en est le principe. Le commandement de Dieu n'est point absolument impossible : le pécheur même doit et peut, par les raisons que je viens de dire, se mettre en état de l'observer, parce que les hommes doivent et peuvent travailler sans cesse à augmenter et à perfectionner leur liberté, non-seulement par le secours de la grâce de Jésus-Christ, mais encore par leurs forces naturelles, ou par les grâces ordinaires; car enfin, l'on peut faire servir la nature à la grâce en mille rencontres.

—

SECONDE PARTIE.

De la grâce.

ARTICLE XVIII.

L'inégalité qui se rencontre dans la liberté de différentes personnes étant clairement conçue, il ne sera pas, ce me semble, bien difficile de comprendre comment la grâce agit en nous, si l'on attache au mot de grâce des idées distinctes et particulières, et si l'on prend garde à la différence qu'il y a entre la grâce du Créateur et la grâce du Réparateur. J'ai déjà dit, dans le discours précédent, qu'il y a cette différence entre la lumière et le plaisir, que la lumière nous laisse entièrement à nous-même, et que le plaisir fait effort sur notre liberté. Car la lumière est hors de nous; elle ne touche ni ne modifie point notre âme; elle ne nous pousse point vers les objets qu'elle nous découvre; elle fait seulement que nous nous portons nous-même, ou que nous consentons librement et par raison à l'impression que Dieu nous donne vers le bien. La connaissance de notre devoir, l'idée claire de l'ordre séparée de tout sentiment, la vue du bien, sèche, abstraite, toute pure et toute intelligible, c'est-à-dire sans goût ni avant-goût, laisse l'âme dans une liberté parfaite. Mais le plaisir est dans l'âme : il la touche et la modifie. Ainsi il diminue notre liberté; il nous fait aimer le bien plutôt par un amour distinct et d'emportement que par un amour de choix et de raison; il nous transporte, pour ainsi dire, vers les objets sensibles. Ce n'est pas néanmoins que le plaisir soit la même chose que l'amour, ou le mouvement de l'âme vers le bien; mais c'est qu'il le cause ou le détermine vers l'objet qui nous rend heureux. Comme l'on ne peut démontrer que les vérités dont on a les idées claires, et que nous n'en avons point de ce qui se passe en nous, il n'est pas possible que je démontre ce que j'avance, comme l'on démontre les conséquences qui dépendent des notions communes. Il faut donc qu'un chacun consulte le sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe en lui-même, s'il veut se convaincre de la différence qu'il y a entre la lumière et le plaisir, et qu'il observe avec soin que d'ordinaire la lumière est accompagnée de plaisir, duquel néanmoins il doit la séparer, pour en juger solidement. Je n'explique pas ceci davantage.

ARTICLE XIX.

S'il est donc vrai que le plaisir produise naturellement l'amour, et que ce soit comme un poids qui fait pencher l'âme vers le bien qui le cause, ou qui semble le causer, il est visible que la grâce de Jésus-Christ ou la grâce de sentiment est efficace par elle-même. Car encore que la délectation prévenante, lorsqu'elle est faible, ne convertisse pas entièrement le cœur de ceux qui ont des passions trop vives, néanmoins elle a toujours son effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu. Elle est toujours efficace en quelque manière; mais elle ne fait pas toujours tout l'effet qu'elle pourrait faire, à cause que la concupiscence s'y oppose.

ARTICLE XX.

Par exemple, il y a dans un des bassins d'une balance un poids de dix livres; on met dans l'autre bassin un poids de six livres seulement; ce dernier poids pèse véritablement; car si l'on en mettait encore autant, ou si l'on ôtait suffisamment de l'autre bassin, ou enfin, si l'on suspendait la balance plus près du bassin qui est le plus chargé, ce poids de six livres emporterait la balance. Mais quoique ce poids pèse, il est visible que son effet dépend toujours des poids qui lui résistent, et de

la manière dont ils lui résistent. Ainsi la grâce de sentiment est toujours efficace par elle-même; elle diminue toujours l'effort de la concupiscence, parce que le plaisir donne naturellement de l'amour pour la cause qui le produit, ou qui semble le produire. Mais quoique cette grâce soit toujours efficace par elle-même, elle dépend, ou plutôt son effet dépend des dispositions actuelles de celui à qui elle est donnée. Le poids de la concupiscence lui résiste, et les plaisirs sensibles, qui attachent aux créatures, lesquelles semblent les produire en nous, empêchent que les plaisirs de la grâce ne nous unissent étroitement avec celui qui est seul capable d'agir en nous et de nous rendre heureux.

ARTICLE XXI.

Mais il n'en est pas de même de la grâce de lumière, ou de la grâce du créateur. Elle n'est point efficace par elle-même; elle ne transporte point l'âme; elle ne lui donne point de mouvement; elle la laisse parfaitement à elle-même. Mais quoiqu'elle ne soit point efficace par elle-même, elle ne laisse pas d'être suivie de beaucoup d'effets, lorsqu'elle est grande et animée par quelque grâce de sentiment qui lui donne de la vivacité et de la force, ou bien lorsqu'elle ne trouve point de plaisir contraire qui lui résiste beaucoup. Voilà la différence qu'il y a entre la grâce du Créateur et la grâce du Réparateur, entre la lumière et le plaisir, entre la grâce qui ne suppose point la concupiscence, et la grâce qui nous est donnée pour contre-balancer les plaisirs de la concupiscence. L'une est suffisante à l'homme parfaitement libre et fortifié par la charité; et l'autre est efficace dans l'homme faible, à qui le plaisir est nécessaire pour être attiré à l'amour du vrai bien.

ARTICLE XXII.

Mais la force et l'efficace de la grâce doit toujours être comparée avec l'action de la concupiscence, avec la lumière de la raison, et principalement avec le degré de la liberté de la personne à qui elle est donnée. Et il ne faut pas s'imaginer que Dieu la répande par des volontés particulières, dans le dessein qu'elle produise en nous certains effets, et rien davantage. Car lorsqu'on dit que la grâce produit toujours dans le cœur l'effet pour lequel Dieu la donne, l'on se trompe, si l'on suppose que Dieu agisse comme les hommes dans des vues particulières. Dieu répand sa grâce dans un dessein général qu'elle sanctifie tous ceux qui la reçoivent, ou selon que la cause occasionnelle le détermine à la répandre. Il voit bien néanmoins qu'elle n'aura pas dans certaines personnes tout l'effet qu'elle aura dans les autres, non-seulement à cause de l'inégalité de la force du côté de la grâce, mais encore de l'inégalité de la résistance du côté de la concupiscence.

ARTICLE XXIII.

Comme la concupiscence n'a point entièrement détruit la liberté de l'homme, la grâce de Jésus-Christ, quelque efficace qu'elle ait, n'est point absolument invincible. On peut vaincre un plaisir sensible, lorsqu'il est faible. On peut suspendre le jugement de son amour, lorsqu'on n'est point entraîné par quelque passion trop violente; et lorsqu'on succombe à l'attrait de ce faux plaisir, on est coupable par le mauvais usage de sa liberté. De même la délectation de la grâce n'est point ordinairement invincible. On peut ne point suivre, et souvent on ne suit pas les bons mouvements qu'elle inspire, lesquels nous éloignent des faux biens que nous aimons. Cette grâce ne remplit pas l'âme de telle manière, qu'elle l'entraîne vers le vrai bien, sans choix, sans discernement, sans consentement libre. Ainsi, lorsqu'on s'abandonne à son mouvement, et qu'on avance, pour ainsi dire, plus qu'elle ne nous pousse invinciblement; lorsqu'on sacrifie les plaisirs de la concupiscence qui diminuaient son efficace, ou enfin, lorsqu'on agit par raison, ou qu'on aime le vrai bien comme on doit l'aimer, on mérite par le bon usage qu'on fait de sa liberté.

ARTICLE XXIV.

Il est vrai que la délectation de la grâce, considérée en elle-même et sans rapport aux plaisirs de la concupiscence qui lui sont contraires, est toujours invincible, parce que ce saint plaisir étant conforme à la lumière de la raison, rien n'en peut empêcher l'effet dans un homme parfaitement libre. Lorsque l'esprit voit clairement par la lumière de la raison que Dieu est son bien, et qu'il le sent vivement par le goût du plaisir, il n'est pas possible qu'il s'empêche de l'aimer. Car l'esprit veut être heureux; et alors rien ne l'empêche de suivre les mouvements agréables de son amour; il ne souffre point de remords qui s'opposent à son bonheur présent, et il n'est point retenu par des plaisirs contraires à celui dont il jouit. La délectation de la grâce est donc invincible. Aussi l'amour qu'elle produit n'est point méritoire, s'il n'est plus grand qu'elle. Je veux dire que l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation de la grâce n'a rien de méritoire, quoique cet amour soit bon en lui-même. Car lorsqu'on n'avance qu'autant qu'on est poussé invinciblement, ou plutôt, lorsqu'on n'avance qu'autant qu'on est payé comptant, on n'a point de droit aux récompenses. Lorsqu'on n'aime Dieu qu'autant qu'on est attiré ou que parce qu'on est attiré, on ne l'aime point par raison, mais par instinct : on ne l'aime point sur la terre comme il veut, et comme il doit être aimé. Mais on mérite, lorsqu'on aime Dieu par choix, par raison, par la connaissance qu'on a qu'il est aimable. On mérite, en ce qu'on avance, pour ainsi dire, vers le bien, après que le plaisir a déterminé le mouvement de l'amour. C'est-à-dire en ce que l'on consent non-seulement volontairement, mais librement, à l'impression de la grâce.

ARTICLE XXV.

Cette raison seule démontre, ou que le premier homme n'a point été porté à l'amour de Dieu par l'ins-

tinrf avengle du plaisir, ou dn moins que ce plaisir n'a point été aussi vif que celui qu'il a senti à la vue de ses prrfections naturelles, ou dans l'usage actuel des biena sensibles. Car il est évident que ce plaisir l'aurait rendu impeccable. Ce plaisir l'aurait mis dans un état semblable à celui des bienheureux, lesquels ne méritent plus, non parce qu'ils ne sont plus dans l'état des voyagrurs, car on mérite toujours, tant qu'on fait des artions qui en elles-mêmes sont méritoires; et Dieu étant juste, il est nécessaire qu'nn en soit récnmpensé; mais ils ne méritent plus, parce que le plaisir qu'ils trouvent en Dieu est égal à leur amour, qu'ils en sont tout pénétrés, et qu'étant délivrés de toute sorte de douleurs et de tout mouvement de concupiscence, ils n'ont plus rien à sarrifier à Dieu.

ARTICLE XXVI.

Car ce qui rend impeccable n'est pas précisément re qui rend incapable de mériter. Jésus-Christ était impeccable, et néanmoins il a mérité sa gloire, et celle de l'Église dont il est le chef. Comme il était parfaitement libre, il aimait son Père, et s'offrait en sacrifice, non par l'instinct du plaisir, car au contraire sa mort a été très-douloureuse, mais par rhoix et par raison; il l'aimait, parce qu'il voyait intuitivemrnt combien il était aimable. Car la liberté la plus parfaite rst celle d'un esprit qui a toute la lumière possible, et qui n'est déterminé par aucun plaisir, parce que tnnt plaisir, prévenant on autre, produit naturellement quelque amour; et si on ne résiste au plaisir, il détermine efficacement vers l'objet agréable le mouvement naturrl de l'âme Mais la lumière, quelque grande qu'on la conçoive, laisse l'esprit parfaitement libre par rapport au bien, supposé que cette lumière soit considérée toute seule et sans aucun plaisir.

ARTICLE XXVII.

Comme Jésus-Christ est le Verbe ou la raison iucarnée, certainemrnt il ne devait pas aimer le vrai bien d'un amour aveugle, d'un amour d'instinct, d'un amour de sentiment : il devait l'aimer par raison. Il ne devait pas aimer un bien infiniment aimable, et qu'il connaissait parfaitement digne de son amour, comme l'on aime les biens qui ne sont point aimables, et qu'on ne peut ronnaître comme dignes d'amour; il ne devait pas aimer son Père d'un amour semblable en quelque chose à celui dont on aime les plus viles rréatures, dont nn aime le corps. Son amour, pour être pur, ou du moins pour être parfaitement méritoire, ne devait nullement être produit par des plaisirs prévenants. Car le plaisir peut et doit être la récompense d'nn amour légitime, romme en effet il l'est maintenant dans les saints, et dans Jésus-Christ même. Mais il ne peut être le prinripe du mérite; il ne doit point prévrnir la raison, si elle n'est affaiblie. Or, la raison en Jésus-Christ n'était nullement affaiblie : la souveraine raisnn soutenait la raison créée. Jésus-Christ n'étant point sujet aux mouvements de la concupiscenre, il n'avait pas besoin de la délectation prévenante pour contre-balancer les plaisirs sensibles qui nous surprennent. Peut-être même qu'il ne voulait point goûter e plaisir de la jnie, ou le plaisir qui suivait naturellemrnt de la ronnaissance qu'il avait de sa vertu ou de ses perfections, afin qu'étant privé de toute sorte de plaisirs, son sacrifice fût plus saint, plus pur et plus désintéressé. Enfin, peut être qu'outre la privation de tous les plaisirs prévrnants et autres, il souffrait intérieurement ces sécheresses effrnyables que les âmes remplies de rharité ne peuvent mieux exprimer que par l'abandon de Dieu, selnn ces paroles dr Jésus-Christ en rroix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vnus abandonné? » Mais si l'on veut absolument que Jésus-Christ ait été poussé par des plaisirs même prévenants à aimer son Père, il est nécessaire de dire, selon les principes que je viens d'établir, ou qu'il l'aimait aver plus d'ardeur qu'il ne goûtait de plaisir puisque l'amour naturel que produit l'instinct du plaisir n'est nullement méritoire : ou du mnins il faut dire qu'il a mérité par les douleurs sensibles, par le sacrifice continuel qu'il a librement et volontairement offert à Dieu. Car il a fallu qu'il souffrît pour entrer en possession de sa gloire, comme nous l'apprend l'Écriture.

ARTICLE XXVIII.

Si la délectation de la grâce, sans rapport à aucun plaisir contraire, emporte infailliblement le consentemrnt de la volonté, il n'en est pas de même des plaisirs de la concupiscence. Crs plaisirs, considérés en euxmêmes, et sans rapport à d'autres plaisirs actuels, ne sont point toujours invincibles. La lumière de la raison condamne ces plaisirs; les remords de la conscience en donnent de l'horreur; on peut d'ordinaire suspendre son consentement. Ainsi, la grâce de Jésus-Christ est plus forte que la concupiscence. On peut l'appeler grâce victorieuse, parce qu'elle est toujours la maîtresse du cœur, lorsque son impression est égale à celle de la concupiscence. Car lorsque la balance de notre cœur est parfaitement en équilibre par les poids égaux des plaisirs contraires, le plaisir le plus solide et le plus raisonnable l'emporte toujnurs, à cause que la lumière favnrise son efficace, et que les remords de la conscience s'opposent à l'action du faux plaisir.

ARTICLE XXIX.

Il faut conclure de tout ce que je viens de dire qne l'on mérite toujours, lorsqu'on aime le vrai bien par sa raison; et que l'on ne mérite nullement, lorsqu'on ne l'aime que par instinrt. On mérite toujours, lorsqu'on aime le vrai bien par raison, parce que l'ordre veut que le vrai bien soit aimé de cette sorte, et que la lumière toute seule ne nnus transporte point ou ne nous détermine point invinciblement vers le bien qu'elle nous découvre. On ne mérite nullement, lorsqu'on n'aime le vrai bien que par instinrt, ou qu'autant que le plaisir transporte ou détermine invinciblement l'esprit, parce que l'ordre veut que le vrai bien ou le bien de l'esprit soit aimé par raison, soit aimé d'un amour libre, d'un amour de choix et de discernement, et que l'amour que le plaisir seul produit

est un amour aveugle, naturel et nécessaire. J'avoue que lorsqu'on va, pour ainsi dire, plus loin que l'on n'est invinciblement poussé par le plaisir, on mérite. Mais c'est qu'en cela l'un agit par raison, et de la manière que l'ordre veut que l'on agisse; car ce qu'il y a d'amour qui excède le plaisir est un amour pur et raisonnable.

ARTICLE XXX.

Il faut de même conclure que l'on démérite toujours, lorsqu'on aime le faux bien par l'instinct du plaisir, pourvu néanmoins que l'un aime le faux bien plus que l'on n'est invinciblement porté à l'aimer. Car lorsqu'on a naturellement si peu de liberté et peu de capacité d'esprit que le plaisir nous transporte d'une manière invincible, alors, quoiqu'on soit déréglé, et que son amour soit mauvais et contre l'ordre, l'on ne démérite point. Pour démériter, je veux dire pour mériter d'être puni, il faut courir après les faux biens avec plus d'ardeur, ou aller plus loin que le plaisir ne transporte invinciblement. Car il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre une bonne action et une action méritoire, entre une action déréglée et une action déméritoire. L'amour des bienheureux est bon, et il n'est point méritoire : l'amour d'un juste est souvent déréglé dans le sommeil, et il n'est point déméritoire Tout ce qui est conforme à l'ordre est bon, et tout ce qui lui est contraire est mauvais; mais il n'y a rien de méritoire ou de déméritoire, que le bon ou le mauvais usage de la liberté, que ce à quoi on a quelque part. Or, on fait un bon usage de sa liberté, quand on suit sa lumière; quand on avance, pour ainsi dire, librement et par soi-même vers le vrai bien, soit qu'on ait été d'abord déterminé par la délectation prévenante, ou par la lumière de la raison, quand on sacrifie à son devoir les plaisirs sensibles, et qu'on surmonte la douleur par l'amour de l'ordre. On fait au contraire un mauvais usage de sa liberté, lorsqu'on sacrifie son devoir à ses passions, sa perfection à son bonheur présent, l'amour de l'ordre à l'amour-propre, et que l'on fait tout ceci dans un temps auquel on peut véritablement s'empêcher de le faire. J'explique encore ceci plus clairement.

ARTICLE XXXI.

Lorsque deux objets se présentent à l'esprit de l'homme, et qu'il se détermine à leur égard, j'avoue qu'il ne manque jamais à se déterminer du côté où il trouve plus de raison et de plaisir, du côté où, tout considéré, il trouve plus de bien. Car l'âme ne pouvant vouloir on aimer que par l'amour du bien, puisque la volonté n'est que l'amour du bien, ou le mouvement naturel de l'âme vers le bien, elle aime infailliblement ce qui a plus de conformité avec ce qu'elle aime invinciblement. Mais il est certain que lorsque les plaisirs sensibles, ou quelque autre chose de semblable, ne trouble point l'esprit, l'on peut toujours suspendre le jugement de son amour, et ne se pas déterminer, principalement à l'égard des faux biens. Car l'âme ne peut pas avoir d'évidence que les faux biens soient les vrais biens, ni que l'amour de ces faux biens s'accorde parfaitement avec le mouvement qui nous porte vers le vrai bien. Ainsi, lorsqu'un homme aime les faux biens, dans le temps que ses sens et ses passions ne troublent pas entièrement sa raison, il démérite, parce qu'alors il peut et doit suspendre le jugement de son amour. Car s'il le suspendait quelque temps pour examiner ce qu'il doit faire, bientôt le faux bien paraîtrait à peu près tel qu'il est; le plaisir qu'il semble répandre en l'âme s'évanouirait, l'idée de quelqu'autre bien se présenterait à son esprit, les remords de la conscience, et peut-être même la délectation de la grâce, changerait toutes les dispositions de son esprit et de son cœur. Car l'état d'un voyageur n'a rien de fixe : mille objets différents se présentent sans cesse à son esprit, et la vie des hommes sur la terre n'est qu'une suite continuelle de pensées et de désirs.

ARTICLE XXXII.

Il semble d'abord, qu'à l'égard du vrai bien on ne puisse pas surprendre le jugement de son amour. Car on ne peut surprendre son jugement que lorsque l'évidence n'est pas entière. Or, l'on peut voir dans la dernière évidence que Dieu est le vrai bien, et même qu'il n'y a que lui qui puisse être bien à notre égard; on sait qu'il est infiniment plus aimable que nous ne saurions concevoir. Mais il faut prendre garde que quoiqu'on ne puisse plus suspendre le jugement de sa raison à l'égard des vérités spéculatives, lorsque l'évidence est entière, on peut encore suspendre le jugement de son amour à l'égard des biens, quelque évidence qu'il y ait dans nos idées. Car lorsque le sentiment combat la raison, lorsque le goût s'oppose à la lumière, lorsqu'on trouve sensiblement amer et désagréable ce que la raison nous représente clairement comme doux et agréable, on peut suspendre pour choisir si l'on suivra sa raison ou ses sens. On peut agir, et souvent même l'on agit contre sa lumière, parce que quand on fait attention au sentiment la lumière se perd, si l'on ne fait effort pour la retenir; et que l'on fait ordinairement plus d'attention au sentiment qu'à la lumière, à cause que le sentiment est toujours plus vif et plus agréable que la lumière la plus évidente.

ARTICLE XXXIII.

C'est le plaisir qui rend les esprits actuellement heureux. Ainsi, on devrait jouir du plaisir, lorsqu'on aime le vrai bien. Un esprit pense à Dieu; il s'approche de lui par son amour, et il ne goûte aucune douceur : au contraire, Dieu le remplit quelquefois d'amertume et de sécheresse; il l'abandonne, il le repousse, pour ainsi dire, non pas afin qu'il cesse de l'aimer, mais plutôt afin que son amour soit plus humble, plus pur et plus méritoire; enfin il lui ordonne certaines choses qui le rendent actuellement malheureux. Mais s'il s'approche des corps, il trouve qu'il devient en quelque sorte heureux, à proportion qu'il s'unit à eux. Certainement cela est embarrassant, quelque lumière qu'on ait, car on veut invinciblement

être heureux. Ainsi, l'on mérite beaucoup si, s'arrêtant à la lumière, on renonce à soi-même, nonobstant les sécheresses qui nous désolent; si l'on sacrifie son bonheur actuel à l'amour du vrai bien; si vivant de la foi, et s'appuyant sur les promesses de Dieu, on demeure inviolablement attaché à son devoir. On voit donc bien que Jésus-Christ a pu mériter sa gloire, quoiqu'il connût le vrai bien dans la dernière évidence, parce qu'ayant un très-grand amour pour son père, il s'est entièrement soumis à ses ordres, sans y être porté par des plaisirs prévenants, parce que s'arrêtant à sa lumière, il a souffert de très-grandes douleurs, et sacrifié à sa charité tous les plaisirs les plus vifs et les plus sensibles. Car il a pris un corps comme nous, afin d'avoir une victime qu'il pût offrir à Dieu; et que, recevant sans cesse par ce corps, comme cause occasionnelle ou naturelle, un très-grand nombre de divers sentiments, il pût se consommer en holocauste en l'honneur du vrai bien, par la souffrance de la douleur et par la privation des plaisirs sensibles.

ARTICLE XXXIV.

Afin de ne pas laisser dans quelques personnes une idée imparfaite de la grâce de Jésus-Christ, je crois devoir encore dire qu'elle ne consiste pas dans la délectation toute seule; car toute grâce de sentiment est grâce de Jésus-Christ. Or, de ce genre de grâces il y en a de plusieurs espèces, et de chaque espèce il y en a d'une infinité de degrés. Dieu répand quelquefois le dégoût et l'amertume sur les objets de nos passions; il en affaiblit les attraits sensibles ou nous en donne de l'horreur. Et cette espèce de grâce de sentiment fait le même effet que la délectation prévenante. Elle rétablit et fortifie notre liberté; elle nous remet à peu près dans l'équilibre; et par ce moyen nous sommes en état de suivre notre lumière dans le mouvement de notre amour. Car pour remettre une balance dans un parfait équilibre, ou pour en changer l'inclination, il n'est pas nécessaire d'augmenter les poids trop faibles; il suffit d'ôter ceux qui pèsent trop. Ainsi, il y a des grâces de sentiment de plusieurs espèces; et même chaque espèce est capable d'une infinité de degrés, car il y a des plaisirs, des horreurs, des dégoûts plus grands et plus petits à l'infini. Ce que j'ai dit jusqu'ici de la délectation, il est facile d'en faire application aux autres espèces de sentiment. J'ai pris seulement le plaisir ou la délectation comme un exemple particulier pour m'expliquer clairement et sans équivoque.

S'il y a quelque autre principe de nos déterminations au bien que la grâce de *sentiment* et celle de *lumière*, j'avoue qu'il m'est entièrement inconnu; et c'est pour cela que je n'ai point voulu expliquer les effets de la grâce nécessaire à la conversion du cœur que par ces deux principes, de peur qu'on ne m'accusât d'avoir parlé en termes généraux, et qui ne réveillent par eux-mêmes que des idées confuses; ce que j'évite avec tout le soin possible. Mais quoique je me sois expliqué en des termes que tout le monde entend bien, puisqu'il n'y a personne qui ne sache que la connaissance et le sentiment du bien sont des principes de nos déterminations, cependant je ne prétends point combattre ceux qui, ne s'arrêtant point à ces idées claires, disent en général que Dieu opère dans les âmes leur conversion par une action particulière, différente peut-être de tout ce que j'ai dit ici et ailleurs, que Dieu fait en nous. Comme je n'éprouve en moi que mouvement vers le bien en général, et que lumière ou sentiment qui détermine ce mouvement, je ne dois point supposer autre chose, si par cela seul je puis rendre raison de tout ce que l'Écriture et les conciles ont défini sur le sujet que je traite. En un mot, je puis bien assurer que la lumière et le sentiment sont des principes de nos déterminations; mais je déclare que je ne sais pas s'il n'y en a point encore quelque autre dont je n'aie aucune connaissance.

ARTICLE XXXV.

Outre la grâce efficace par elle-même, et la grâce dont l'effet dépend entièrement des bonnes dispositions de l'esprit, outre la grâce de sentiment et la grâce de lumière, les justes ont encore la grâce habituelle qui les rend agréables à Dieu et les met en état de faire des actions méritoires du salut. Cette grâce c'est la charité, l'amour de Dieu, ou l'amour de l'ordre; amour qui n'est point proprement charité, s'il n'est plus fort et plus grand que tous les autres amours. Comme c'est d'ordinaire le plaisir qui produit l'amour de l'objet qui le cause, ou qui semble le causer, c'est la délectation de la grâce qui produit l'amour de Dieu. C'est la jouissance des plaisirs sensibles qui augmente la concupiscence; c'est aussi la grâce de sentiment qui augmente la charité. La concupiscence diminue par la privation des plaisirs sensibles, et alors la charité se conserve et s'augmente facilement. La charité diminue aussi par la privation de la grâce actuelle de Jésus-Christ, et la concupiscence s'augmente et se fortifie promptement. Car ces deux amours, charité, cupidité, se combattent incessamment l'un l'autre, et se fortifient de la faiblesse de leur ennemi.

ARTICLE[1] XXXVI.

Tout ce qui part de la charité est agréable à Dieu; mais la charité n'agit pas toujours dans les justes mêmes. Afin qu'elle agisse, il faut du moins qu'elle soit éclairée; car la lumière est nécessaire pour déterminer le mouvement de l'amour. Ainsi la grâce nécessaire pour toute bonne œuvre qui ait rapport au salut, c'est la grâce de sentiment dans ceux qui commencent leur conversion; c'est du moins la grâce de lumière, c'est quelque mouvement de foi ou d'espérance dans ceux qui sont animés de la charité. Car encore que les justes puissent faire de bonnes œuvres sans la grâce de la délectation, ils ont toujours besoin de quelque secours actuel pour déterminer le mouvement de leur charité. Mais quoique la charité sans délectation suffise pour vaincre beaucoup de tentations, néanmoins la grâce de sentiment est nécessaire

[1] Premier éclaircissement sur la *Recherche de la Vérité*.

en plusieurs rencontres. Car les hommes ne peuvent, sans le secours continuel du second Adam, résister à l'action continuelle du premier; ils ne peuvent persévérer dans la justice, s'ils ne sont souvent secourus de la grâce particulière de Jésus-Christ, laquelle produit, augmente et soutient la charité contre les efforts continuels de la concupiscence.

ARTICLE XXXVII.

Les effets du plaisir et de tous les sentiments de l'âme dépendent en mille manières des dispositions actuelles de l'esprit. Un même poids ne fait pas toujours les mêmes effets : il dépend dans son action de la machine par laquelle on l'applique aux poids contraires. Si une balance est inégalement suspendue, la force des poids étant inégalement appliquée, les plus faibles peuvent l'emporter sur les plus forts. Il en est de même du poids des plaisirs; ils agissent les uns sur les autres, et déterminent le mouvement de l'âme selon qu'ils sont diversement appliqués. Le plaisir doit faire plus d'effet dans une personne qui a déjà de l'amour pour l'objet qui cause ce plaisir, que dans une personne qui en aura de l'aversion, ou qui aime des biens opposés. Le plaisir détermine avec force une personne qui conçoit clairement, ou qui imagine vivement les avantages du bien qui semble le produire; et il agit faiblement sur l'esprit de celui qui ne connaît ce bien que confusément, et qui en a de la défiance. Enfin, le plaisir agit selon toute sa force dans celui qui suit aveuglément tout ce qui flatte la concupiscence; et il ne fera peut-être aucun effet dans celui qui a pris quelque habitude de suspendre le jugement de son amour.

ARTICLE XXXVIII.

Or, les différents degrés de lumière, de charité, de concupiscence, les différents degrés de liberté se combinant à tous moments en une infinité de manières avec les différents degrés des plaisirs actuels, et ces plaisirs n'ayant leur effet que selon le rapport qu'ils ont avec les dispositions de l'esprit et du cœur, il est visible que nul esprit fini ne peut juger avec quelque assurance de l'effet qu'une grâce particulière peut produire en nous. Car, outre que la combinaison de tout ce qui concourt à la rendre efficace, ou à produire son effet, renferme quelque chose d'infini, cette combinaison n'est pas semblable à celle des ressorts et des forces mouvantes, dont les effets sont toujours infaillibles et nécessaires. Ainsi, nul esprit ne peut découvrir ce qui se passe dans le cœur de l'homme.

Mais comme Dieu a une sagesse infinie, il est visible qu'il connaît clairement tous les effets qui peuvent résulter du mélange et de la combinaison de toutes ces choses, et que, pénétrant le cœur de l'homme, il découvre infailliblement les effets mêmes qui dépendent d'un acte ou d'un consentement libre de nos volontés. J'avoue néanmoins que je ne conçois point comment Dieu peut découvrir les suites des actions qui ne tirent point leur infaillibilité de ses décrets absolus; mais je ne puis me résoudre à pousser la métaphysique aux dépens de la morale, à assurer comme des vérités incontestables des opinions contraires au sentiment intérieur que j'ai de moi-même, ou enfin à parler aux oreilles un certain langage qui, ce me semble, ne dit rien de clair à l'esprit. Je sais bien qu'on peut me faire des objections contre la prescience des futurs contingents que j'admets en Dieu, desquelles je ne puis donner des solutions claires et évidentes. Mais c'est peut-être que ces objections sont elles-mêmes remplies d'obscurités et de ténèbres; c'est qu'elles sont fondées sur l'ignorance où nous sommes des propriétés de l'âme; c'est qu'ainsi que j'ai prouvé ailleurs [1], nous n'avons point d'idée claire de ce que nous sommes, et que ce qu'il y a en nous qui se laisse vaincre par des déterminations qui ne sont point invincibles nous est entièrement inconnu. Au reste, si je ne puis répondre clairement à ces objections [2], je puis répondre par d'autres qui me paraissent encore plus difficiles à résoudre: je puis, des principes opposés aux miens, tirer des conséquences beaucoup plus dures et plus fâcheuses que celles qu'on prétend suivre de la liberté, telle que je la suppose en nous. Je n'entre point dans le détail de tout ceci, parce que je ne prends point plaisir à marcher dans les ténèbres, ni à conduire les autres dans des chemins dangereux et tout environnés de précipices.

[1] Éclaircissement sur le chapitre 7 de la seconde partie du livre III.

[2] Deuxième éclaircissement.

ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR LE TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

PREMIER ÉCLAIRCISSEMENT.

Ce que c'est qu'agir par des volontés générales et par des volontés particulières.

I. Je dis que Dieu agit par des volontés générales, lorsqu'il agit en conséquence des lois générales qu'il a établies. Par exemple, je dis que Dieu agit en moi par des volontés générales, lorsqu'il me fait sentir de la douleur dans le temps qu'on me pique ; parce qu'en conséquence des lois générales et efficaces de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies, il me fait souffrir de la douleur lorsque mon corps est mal disposé.

De même, lorsqu'une boule en choque une seconde, je dis que Dieu meut la seconde par une volonté générale, parce qu'il la meut en conséquence des lois générales et efficaces des communications des mouvements ; Dieu ayant établi généralement que dans le moment que deux corps se choqueraient le mouvement se partageât entr'eux selon certaines proportions ; et c'est par l'efficace de cette volonté générale que les corps ont la force de se remuer les uns les autres.

II. Je dis au contraire que Dieu agit par des volontés particulières, lorsque l'efficace de sa volonté n'est point déterminée par quelque loi générale à produire quelque effet. Ainsi, supposé que Dieu me fasse sentir la douleur d'une piqûre, sans qu'il arrive dans mon corps, ou dans quelque créature que ce soit, aucun changement qui le détermine à agir en moi selon quelques lois générales, je dis qu'alors Dieu agit par des volontés particulières.

De même, supposé qu'un corps commence à se mouvoir sans être choqué par un autre, ou sans qu'il arrive de changement dans la volonté des esprits, ou dans quelque autre créature qui détermine l'efficace de quelques lois générales, je dis que Dieu remuera ce corps par une volonté particulière.

III. Selon ces définitions, on voit que bien loin de nier la Providence, je suppose au contraire que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses ; que la nature des philosophes païens est une chimère ; et qu'à proprement parler, ce qu'on appelle nature n'est rien autre chose que les lois générales que Dieu a établies pour construire ou conserver son ouvrage par des voies très-simples, par une action toujours uniforme, constante, parfaitement digne d'une sagesse infinie, et d'une cause universelle. Mais ce que je suppose ici, quoique certain par des raisons que j'ai données ailleurs, n'est pas absolument nécessaire à ce que j'ai dessein de prouver. Car si l'on veut que Dieu ait communiqué sa puissance aux créatures, de telle manière que les corps qui nous environnent aient une force réelle et véritable, par laquelle ils puissent agir dans notre âme, et la rendre heureuse et malheureuse par le plaisir et la douleur ; et que les corps en mouvement aient en eux-mêmes une certaine entité, qu'on appelle *qualité impresse*, qu'ils puissent répandre dans ceux qu'ils rencontrent, et la répandre avec cette promptitude et cette uniformité que nous remarquons, il me sera toujours également facile de prouver ce que je prétends. Car alors l'efficace de l'action du concours de la cause générale sera nécessairement déterminée par l'action de la cause particulière. Dieu, par exemple, sera obligé, selon ces principes, à prêter son concours à un corps dans le moment qu'il en choque d'autres, afin que ce corps puisse leur communiquer du mouvement ; ce qui est toujours agir en vertu d'une loi générale. Je ne raisonne pas néanmoins selon cette supposition, parce que je la crois fausse en toutes manières, ainsi que je l'ai fait voir dans le chapitre 3 de la seconde partie du livre VI de la *Recherche de la Vérité*, dans l'Éclaircissement sur ce même chapitre, et ailleurs. Ces vérités supposées, voici les marques par lesquelles on peut reconnaître si un effet est produit par une volonté générale, ou par une volonté particulière :

Marques par lesquelles on peut juger si un effet est produit par une volonté générale ou par une volonté particulière.

IV. Lorsqu'on voit qu'un effet est produit immédiatement après l'action d'une cause *occasionnelle*, on doit juger que cet effet est produit par l'efficace d'une volonté générale. Un corps se meut immédiatement après avoir été choqué ; le choc des corps est l'action de la cause *occasionnelle* : donc ce corps se meut par une volonté générale. Une pierre tombe sur la tête d'un homme, et le tue ; et cette pierre tombe comme toutes les autres, je veux dire que son mouvement se continue à peu près selon la progression (Arithmétique 1, 3, 5, 7, 9, etc.) Cela supposé, je dis qu'elle se meut par l'efficace d'une

volonté générale, ou selon les lois des communicatinns des mouvements, ainsi qu'il est facile de le démontrer.

V. Lorsqu'on voit qu'uo effet se produit, et que la cause occasionnelle qui nous est connue n'y a point de part, on a raisuu de penser que cet effet est produit par une volonté particulière, supposé que cet effet ne soit point visiblement indigne de sa cause, comme je dirai dans la suite. Par exemple, lorsqu'un corps se meut sans avoir été choqué par un autre, il y a bien de l'apparence que ce corps a été remué par une volonté particulière de Dieu. Néanmoins l'on n'en est point entièrement assuré. Car, supposé qu'il y ait une loi générale, que les corps se meuvent selon les diverses volontés des anges, ou quelque autre semblable, il est visible que ce corps pourra recevoir du mouvement sans être choqué, la volonté particulière de quelque ange pouvant, selon cette supposition, déterminer la volonté de la cause générale à le mouvoir. Ainsi, l'on peut souvent s'assurer que Dieu agit par des volontés générales; mais l'on ne peut pas de même s'assurer qu'il agisse par des volontés particulières dans les miracles mêmes les plus avérés.

VI. Comme nous ne connaissons pas assez les diverses combinaisons des causes occasionnelles, pour découvrir si tels et tels effets arrivent en conséquence de leur action; comme nous ne sommes point, par exemple, assez savants pour reconnaître si une telle pluie est naturelle ou miraculeuse, produite par une suite nécessaire des communications des mouvements, ou par une volonté particulière, nous devons juger qu'un effet est produit par une volonté générale, lorsqu'il est visible que la cause ne s'est point proposée de fin particulière. Car les volontés des intelligences ont nécessairement une fin, les volontés générales une fin générale, et les volontés particulières un dessein particulier; il n'y a rien de plus évident.

Par exemple, quoique je ne puisse découvrir si la pluie qui tombe dans un pré y tombe en conséquence des lois générales, ou par une volonté particulière de Dieu, j'ai raison de penser qu'elle y tombe par une volonté générale, si je vois qu'elle tombe aussi bien sur les terres voisines, ou dans la rivière qui borne ce pré, que sur ce pré même. Car si Dieu faisait pleuvoir sur ce pré, par une bonne volonté particulière pour celui qui en est le maître, cette pluie ne tomberait pas dans la rivière où elle est inutile, puisqu'elle ne peut y tomber sans une cause ou une volonté en Dieu qui ait nécessairement quelque fin.

VII. Mais il est encore bien plus raisonnable de penser qu'un effet est produit par une volonté générale, lorsque cet effet est contraire, ou même inutile au dessein que la foi et la raison nous apprennent que la cause s'est proposée.

La raison nous apprend, par exemple, que la fin que Dieu se propose dans les diverses sensations qu'il donne à l'âme, lorsqu'on goûte différents fruits, est que nous mangions ceux qui sont propres à nourrir le corps, et que nous rejetions les autres : je le suppose ainsi. Donc, lorsque Dieu nous donne un sentiment agréable dans l'instant que nous mangeons des poisons ou des fruits empoisonnés, il n'agit point en nous par des volontés particulières. On en doit juger ainsi, car ce sentiment agréable est cause de notre mort, et Dieu nous donne nos divers sentiments, afin que nous conservions notre vie par une nourriture convenable. Encore une fois, je le suppose ainsi; car je ne parle que par rapport à la grâce que Dieu nous donne sans doute pour nous convertir; de sorte qu'il est visible que Dieu ne la répand point sur les hommes par des volontés particulières, puisqu'elle les rend souvent plus coupables et plus criminels, et que Dieu ne peut avoir un dessein si funeste. Dieu ne nous donne donc point, par des volontés particulières, des sentiments agréables, lorsque nous mangeons des fruits empoisonnés. Mais comme un fruit empoisonné excite dans notre cerveau des mouvements semblables à ceux que de bons fruits y produisent, Dieu nous donne les mêmes sentiments, à cause des lois générales qui unissent l'âme au corps, afin qu'elle veille à sa conservation.

De même Dieu ne donne à ceux qui ont perdu un bras des sentiments de douleur, par rapport à ce bras, que par une volonté générale; car il est inutile au corps de cet homme que son âme souffre de la douleur par rapport à un bras qu'il n'a plus. C'est la même chose des mouvements qui se produisent dans le corps d'un homme qui commet quelque crime.

Enfin, supposé que l'on soit obligé de penser que Dieu répande les pluies sur la terre, afin de la rendre féconde, on ne peut croire qu'il la distribue par des volontés particulières, puisqu'il pleut sur les sablons et dans la mer, aussi bien que sur les terres labourables, et que souvent les pluies sont si abondantes sur les terres ensemencées, qu'elles déracinent les blés et rendent inutiles les travaux des hommes.

Ainsi, il est certain que les pluies inutiles ou nuisibles aux fruits de la terre sont des suites nécessaires des lois générales des communications des mouvements que Dieu a établies pour produire dans le monde de meilleurs effets : supposé, ce que je répète, que Dieu ne puisse vouloir par une volonté particulière que la pluie soit cause de la stérilité de la terre.

VIII. Enfin, lorsqu'il arrive quelque effet qui a quelque chose de fort singulier, on a raison de penser qu'il n'est point produit par une volonté générale. Néanmoins il est impossible de s'en assurer. Par exemple, si dans une procession du Saint-Sacrement il pleut sur les assistants, excepté sur le dais et sur ceux qui le portent, on a raison de penser que cela arrive par une volonté particulière de la cause universelle; néanmoins on ne peut en être certain, parce qu'une cause occasionnelle intelligente peut avoir ce dessein particulier, et déterminer ainsi l'efficace de la loi générale à l'exécuter.

IX. Lorsque les marques qui précèdent ne suffisent pas pour nous faire juger si un certain effet est ou n'est pas produit par une volonté générale, nous devons croire qu'il est produit par une volonté générale, s'il est constant qu'il y a une cause occasionnelle établie pour de semblables effets.

Par exemple, on voit qu'il pleut fort à propos dans un champ, on examine point si la pluie tombe ou ne

tombe point dans les grands chemins; on ne sait point si elle est nuisible aux terres voisines : on suppose même qu'elle ne fait que du bien, et que toutes les circonstances qui l'accompagnent sont entièrement conformes au dessein pour lequel on doit croire que Dieu veut qu'il pleuve : je dis néanmoins qu'on doit juger que cette pluie est produite par une volonté générale, si l'on sait que Dieu a établi pour de semblables effets une cause occasionnelle; car il ne faut point sans nécessité avoir recours aux miracles. On doit supposer que Dieu agit en cela par les voies les plus simples; et quoique le maître de ce champ doive rendre grâce à Dieu de cette faveur, il ne doit pas s'imaginer que Dieu la lui fasse d'une manière miraculeuse par une volonté particulière.

Le maître de ce champ doit rendre grâce à Dieu du bien qu'il en a reçu, puisque Dieu a vu et voulu le bon effet de cette pluie, lorsqu'il a établi ces lois. Au contraire, si les pluies sont quelquefois nuisibles à nos terres, comme ce n'est point pour les rendre infructueuses que Dieu a établi les lois qui font pleuvoir, puisque la sécheresse suffit pour les rendre stériles, il est visible que nous devons remercier Dieu et adorer la sagesse de sa Providence, dans le temps même que nous ne ressentons point les effets des lois qu'il a établies en notre faveur.

X. Enfin, quand nous ne serions pas assurés, par les circonstances qui accompagnent certains effets, qu'il y a une cause occasionnelle établie pour les produire, il suffit de savoir qu'ils sont assez communs, et qu'ils ont rapport au principal dessein de la cause générale, pour juger qu'ils ne sont point produits par une volonté particulière.

Par exemple, les sources qui arrosent la terre ont rapport au principal des desseins de Dieu, lequel dessein est que les hommes ne manquent point des choses nécessaires à la vie : je le suppose ainsi. De plus, les sources d'eaux sont fort communes. Donc on doit penser qu'elles se forment par quelques lois générales. Car, comme il y a beaucoup plus de sagesse à exécuter ses desseins par des moyens simples et généraux que par des voies composées et particulières, ainsi que je crois l'avoir ailleurs suffisamment prouvé, on doit faire cet honneur à Dieu, que de croire que sa manière d'agir est générale, uniforme, constante, et proportionnée à l'idée que nous avons d'une sagesse infinie. Voilà les marques par lesquelles on doit juger si un effet est ou n'est pas produit par une volonté générale. Je prouve maintenant que Dieu répand la grâce sur les hommes par des lois générales, et que Jésus-Christ a été établi cause *occasionnelle* pour déterminer leur efficace. Je commence par les preuves tirées de l'Écriture-Sainte.

XI. Saint Paul nous apprend [1] que Jésus-Christ est le chef de l'Église; qu'il répand sans cesse en elle l'esprit qui la vivifie; qu'il en forme les membres, et les anime comme l'âme anime le corps, ou, pour parler encore plus clairement, l'Écriture-Sainte nous apprend deux choses : la première, que Jésus-Christ prie sans cesse pour ses membres : la seconde, que ses prières ou ses désirs sont toujours exaucés. D'où je conclus qu'il a été établi de Dieu cause *occasionnelle* de la grâce, et même que la grâce n'est jamais donnée aux pécheurs que par son moyen.

Les causes occasionnelles ont toujours et très-promptement leur effet. Les prières ou les divers désirs de Jésus-Christ, par rapport à la formation de son corps, ont aussi toujours et très-promptement leur effet. Dieu ne refuse rien à son Fils, ainsi que Jésus-Christ même nous l'apprend.

Les causes occasionnelles ne produisent point leur effet par leur efficace propre, c'est par l'efficace de la cause générale. C'est aussi par l'efficace de la puissance de Dieu que l'âme de Jésus-Christ opère en nous; ce n'est point par l'efficace de la volonté humaine. C'est pour cela que saint Paul nous représente Jésus-Christ comme priant sans cesse son Père, car il est obligé de prier pour obtenir.

Les causes occasionnelles ont été établies de Dieu pour déterminer l'efficace de ses volontés générales; et Jésus-Christ, selon l'Écriture, a été établi de Dieu après sa résurrection, pour gouverner l'Église qu'il avait acquise par son sang. Car Jésus-Christ a été la cause *méritoire* de toutes les grâces par son sacrifice; mais après sa résurrection, il est entré dans le saint des saints, comme *souverain prêtre des biens futurs*, pour paraître en la présence de Dieu, et répandre sur nous les grâces qu'il nous avait méritées. Ainsi, il applique et distribue lui-même ses dons, comme cause *occasionnelle*. Il dispose de tout en la maison de Dieu, comme un fils bien-aimé dans la maison de son père.

Je crois avoir démontré, dans *la Recherche de la Vérité*, qu'il n'y a que Dieu qui soit cause *véritable*, ou qui agisse par son efficace propre, et qu'il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes *occasionnelles* pour produire quelques effets. J'ai prouvé, par exemple, que les hommes n'ont la puissance de produire quelque mouvement dans leurs corps que parce que Dieu a établi leurs volontés causes occasionnelles de ces mouvements; que le feu n'a la puissance de me faire souffrir de la douleur que parce que Dieu a établi le choc des corps cause occasionnelle des communications des mouvements, et l'ébranlement violent des fibres de ma chair, cause occasionnelle de ma douleur. Je puis supposer ici une vérité que j'ai prouvée fort au long dans le chapitre 3 de la deuxième partie du livre VI, et dans l'Éclaircissement sur ce même chapitre, et que ceux pour lesquels j'écris principalement ne contestent point. Or, il est certain, par la foi, que Jésus-Christ, comme homme, est notre médiateur, « Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, » que *toute puissance lui a été donnée* pour former son Église : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra : » et cela ne se peut entendre de Jésus-Christ selon sa divinité, puisqu'en cette qualité il n'a jamais rien reçu, car on ne reçoit que quand on n'a pas. Donc il est certain que quand Jésus-Christ, selon son humanité, est cause *occasionnelle* de la grâce, supposé que j'aie bien prouvé qu'il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits, et que les causes secondes n'ont point d'efficace propre : ce que doivent d'abord examiner ceux qui veulent entendre mes sentiments et en porter leur jugement.

[1] Col. 2, 16.

XII. Je dis de plus que personne n'est sanctifié que par l'efficace de la *puissance* que Dieu a communiquée à Jésus-Christ, en l'établissant cause *occasionnelle* de la grâce. Car si quelque pécheur était converti par une grâce dont Jésus-Christ ne fût point la cause *occasionnelle*, mais seulement la cause *méritoire*, ce pécheur n'ayant point reçu sa vie nouvelle par l'influence de Jésus-Christ, il ne serait point membre du corps dont Jésus-Christ est le chef, de la manière que l'explique saint Paul par ces paroles de l'épître aux Ephésiens : « Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, « ex quo totum corpus compactum et connexum per « omnem juncturam subministrationis, secundùm ope- « rationem, in mensuram uniuscujusque membri, aug- « mentum corporis facit in ædificationem sui in cha- « ritate. » Lesquelles paroles ne disent pas simplement que Jésus-Christ est la cause *méritoire* de toutes les grâces; elle exprime encore distinctement que les Chrétiens sont les membres du corps dont Jésus-Christ est le chef; que c'est en lui que nous croissons, et que nous vivons d'une vie toute nouvelle; que c'est par son opération intérieure que son Église se forme, et qu'ainsi il a été établi de Dieu la seule cause *occasionnelle* qui, par ses divers désirs et ses diverses applications, distribue les grâces que Dieu, comme cause véritable, répand sur les hommes.

C'est pour cela que saint Paul dit [1] que les Chrétiens sont attachés à Jésus-Christ comme à leur racine : « Ra- « dicati et superædificati in ipso. » C'est pour cela que Jésus-Christ même se compare à un cep de vigne, et ses disciples aux branches qui en tirent la vie : « Ego « sum vitis, vos palmites. » C'est pour cela que saint Paul assure [2] que « Jésus-Christ vit en nous, et que nous vivons en Jésus-Christ; que nous sommes ressuscités en notre chef; que notre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu; » en un mot, « que nous avons déjà la vie éternelle en Jésus-Christ. » Toutes ces expressions, et plusieurs autres, ne marquent-elles pas assez clairement que Jésus-Christ n'est pas seulement cause *méritoire*, mais encore *occasionnelle*, physique ou naturelle de la grâce, et que comme l'âme informe, anime, perfectionne le corps, Jésus-Christ répand dans ses membres, comme cause *occasionnelle*, les grâces qu'il a méritées à son Église par son sacrifice.

Pour moi, je ne comprends pas comment on peut douter de ces raisons, ni sur quel fondement on peut traiter de nouveauté dangereuse une vérité très-édifiante et aussi ancienne que la religion de Jésus-Christ. Je veux que mes expressions soient nouvelles; mais c'est qu'elles me paraissent très-propres pour exposer distinctement une vérité que je ne puis démontrer que confusément par des termes trop généraux. Ces mots de *causes occasionnelles* et de *lois générales* me paraissent nécessaires pour faire comprendre distinctement aux philosophes, pour lesquels j'ai écrit le *Traité de la Nature et de la Grâce*, ce que la plupart des hommes se contentent de savoir confusément. Comme les expressions nouvelles ne sont dangereuses que lorsqu'elles cachent quelque équivoque, ou qu'elles peuvent faire naître dans l'esprit quelque pensée contraire à la religion, je ne crois pas que les personnes équitables et savantes dans la théologie de saint Paul trouvent à redire que je m'explique d'une manière particulière, mais qui ne tend qu'à nous faire adorer la sagesse de Dieu et à nous lier étroitement à Jésus-Christ.

[1] Coloss. 2, 7.

[2] Joan. 2, 3, 5.

PREMIÈRE OBJECTION.

XIII. On objecte, contre ce que je viens d'établir, que ni les anges, ni les saints de l'ancien Testament, n'ont point reçu la grâce en conséquence des désirs de l'âme de Jésus-Christ, puisque cette sainte âme n'était point encore; et qu'ainsi, quoique Jésus-Christ soit la cause *méritoire* de toutes les grâces, il n'est point la cause *occasionnelle* qui les distribue aux hommes.

Réponse.

A l'égard des anges, je réponds qu'il y a quelque apparence que la grâce ne leur a été donnée qu'une seule fois. De sorte que si l'on considère les choses de ce côté-là, j'avoue que rien n'obligeait la sagesse de Dieu à établir une cause *occasionnelle* pour la sanctification des anges. Mais si l'on considère ces esprits bienheureux comme membres du corps dont Jésus-Christ est le chef, ou si l'on suppose qu'ils ont été inégalement secourus, je crois qu'on a raison de penser [1], que la diversité de leurs grâces doit venir de celui qui est le chef des anges aussi bien que des hommes, et qui en cette qualité non-seulement a mérité par son sacrifice toutes les grâces que Dieu a données à ses créatures, mais qui leur a appliqué diversement ces mêmes grâces par ces différents désirs.

Puisqu'on ne peut nier que Jésus-Christ, longtemps avant que de naître ou de mériter, n'ait pu être cause *méritoire* des grâces qui ont été données aux anges et aux saints de l'ancien Testament, on doit, ce me semble, demeurer d'accord que par ses prières il a pu être cause *occasionnelle* des mêmes grâces, longtemps avant que de les avoir demandées. Car enfin il n'y a point de rapport nécessaire entre les causes *occasionnelles* et le temps de la production de leurs effets; et quoique d'ordinaire ces sortes de causes produisent leurs effets dans le même temps de leur action, néanmoins comme leur action n'est point efficace par elle-même, puisque son efficace dépend de la volonté de la cause universelle, il n'est point nécessaire qu'elles existent actuellement pour produire leurs effets.

Par exemple, supposé que Jésus-Christ demande [2] aujourd'hui à son Père que tel reçoive un tel secours dans certains moments de sa vie, la prière de Jésus-Christ déterminera infailliblement l'efficace de la volonté générale

[1] *Voyez* saint Bernard, serm. 22, n. 6, *in Cantica Cant.*

[2] Rogavi pro te ut non deficiat fides tua.

que Dieu a de sauver tous les hommes en son Fils. Cette personne recevra ces secours, quoique la prière de Jésus-Christ soit passée, que son âme sainte pense actuellement à toute autre chose, et qu'elle ne doive plus jamais penser à ce qu'elle a demandé pour lui. Or, la prière passée de Jésus-Christ n'est pas plus présente à son Père qu'une prière future; car tout ce qui doit arriver dans tous les temps est également présent à Dieu. Ainsi, comme Dieu aime son Fils, et qu'il sait que ce Fils aura de tels désirs à l'égard de ses ancêtres et de ceux de sa nation, et même à l'égard des anges qui doivent entrer dans l'édifice spirituel de l'Église, et composer le corps dont il est le chef, il semble qu'il doive accomplir les désirs de ce Fils avant qu'ils aient été formés, afin que les élus qui ont précédé sa naissance, et qu'il a acquis par le mérite de son sacrifice, lui appartiennent aussi particulièrement que les autres, et qu'il soit leur chef aussi véritablement qu'il est le nôtre.

J'avoue qu'il serait à propos que les causes *méritoires* et *occasionnelles* précédassent leurs effets plutôt que de les suivre, et que l'ordre même semble demander que ces causes et leurs effets existent dans le même temps. Car il est clair que tout mérite doit être incessamment récompensé, et toute cause occasionnelle produire actuellement son effet, pourvu que rien n'empêche que cela se puisse ou se doive faire, comme il arrive dans les récompenses des justes, et dans les supplices des pécheurs. Car la simplicité de la Providence générale ne permet pas que maintenant Dieu rende à chacun selon ses œuvres. Mais comme la grâce était absolument nécessaire aux anges et aux patriarches, elle ne pouvait être différée. Pour la gloire et la récompense des saints de l'ancien Testament, comme elle se pouvait remettre, il a été à propos que Dieu en suspendît l'accomplissement jusqu'à ce que Jésus-Christ montât au ciel, fût établi grand-prêtre sur la maison de Dieu, et commençât à user de la puissance souveraine de cause occasionelle de toutes les grâces qu'il avait méritées par ses travaux sur la terre. Aussi croyons-nous que les patriarches ne sont entrés dans le ciel qu'après que Jésus-Christ même leur chef, leur médiateur et leur précurseur, y est entré.

Néanmoins, quand on accorderait que Dieu n'a point établi de cause occasionnelle pour toutes les grâces qui ont été données aux anges et aux patriarches, je ne vois pas que l'on en puisse conclure que maintenant Jésus-Christ ne répand point dans le corps de l'Église l'esprit qui lui donne l'accroissement et la vie; qu'il ne prie point pour elle, ou bien que ses désirs ou ses prières n'ont point infailliblement leur effet; en un mot, qu'il n'est point la cause *occasionnelle* qui applique maintenant aux hommes les grâces qu'il leur a méritées sur la terre. Dieu a donné, avant la naissance de Jésus-Christ, la grâce par des volontés particulières. Je le veux, si on le souhaite : la nécessité de l'ordre le demandait; la cause occasionnelle selon l'ordre ne pouvait être sitôt établie : les élus étaient en très-petit nombre. Mais présentement que la pluie de la grâce est générale dans toute la terre, je veux dire qu'elle ne tombe point comme autrefois sur un très-petit nombre d'hommes d'une nation choisie; que Jésus-Christ peut ou doit être établi cause occasionnelle des biens qu'il a mérités à son Église, quelle raison a-t-on de croire que Dieu fasse encore autant de miracles qu'il vous donne de bons sentiments? Car enfin, tout ce que Dieu fait par des volontés particulières est certainement un miracle, puisqu'il n'arrive point par des lois générales qu'il ait établies, et dont l'efficace soit déterminée par des causes occasionnelles. Mais comment peut-on penser qu'il fasse, pour sauver les hommes, tous ces miracles inutiles à leur salut; je veux dire, qu'il leur donne toutes ces grâces auxquelles ils résistent, parce qu'elles ne sont point proportionnées à la force actuelle de leur concupiscence?

Saint Jean nous apprend que les Chrétiens reçoivent de la plénitude de Jésus-Christ des grâces en abondance, parce que, dit-il, « la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce véritable a été faite par Jésus-Christ. » Car en effet, les grâces qui ont précédé Jésus-Christ ne doivent point être comparées à celles qu'il a distribuées après son triomphe. Si elles étaient miraculeuses, on doit penser qu'elles étaient extrêmement rares. La grâce même des apôtres, avant que le Saint-Esprit leur fût donné, ne peut entrer en comparaison avec celles qu'ils reçurent, lorsque le souverain prêtre des biens futurs étant entré par son sang dans le saint des saints, obtint par la force de ses prières, et envoya par la dignité de sa personne le Saint-Esprit pour animer et sanctifier son Église. L'aveuglement étrange des Juifs, leurs sentiments grossiers et charnels, leurs rechutes fréquentes dans l'idolatrie après tant de miracles, font bien voir qu'ils n'avaient guère d'amour pour les vrais biens, et la timidité des apôtres avant qu'ils eussent reçu le Saint-Esprit est une marque sensible de leur faiblesse. Ainsi la grâce en ces temps était extrêmement rare, parce qu'alors notre nature n'était point encore établie en Jésus-Christ cause *occasionnelle* de nos grâces : Jésus-Christ n'était point encore pleinement consacré prêtre selon l'ordre de Melchisédech; et son Père ne lui avait point encore donné cette vie immortelle et glorieuse, qui est le caractère particulier de son sacerdoce. Car il était nécessaire que Jésus-Christ pénétrât les cieux, et reçût la gloire et la puissance de cause occasionelle des vrais biens, avant que d'envoyer le Saint-Esprit, selon ces paroles de saint Jean : « Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum « erat glorificatus; » et selon ces autres de Jésus-Christ même : « Expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abie-« ro, Paraclitus non veniet ad vos. Si autem abiero, « mittam eum ad vos. » Or, il ne faut pas s'imaginer que Jésus-Christ, considéré comme Dieu, soit chef de l'Église. C'est comme homme qu'il a acquis cette qualité; le chef et les membres d'un corps doivent être de même nature. C'est comme homme que Jésus-Christ intercède pour les hommes : c'est comme homme qu'il a reçu de Dieu une souveraine puissance sur son Église. Car, comme Dieu, il n'intercède point, il n'a point reçu comme Dieu un nom qui est par-dessus tout nom; il est égal au Père, et le maître absolu de toutes choses par le droit de sa naissance. Ces vérités sont certaines par la foi, et Jésus-Christ même nous en assure, puisqu'il a dit que son Père

lui a donné la puissance de juger les hommes, à cause qu'il est Fils de l'homme. Ainsi il ne faut point penser que les expressions de l'Écriture, qui nous apprennent que Jésus-Christ est auteur de la grâce, se doivent entendre de Jésus-Christ considéré selon sa personne divine. Car si cela était, j'avoue que je n'aurais pas démontré qu'il en est cause *occasionnelle;* il en serait seulement la cause *véritable*. Mais comme il est certain que les trois personnes de la Trinité sont également causes *véritables* de la grâce, à cause que toutes les opérations de Dieu au dehors sont communes aux trois personnes, on ne peut contester mes preuves, puisque l'Écriture-Sainte dit du Fils, et non point du Père ni du Saint-Esprit, qu'il est le chef de l'Église, et qu'en cette qualité il communique la vie à tous les membres qui la composent.

SECONDE OBJECTION.

XIV. C'est Dieu qui donne à l'âme de Jésus-Christ toutes les pensées et tous les mouvements qu'elle a dans la formation de son corps mystique. De sorte que si d'un côté les volontés de Jésus-Christ déterminent, comme causes occasionnelles ou naturelles, l'efficace des volontés générales de Dieu, de l'autre, c'est Dieu même qui détermine les diverses volontés de Jésus-Christ. Ainsi cela revient au même; car enfin, les volontés de Jésus-Christ sont toujours conformes à celles de son Père.

Réponse.

J'avoue que les volontés particulières de l'âme de Jésus-Christ sont toujours conformes à celles de son Père; mais ce n'est pas que le Père ait des volontés particulières qui répondent à celles du Fils et qui les déterminent, c'est seulement que les volontés du Fils sont toujours conformes à l'ordre en général [1], qui est nécessairement la règle des volontés divines et de toutes celles qui aiment Dieu. Car aimer l'ordre, c'est aimer Dieu, c'est vouloir ce que Dieu veut, c'est être juste, sage, réglé dans son amour. L'âme de Jésus-Christ veut former à la gloire de son Père le temple le plus grand, le plus magnifique, le plus achevé qui se puisse. L'ordre le veut ainsi; car on ne peut rien faire de trop grand pour Dieu. Toutes les diverses pensées de cette âme, toujours appliquée à l'exécution de son dessein, lui viennent aussi de Dieu, ou du Verbe auquel elle est unie. Mais toutes ces diverses pensées ont certainement pour causes occasionnelles ses divers désirs; car elle pense à ce qu'elle veut.

Or, ces divers désirs sont quelquefois entièrement libres; apparemment les pensées qui excitent ces désirs ne portent pas toujours invinciblement l'âme de Jésus-Christ à les former et à vouloir les exécuter. Il est également avantageux au dessein de Jésus-Christ que ce soit Pierre ou Jean qui fasse l'effet que la régularité de son ouvrage demande. Il est vrai que l'âme de Jésus n'est point indifférente dans tout ce qui regarde la gloire de son Père, ou dans ce que l'ordre demande nécessairement, mais elle est entièrement libre dans tout le reste; il n'y a rien hors de Dieu qui détermine invinciblement son amour. Ainsi il ne faut point s'étonner si elle a des volontés particulières, quoiqu'il n'y ait point en Dieu de semblables volontés qui déterminent les siennes.

Mais je veux que les volontés de Jésus-Christ ne soient pas libres; je veux que sa lumière le porte même invinciblement à vouloir, et à vouloir toujours d'une manière déterminée dans la construction de son Église. Mais ce sera la sagesse éternelle à laquelle son âme est unie, qui déterminera ses volontés; il ne faut point pour cet effet supposer en Dieu des volontés particulières.

Il faut remarquer que les volontés de l'âme de Jésus-Christ sont particulières, ou n'ont point de cause occasionnelle qui en détermine l'efficace, comme celle de Dieu. Car l'âme de Jésus-Christ n'ayant point une capacité de penser infinie, ses connaissances, et par conséquent ses volontés, sont bornées. Ainsi il est nécessaire que ses volontés soient particulières, puisqu'elles changent selon ses diverses pensées ou ses diverses applications. Car apparemment l'âme de Jésus-Christ, occupée d'ailleurs à contempler les beautés et à goûter les douceurs infinies du vrai bien, ne doit pas, ce me semble, selon l'ordre, vouloir penser dans le même temps à tous les ornements qu'elle veut donner à son Église, et aux divers moyens d'exécuter chacun de ses desseins. Jésus-Christ voulant rendre l'Église digne de la majesté infinie de son Père, il veut y mettre une infinité de beautés, et par les moyens les plus conformes à l'ordre. Il est donc nécessaire qu'il change incessamment de désirs, n'y ayant qu'une sagesse infinie qui puisse se prescrire des lois générales pour exécuter ses desseins.

Or, comme le monde futur doit subsister éternellement et être infiniment plus parfait que le monde présent, il était à propos que Dieu établit une cause occasionnelle intelligente et éclairée de la sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par des lois générales. La rencontre des corps qui détermine l'efficace des lois générales de la nature est une cause occasionnelle sans intelligence et sans liberté. Ainsi il ne se peut faire qu'il n'y ait des défauts dans le monde, et qu'il ne s'y produise des monstres, auxquels défauts il serait indigne de la sagesse de Dieu de remédier par des volontés particulières. Mais Jésus-Christ étant une cause occasionnelle intelligente, éclairée par la sagesse éternelle et capable d'avoir des volontés particulières, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme, il est visible que le monde futur sera infiniment plus parfait que le monde présent; que l'Église sera sans difformité, ainsi que nous l'apprend l'Écriture, et que cet ouvrage sera très-digne de la complaisance de Dieu même.

C'est de cette manière que la sagesse éternelle rend, pour ainsi dire, à son Père ce qu'elle lui avait ôté; car ne lui permettant pas d'agir par des volontés particulières, il semblait qu'elle le rendît impuissant. Mais s'étant

[1] J'ai expliqué ce que c'est que l'ordre en plusieurs endroits; dans l'éclaircissement *sur les idées*, dans la *Recherche de la Vérité; Traité de Morale*, ch. 1 et ailleurs.

incarnée, elle fait en sorte que Dieu agissant d'une manière digne de lui, par des voies très-simples et très-générales, il produit un ouvrage dans lequel les intelligences les plus éclairées ne pourront jamais remarquer le moindre défaut.

XV. Après avoir prouvé, par l'autorité de l'Écriture, que les divers mouvements de l'âme de Jésus-Christ sont les causes *occasionnelles* qui déterminent l'efficace de la loi générale de la grâce, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils, il faut encore prouver en général, par la raison, que l'on ne doit point croire que Dieu agisse dans l'ordre de la grâce par des volontés particulières. Car quoique par la raison sans la foi on ne puisse pas démontrer que Dieu a établi les volontés d'un homme-Dieu pour cause occasionnelle de ses dons, on peut néanmoins, sans la foi, faire connaître qu'il ne les distribue point aux hommes par des volontés particulières, et cela en deux manières, *à priori* et *à posteriori*, c'est-à-dire par l'idée que l'on a de Dieu, et par les effets de la grâce; car il n'y a rien qui ne serve à prouver cette vérité. Voici une preuve *à priori*.

Un Être sage doit agir sagement; Dieu ne peut se démentir soi-même; ses manières d'agir doivent porter le caractère de ses attributs. Or, Dieu connaît tout et prévoit tout; son intelligence n'a point de bornes. Donc sa manière d'agir doit porter le caractère d'une intelligence infinie. Or, choisir des causes occasionnelles, et établir des lois générales pour exécuter quelque ouvrage, marque une connaissance infiniment plus étendue que changer à tous moments de volontés, ou agir par des volontés particulières. Donc Dieu exécute ses desseins par des lois générales, dont l'efficace est déterminée par des causes occasionnelles. Certainement il faut une plus grande étendue d'esprit pour faire une montre, qui, selon les lois des mécaniques, aille toute seule et réglément, soit qu'on la porte sur soi, soit qu'on la tienne suspendue, soit qu'on lui donne tel branle qu'on voudra, que pour en faire une qui ne puisse aller juste, si celui qui l'a faite n'y change à tous moments quelque chose selon les situations où on la met. Car enfin, lorsqu'il y a une plus grande quantité de rapports à comparer et à combiner entr'eux, il faut une plus grande intelligence. Pour prévoir tous les effets qui doivent arriver en conséquence d'une loi générale, il faut une prévoyance infinie; et il n'y a rien à prévoir de tout cela lorsqu'on change à tous moments de volontés. Donc établir des lois générales, et choisir les plus simples, et en même temps les plus fécondes, est une manière d'agir digne de celui dont la sagesse n'a point de bornes; et au contraire, agir par des volontés particulières, marque une intelligence bornée, et qui ne peut comparer les suites ou les effets des causes les moins fécondes. On pourrait encore démontrer *à priori* la même vérité par quelques autres attributs de Dieu, comme par son immutabilité; car il est évident que la conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs, puisqu'il n'agit que par sa volonté, que par l'amour qu'il leur porte. Mais ces preuves *à priori* sont trop abstraites pour convaincre la plupart des hommes de la vérité que j'avance. Il est plus à propos de la prouver par les marques que j'ai données auparavant, pour discerner les effets qui sont produits par des volontés particulières de ceux qui sont des suites nécessaires de quelque loi générale.

XVI. Dieu étant infiniment sage, ne veut ou ne fait rien sans dessein ou sans fin. Or, la grâce tombe souvent sur des cœurs tellement disposés, qu'elle y est infructueuse. Donc elle ne tombe point sur ces cœurs par une volonté particulière, mais seulement par une suite nécessaire des lois générales; par la même raison que la pluie tombe sur les sablons et dans la mer, aussi bien que sur les terres ensemencées.

Quoique Dieu puisse punir les pécheurs, ou les rendre plus malheureux qu'ils ne sont, il ne peut pas vouloir les rendre plus coupables et criminels. Or, la grâce rend quelquefois certaines personnes plus coupables et plus criminelles, et Dieu connaît toujours actuellement et très-certainement que selon leurs dispositions actuelles les grâces qu'il leur distribue auront ce funeste effet. Donc ces grâces ne tombent point sur ces cœurs corrompus par une volonté particulière de Dieu, mais par une suite nécessaire des lois générales qu'il a établies pour produire de meilleurs effets: par la même raison qu'en certaines rencontres la pluie trop abondante corrompt et pourrit les fruits de la terre, quoique Dieu, par sa volonté générale, fasse pleuvoir pour les faire croître.

XVII. Si Dieu voulait que certaines terres demeurassent stériles, il n'aurait qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrosât. De même, si Dieu veut que les cœurs de certains pécheurs demeurent endurcis, comme il suffit que la pluie de la grâce ne les arrosent point, il n'a qu'à les laisser à eux-mêmes, ils se corrompront assez. Pourquoi attribuer à Dieu une volonté particulière, pour faire un usage si dur et si fâcheux du prix du sang de son Fils? Mais, diront plusieurs personnes, Dieu n'a jamais ce dessein lorsqu'il donne sa grâce aux pécheurs. Cela paraît sans doute plus raisonnable.

Mais si Dieu donne sa grâce par une volonté particulière, il a quelque dessein particulier. Or, comme sa grâce a ce funeste effet, Dieu est frustré dans son attente, puisqu'il l'a donnée dans un dessein particulier de faire du bien à ce pécheur. Car je ne parle point ici des grâces, ou plutôt des dons que saint Paul explique dans le chapitre 12 de sa première épître aux Corinthiens: je parle de la grâce que Dieu donne pour la conversion de celui à qui il la donne, et non point de ces dons que Dieu fait aux uns pour l'utilité des autres, tels que sont le don de prophétie, du discernement des esprits, celui de parler diverses langues, de guérir les maladies, et autres semblables.

Lorsqu'une pluie tombe en telle abondance que les ravines déracinent les fruits de la terre, on doit juger que cette pluie survient par une suite nécessaire des lois générales que Dieu a établies pour de meilleurs effets. Cependant, il est certain que Dieu peut l'avoir ordonnée par une volonté particulière. Car Dieu, pour punir les hommes, peut vouloir que les pluies, établies pour rendre les terres fécondes, les rendent stériles en quelques

rencontres. Mais il n'en est pas de même de la pluie de la grâce, puisque Dieu ne peut la répandre dans le dessein de punir les hommes, ni encore moins pour les rendre plus coupables et plus criminels. Ainsi il est encore bien plus certain que la pluie de la grâce se répand par des volontés générales, que non pas les pluies ordinaires. Cependant, la plupart des hommes n'ont point de peine à croire que les pluies sont des suites nécessaires des lois générales des communications des mouvements; et il y en a peu qui ne sentent quelque répugnance à croire que Dieu nous donne par des volontés générales tous ces mouvements des grâces dont nous empêchons les effets.

Il y a bien de l'apparence que cette disposition des esprits vient de ce que naturellement on pense que Dieu agit à peu près de la même manière que nous agissons, et qu'à tous moments il a pour les hommes des volontés particulières, en quelque chose semblables à celles que nous avons à l'égard de nos amis. Car quoique de bouche on confesse qu'il y a des différences infinies entre la manière d'agir de Dieu et la nôtre, néanmoins, comme on juge ordinairement des autres par rapport à soi-même, sans y faire de réflexion, peu de personnes consultent sérieusement l'idée de l'Être infiniment parfait, lorsqu'ils veulent parler de Dieu. Et parce qu'il y a quelque air de nouveauté dans ce que je dis, cela fait je ne sais qu'elle peine à l'esprit, qui se défie avec raison de tout ce qui n'est point ordinaire.

J'estime et j'honore particulièrement tous ceux qui en matière de religion ont une secrette aversion pour toutes les nouveautés. Ils ne me choquent point, lorsqu'ils s'opposent à mes sentiments, quand c'est ce motif qui les fait agir; et comme leurs préjugés sont très-légitimes, quand même ils m'outrageraient je ne manquerais point de respect pour eux. Car la disposition de leur esprit est infiniment plus raisonnable que celles de certaines gens qui donnent dans tout ce qui porte le caractère de la nouveauté. Néanmoins, comme je crois qu'il faut aimer et rechercher la vérité de toutes ses forces, et la communiquer aux autres lorsqu'on croit l'avoir reconnue, je pense qu'après avoir supposé comme incontestable tout ce que la foi nous enseigne, l'on peut, et même l'on doit tâcher de découvrir ce qui est capable de la confirmer et de la faire embrasser à tous les hommes. Je pourrais justifier ce sentiment par la conduite des Pères, et par l'autorité même de saint Augustin [1], qui exhorte souvent à rechercher l'intelligence des vérités que l'on croit déjà dans l'obscurité de la foi; mais je ne pense pas qu'il y ait des personnes assez déraisonnables pour trouver à redire à ma conduite, quelque préoccupés qu'elles soient contre mes sentiments. Ainsi, je prie ceux qui voudront bien se donner la peine de lire ce que j'ai écrit de ne point supposer que je me trompe, de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient bien compris ma pensée, de ne me point condamner en termes généraux, et de ne point tirer trop promptement de mes principes des conséquences fâcheuses.

Dans des matières aussi obscures que sont celles de la grâce, l'avantage est toujours du côté de celui qui attaque: il n'est pas juste de s'en prévaloir. Il faut agir avec équité, et comparer sans préoccupation toutes les conséquences qui peuvent se tirer de divers sentiments, pour embrasser enfin celui qui paraît le plus conforme à la bonté et à la sagesse de Dieu. Car ce n'est pas être équitable, que de condamner sans examen une opinion, à cause de quelques conséquences fâcheuses qu'on ne manque jamais d'en tirer, lorsque l'imagination est effrayée et qu'on est prévenu de sentiments contraires.

XIX. Je sais, par exemple, que quelques personnes ont dit que je rendrais inutiles toutes les prières, et que j'ôtais aux hommes la confiance qu'ils doivent avoir en Dieu, parce que Dieu, agissant par des volontés générales, on ne devait point, selon eux espérer du Ciel des secours particuliers. J'avoue que si cette seule conséquence était renfermée dans mes principes, ils seraient faux, hérétiques, impies. Car on renverse la religion, si l'on ôte l'espérance et la confiance qu'on doit avoir en Dieu; et c'est même en partie pour cela que je ne puis entrer dans le sentiment de ceux qui sont le plus opposés à ma manière d'accorder la grâce avec la liberté. Mais tant s'en faut que mes principes portent au désespoir, qu'ils enseignent au contraire aux justes, et même aux pécheurs, d'une manière qui me paraît très-consolante, les moyens d'obtenir de Dieu les choses dont on a besoin.

Car si nous sommes justes, nos prières sont méritoires; et si elles sont méritoires, l'ordre veut qu'elles soient exaucées. Et parce que l'ordre est à l'égard de Dieu même une loi infiniment plus inviolable que les lois qu'il a établies pour la construction de son ouvrage, il ne manque jamais de faire ce que l'ordre lui prescrit. Ainsi, les prières des justes ne sont jamais inutiles. C'est ce que j'ai établi dans l'article 19 du second discours.

Mais si nous sommes pécheurs, il est certain que nos prières par elles-mêmes sont inutiles. Car Dieu n'écoute point les pécheurs; l'ordre ne le veut pas. Néanmoins il ne faut pas nous désespérer: [1] *Nous avons pour avocat auprès du Père Jésus-Christ, qui est juste. Il est venu pour sauver les pécheurs.* Ses prières sont toujours et promptement exaucées; prions en son nom, ou adressons-nous à lui. Nos prières le solliciteront à former quelques désirs par rapport à nous; et ses désirs sont les causes occasionnelles qui déterminent infailliblement l'efficace de la loi générale de la grâce par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils. C'est ce que j'établis fort au long dans le second discours. Ainsi tant s'en faut que j'ôte la confiance qu'on doit avoir en Dieu, que je marque au contraire, précisément par l'autorité de l'Écriture, la manière dont il s'y faut prendre

[1] Livre XV *De la Trinité*, chap. 1 et 27; livre IX, chap. 1, épist. 222.

[1] Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Christum justum. (Epist. 1, de saint Jean, 2, 1.) Non veni vocare justos, sed peccatores. (Math. 9, 13.) Ego autem sciebam quia semper me audis. (Joan. 11, 42.)

pour obtenir de Dieu les grâces qui nous sont nécessaires. Car, de même qu'on n'ôte pas aux hommes la confiance qu'ils ont en Dieu, lorsqu'on leur dit que s'ils ne labourent leurs terres ils ne recueilleront rien, et qu'ils doivent s'approcher du feu lorsque le froid les incommode, en un mot lorsqu'on les instruit des effets des causes secondes, qui sont toujours les mêmes dans les mêmes circonstances, et qui ne sont tels que parce que Dieu agit en conséquence de quelque loi générale soit du concours soit d'un autre; de même, dis-je, qu'on n'ôte pas aux hommes la confiance en Dieu lorsqu'on leur enseigne la physique, on est bien éloigné de la leur ôter, lorsqu'on leur apprend avec l'Écriture que c'est par l'influence du chef de l'Église que les membres qui la composent reçoivent l'esprit qui les sanctifie; que Jésus-Christ est toujours vivant pour intercéder pour nous, et que ses prières sont toujours exaucées, en un mot, que personne ne va au Père que par lui, et qu'ainsi il est la cause occasionnelle de la grâce, selon l'idée qu'attachent à ce mot ceux pour qui j'ai composé mon Traité. Je prie donc les lecteurs qu'ils me fassent la justice d'examiner sans prévention mes sentiments, et je consens qu'ils en jugent ensuite selon leurs lumières. Car je soumets toutes mes pensées, non-seulement à la censure de l'Église, qui a droit de me les faire quitter par une autorité à laquelle je serai toujours prêt de déférer, mais encore aux lumières de tous les particuliers des avis desquels je tâcherai de profiter.

SECOND ÉCLAIRCISSEMENT,

Où l'on fait voir que Jésus-Christ est figuré dans toutes les Écritures, et même par des événements qui ont précédé le péché du premier homme, pour nous apprendre que le principal des desseins de Dieu c'est l'incarnation de son Fils.

Moïse, dans le deuxième chapitre de la Genèse, rapporte ainsi le mariage du premier homme :

« Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam, « cùmque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et « replevit carnem pro eà, et ædificavit Dominus Deus « costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam : dixitque Adam, hoc nunc os ex « ossibus meis, et caro de carne mea : hæc vocabitur « Virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem « relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit « uxori suæ et erunt duo in carne una. » Saint Paul assure que ce mariage charnel est un grand mystère; qu'il est la figure du mariage spirituel de Jésus-Christ avec son Église, et même que les personnes mariées doivent se conformer à Jésus-Christ et à l'Église dans les devoirs qu'ils se rendent mutuellement. Voici ses paroles dans le chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens : « Mulieres viris « suis subditæ sint, sicut Domino, quoniam vir caput « est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ, ipse « Salvator corporis ejus. Viri, diligite uxores vestras, « sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit « pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro « aquæ in verbo vitæ, ut exhiberet ipse sibi gloriosam « Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam, aut « aliquid ejus modi, sed ut sit sancta et immaculata. « Ita et viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua. « Qui suam uxorem diligit, se ipsum diligit. Nemo enim « unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet « eam, sicut et Christus Ecclesiam. Quia membra sumus « corporis ejus de carne ejus et de ossibus ejus. Propter « hoc relinquet homo patrem et matrem suam, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et « in Ecclesia. » Nous sommes les membres du corps de Jésus-Christ, formés de sa chair et de ses os, comme Eve d'Adam. L'homme abandonnera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ne fera avec elle qu'un même corps. Ce mystère est grand, et je l'explique de Jésus-Christ et de son Église. « Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et in Ecclesia. »

La lettre qui tue, parce qu'elle n'élève point l'esprit vers celui qui seul nous donne la vie, applique uniquement au premier Adam ce qui est dit principalement pour figurer le second. Mais saint Paul, inspiré du même esprit que Moïse, explique clairement les mystères que l'autre n'avait proposés qu'en énigmes. Il nous assure qu'il faut entendre de Jésus-Christ et de son Église ce qui semble n'avoir été dit que du premier homme et de la première femme. Ce premier mariage est un grand secret, car il figure le plus grand de nos mystères, l'alliance éternelle de Jésus-Christ avec l'Église; secret caché en Dieu de toute éternité, et révélé aux hommes dans la plénitude des temps. « Magnum Sacramentum « Mysterium, quod absconditum fuit à sæculis et generationibus, nunc autem manifestum est Sanctis ejus, « quibus voluit Deus notas facere divitias gloriæ Sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus, in vobis « spes gloriæ. »

J'avoue que les mariages ordinaires sont indissolubles; que les personnes mariées quittent leur père et leur mère pour faire ensemble une étroite société et un même corps; que ces paroles du premier homme, « qua propter relinquet homo patrem suum et matrem, » peuvent leur être appliquées; car Jésus-Christ prouve par ces mêmes paroles que le mari ne doit point quitter sa femme, à cause que c'est Dieu qui les a conjoints. Mais je soutiens que Dieu les a conjoints pour figurer le plus grand de nos mystères; que les mariages ne se peuvent rompre, parce que Jésus-Christ n'abandonnera jamais l'Église dont il est l'époux; que le mariage des Chrétiens est un sacrement qui répand la grâce sur ceux qui le contractent, parce qu'il figure Jésus-Christ qui communique l'esprit et la fécondité à son Église, en un mot, que le premier mariage et tous ceux qui l'ont suivi sont des figures passagères du mariage éternel et indissoluble de Jésus-Christ avec les hommes.

Or, le premier mariage est célébré avant même le péché. Dieu endort Adam d'un sommeil extatique et mystérieux; il forme d'une de ses côtes, ou pour parler comme l'Écriture, il *édifie* d'une de ses côtes l'épouse qu'il veut lui donner. Il lui inspire des paroles prophétiques de Jésus-Christ, et Adam n'a point encore péché.

Car enfin tout ce que l'Écriture rapporte du premier homme avant son péché figure Jésus d'une manière bien plus sensible et bien plus expresse que ce qui est écrit de lui après sa chute. Cela ne doit-il pas faire comprendre que Jésus-Christ et son Église est le premier et le principal des desseins de Dieu, puisqu'il est évident que la figure doit être pour la réalité, et non la réalité pour la figure.

Lorsque Dieu crée le premier homme, il le forme à son image, parce qu'il pense à celui qui est l'image de Dieu invisible. Il l'anime par son souffle, parce qu'il a déjà dessein d'unir sa parole ou son Verbe à notre nature, qu'il prévoit devoir devenir toute terrestre et toute charnelle par le péché. Il le rend maître de tous les animaux, parce qu'il veut assujettir à Jésus-Christ toutes les créatures. Dieu exprime, par le sommeil qu'il inspire au premier homme, la mort ou le sommeil de son Fils sur la croix, et par la femme qu'il tire de sa chair et de ses os, l'épouse que Jésus-Christ reçoit après être éveillé ou ressuscité, et qu'il a acquise par son sang. Si Adam pèche, ce n'est point, selon saint Paul, qu'il ait été séduit, c'est par complaisance pour sa femme. Jésus-Christ n'a point aussi été sujet au péché; et s'il s'est fait péché, pour parler comme l'Écriture, c'est par amour pour l'Église. Si même Adam pèche et communique son péché à toute sa postérité, il est en cela, quoi qu'à contre-sens, figure de Jésus-Christ, qui seul répand la grâce sur tous les hommes : « Propterea sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; « et ita in omnes homines mors pertransiit..... Regnavit « mors ab Adam usque ad Moisen, etiam in eos qui non « peccaverunt in solitudinem prævaricationis. Adæ, qui « est *forma* futuri : sed non sicut delictum, ita et do- « num, etc. » Ces paroles, *qui est forma futuri*, au lieu où elles sont, décident que le premier Adam figurait le second par la concupiscence même, et par la mort qu'il a communiquée à tous les hommes avec son péché. C'est pour cela que saint Paul fait toutes ces antithèses de l'homme terrestre avec l'homme céleste : « Factus est « primus homo in animam viventem, novissimus Adam in « spiritum vivificantem. Primus homo de terrâ terrenus, « secundus homo de cœlo cœlestis, etc. »

Dieu ne figure pas seulement Jésus-Christ et l'Église dans les premiers hommes, mais encore dans le lieu où il les transporte, dans leur postérité, et principalement dans ceux de leurs descendants, dont l'Écriture raconte plus au long les actions. Le paradis terrestre représente l'Église. Jésus-Christ doit la garder et la cultiver. Ce fleuve, qui se sépare en quatres branches pour arroser de ses eaux ce lieu délicieux et le rendre fécond, c'est la sagesse éternelle qui éclaire et anime l'Église : « Ego « Sapientia effudi flumina, et sicut aquæ dutus exivi « de paradiso. Dixi, rigabo horrum meum plantatio- « num, et inebriabo prati mei fructum » Il est écrit du vrai Salomon que sa sagesse coule avec abondance comme les eaux de ces fleuves au commencement de la moisson : « Qui implet quasi Phison sapientiam, et sicut Tygris « in diebus novorum. Qui adimplet quasi Euphrates « sensum, qui mittit disciplinam sicut lucem, et assis- « tens quasi Gehon in die vindemiæ » Cet arbre planté au milieu du paradis, qui produit un fruit capable de rendre immortel, est encore la Sagesse éternelle, selon ces paroles des Proverbes de Salomon : « Lignum vitæ « est his qui apprehenderint eam, et qui tenuerit eam, « beatus. » Celui qui vaincra le monde se nourrira de ce fruit; car certainement ce n'est pas de cet arbre matériel que Dieu avait planté dans le milieu du paradis terrestre, qu'il faut entendre ces paroles de saint Jean : « Vincenti « dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei « mei. » Pour l'autre arbre qui apprend le bien et le mal, duquel Eve trouvait les fruits si beaux à voir, et si agréables au goût, ce sont les objets sensibles qui excitent maintenant en nous une terrible concupiscence, et qui donnent la mort à ceux qui se laissent surprendre à leurs appas. N'est-il pas visible que tous ces rapports ne seraient pas si justes, s'ils étaient purement imaginaires?

Eve eut deux enfants, Caïn et Abel. Ils offrent l'un et l'autre leur sacrifice. Dieu rejette celui de Caïn, et reçoit celui d'Abel. Caïn s'en fâche, et tue son frère. Le sang d'Abel répandu demande vengeance. Dieu déclare que Caïn sera fugitif toute sa vie, et qu'il empêchera qu'on ne le tue. Cela ne marque-t-il pas assez que la Synagogue, qui est l'aînée, n'a point offert à Dieu de sacrifice qui lui plût; que le sacrifice de Jésus-Christ était seul digne de Dieu; que Jésus-Christ a été tué en Abel par les Juifs, qui étaient ses frères selon la chair; que pour punition les Juifs seront vagabonds et fugitifs sur la terre comme Caïn, et que Dieu ne les exterminera pas, quoique leur crime soit tel, qu'ils pourraient dire à plus juste titre que Caïn : Tous ceux qui nous rencontreront nous massacreront.

Si on examine quelques autres faits, et ceux-là principalement dont l'Écriture spécifie plus en détail les circonstances, on y verra partout Jésus-Christ attendu et figuré; attendu, à cause de la promesse que Dieu avait faite d'un fils qui devait écraser la tête du serpent, et figuré, parce que l'esprit de Dieu se plaît à représenter aux hommes celui qui doit être le Médiateur, et rendre tout l'ouvrage de Dieu parfaitement digne de son auteur.

J'avoue que l'on peut facilement imaginer de faux rapports en ces choses, et qu'il n'y a que l'esprit de Dieu qui puisse nous faire voir distinctement, et sans aucune crainte d'erreur, la réalité dans les figures. Mais ces figures sont si visibles et si expresses, qu'il faut être stupide dans l'excès, pour n'en être point frappé, et fort téméraire, pour traiter de ridicules et de visionnaires ceux qui, à l'exemple des apôtres et des saints docteurs, cherchent Jésus-Christ dans les Écritures, selon le commandement qu'il nous en a fait lui-même par ces paroles : « Scrutamini Scripturas, illæ sunt quæ testimonium per- « hibent de me. » Car enfin, tout ce qui est dans l'ancien Testament se rapporte à Jésus-Christ et à l'Église : « Hæc autem omnia in figura contingebant illis, » dit saint Paul.

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT,

Où l'on fait voir que le principal des desseins de Dieu c'est Jésus-Christ et son Église; que Dieu aime véritablement les hommes; qu'il veut sincèrement les sauver tous; que sa conduite est digne de sa sagesse, de sa bonté, de son immutabilité et de ses autres attributs; quel est l'ordre des décrets qui renferment la prédestination des saints.

I. Par ce terme *Dieu*, j'entends un être infiniment parfait.

II. L'être infiniment parfait se connaît parfaitement.

III. Par la connaissance qu'il a de son être, il voit les essences de toutes choses; il voit toutes les créatures possibles, ou tout ce qu'il est capable de produire : il est sage par lui-même.

IV. L'être infiniment parfait s'aime nécessairement. Il ne peut rien vouloir que par sa volonté, je veux dire par l'amour qu'il se porte à lui-même. Il ne peut donc agir que pour lui.

V. L'être infiniment parfait est tout-puissant. Il peut faire tout ce qu'il connaît, supposé qu'il le puisse vouloir d'une volonté pratique.

VI. Par volonté pratique, j'entends un décret ou une volonté exécutée d'un dessein arrêté, qui suppose en Dieu la connaissance et le choix des manières d'agir les plus dignes de lui. Car il y a des manières d'agir simples, fécondes, générales, uniformes et constantes; et il y en a de composées, de stériles, de particulières, de déréglées et d'inconstantes. Les premières sont préférables aux secondes; car elles marquent sagesse, bonté, constance, immutabilité dans celui qui les emploie; les autres marquent défaut d'intelligence, malignité, inconstance, légèreté d'esprit.

VII. Il est visible qu'il y a de l'inutilité dans l'action de celui qui fait par des voies composées ce qu'il peut exécuter par des voies simples; et celui-là manque de lumières, qui a plusieurs volontés pratiques, lorsqu'une seule suffit.

VIII. La conduite d'un être bon, sage, constant et immuable, doit avoir un caractère de sagesse, de bonté, de constance et d'immutabilité; l'ordre le demande.

IX. La sagesse de Dieu le rend donc impuissant en ce sens, qu'elle ne lui permet pas de vouloir certaines choses, ni d'agir de certaines manières. Elle ne lui permet pas de vouloir certaines choses; car si Dieu ne faisait qu'un animal, il ne pourrait pas le faire monstrueux, ni lui donner des membres inutiles ou incommodes; cela étant contraire à sa sagesse, qu'il aime invinciblement. Elle ne lui permet pas aussi d'agir de certaines manières; car, supposé qu'un ouvrage également parfait puisse être produit par des voies inégalement simples, uniformes, constantes, etc., Dieu est impuissant en ce sens, qu'il ne peut choisir les manières d'agir les moins dignes de sa sagesse, ou qui ne portent point le caractère de sa bonté, de son immutabilité ou de ses autres attributs, puisqu'il n'agit que par sa volonté, qui n'est que l'amour qu'il porte à ses propres attributs.

X. Ainsi Dieu est tout-puissant, à cause qu'il fait tout ce qu'il prétend faire, et qu'il n'y a rien hors de lui qui puisse lui résister, ou empêcher l'exécution de ses desseins. Ce n'est point à cause qu'il n'y a rien, quelque déréglé qu'il soit, qu'il ne puisse faire, ni de manières d'agir qu'il ne puisse suivre. Mais faisons que Dieu agisse.

XI. Dieu ne peut agir que pour lui. S'il veut agir, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui. Mais nulle créature ne peut rendre à Dieu un honneur digne de lui. Tout l'honneur que les pures créatures peuvent lui rendre étant fini, n'est rien par rapport à l'Être infini. Il est indigne de Dieu de témoigner qu'il puisse recevoir d'une pure créature quelque chose qui le détermine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien, car il n'agit que pour lui.

XII. Dieu ne peut recevoir un honneur digne de lui, que de lui-même. On ne peut s'honorer soi-même. Dieu ne sera donc jamais honoré d'une manière qui soit digne de lui.

XIII. Je sens bien néanmoins que jexiste actuellement. Donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui. Je suis donc éternel, increé, divin. Je ne suis point fait, et Dieu ne peut rien faire.

XIV. De plus, je sais que j'offense Dieu et que je ne puis satisfaire à Dieu pour mes offenses. Or, Dieu ne veut point être offensé, et il veut être pleinement satisfait. Je ne suis point donc l'ouvrage de Dieu; car Dieu n'agissant que pour sa gloire, il aurait été trompé dans ses desseins.

XV. Rien ne peut satisfaire à Dieu que Dieu même. Or, une même personne ne peut point se faire satisfaction à elle-même. Dieu ne sera donc jamais satisfait pour nos offenses. Les impies ne sont donc point l'ouvrage de Dieu : ils subsistent malgré lui; ils ne peuvent jamais rentrer dans l'ordre. Voilà des conséquences fausses en toute manière. Mais les voici éclaircies en deux mots par mes principes, ou plutôt par les principes de la religion chrétienne.

XVI. Dieu ne peut être honoré d'un honneur digne de lui. Il ne peut être pleinement satisfait pour nos offenses, s'il ne s'en mêle. Or, une personne ne s'honore pas elle-même, ne se satisfait pas elle-même. Donc il y a en Dieu pluralité de personnes. C'est aussi ce que la foi nous apprend.

XVII. Je suis créé : donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui. Dieu est offensé : donc il peut être pleinement satisfait. Une personne divine unie à ma nature peut sanctifier mes adorations, et les rendre dignes de Dieu. Une personne divine unie à la nature criminelle peut la justifier, et satisfaire pour elle. Voilà le dénouement que la foi fournit à la raison embarrassée; car la foi et la raison se soutiennent mutuellement l'une l'autre.

XVIII. Il est donc clair que, quand même l'homme n'aurait point péché, une personne divine se serait unie à l'ouvrage de Dieu pour le sanctifier et le rendre digne

de son auteur, puisqu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de la majesté divine.

XIX. Les hommes offensent Dieu et ne peuvent satisfaire à Dieu pour leurs offenses. Dieu l'a prévu et l'a permis. Donc il avait en vue la sanctification de son Fils, qui est pleine et entière; donc l'ouvrage de Dieu réparé est plus digne de Dieu, et l'honore davantage que le même ouvrage avant sa corruption. Il a donc fallu que Dieu, qui agit pour sa gloire, permît le péché qu'il prévoyait devoir arriver. Tout cela est clair, et je l'ai prouvé ailleurs. Mais j'en dis trop, car présentement il me suffit que le premier et le principal des desseins de Dieu soit Jésus-Christ et l'Église; que le monde présent soit pour le monde futur; que l'ordre naturel se rapporte à l'ordre surnaturel; et je le prouve ainsi.

XX. Dieu fait tout pour sa gloire. Il aime davantage ce qui l'honore le plus. Or, Jésus-Christ l'honore plus que toutes les créatures ensemble, puisque Jésus-Christ est une victime et un souverain prêtre qui rend à Dieu un honneur infini. Donc le principal des desseins de Dieu, c'est Jésus-Christ et l'Église qui est son corps, laquelle n'offre avec Jésus-Christ qu'une même victime, et ne rend qu'un même culte; car toutes les créatures n'ont accès auprès de Dieu, et ne lui rendent leurs respects que par Jésus-Christ. Donc le monde présent est pour le monde futur l'ordre naturel pour le surnaturel; cette suite de générations pour fournir des matériaux au temple vivant que Jésus-Christ élève à la gloire de son Père. Tout passe, tout se renverse, tout se dissipe; mais le principal des desseins de Dieu, l'objet de sa complaisance, durera éternellement.

XXI. Le grand dessein de Dieu est donc d'élever en son honneur un temple spirituel dont Jésus-Christ soit la pierre fondamentale, l'architecte, le souverain prêtre et la victime. Son dessein est que ce temple soit le plus ample et le plus parfait qui se puisse, autant que la grandeur et la perfection se peuvent accorder l'une avec l'autre. Ainsi, Dieu veut que tous les hommes entrent dans ce bâtiment spirituel, car il en serait plus ample. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* : il a même juré par ses prophètes qu'il ne voulait point la mort, mais la conversion des impies. Dieu souhaite aussi que les hommes méritent des degrés de gloire fort éclatants : *Sa volonté est notre sanctification*; son temple en serait plus parfait. Certainement si Dieu aime les hommes et la beauté de son ouvrage, on ne peut douter de ces vérités. Or, tous les hommes ne sont pas sauvés. Il n'y a point, ou très-peu de saints, qui n'aient été capables de plus grands mérites, et d'une gloire plus éclatante que n'est celle qu'ils possèdent; nulle créature ne peut résister à Dieu, et l'homme même ne peut empêcher qu'il ne le convertisse et ne le sanctifie, si Dieu entreprend sa conversion et sa sanctification; car Dieu est le maître absolu des cœurs. Donc il est nécessaire de reconnaître en Dieu même une cause qui l'empêche d'exécuter ses volontés, ou plutôt de former certains desseins ou certains décrets.

XXII. Dieu voit dans sa sagesse tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de les exécuter. Il ne prend jamais aveuglément de dessein; il compare toujours les moyens avec la fin. Il aime sa sagesse, et il la consulte toujours. Or, il y a des manières d'agir plus simples, plus uniformes, plus réglées les unes que les autres; et la conduite d'un être sage et immuable doit avoir un caractère de sagesse et d'immutabilité. Donc la sagesse de Dieu résiste à ses volontés, en ce sens que toutes ses volontés ne sont point des volontés pratiques. Je m'explique encore.

XXIII. Dieu aime les hommes. Il veut qu'ils soient tous sauvés; il les veut tous sanctifier, il veut faire un bel ouvrage, il veut faire son Église la plus ample et la plus parfaite qui se puisse. Mais Dieu aime infiniment davantage sa sagesse; car il l'aime invinciblement, il l'aime d'un amour naturel et nécessaire. Il ne peut donc se dispenser d'agir de la manière la plus sage et la plus digne de lui, de suivre la conduite qui porte le plus le caractère de ses attributs. Or, Dieu agissant par les voies les plus simples et les plus dignes de sa sagesse, son ouvrage ne peut être ni plus beau ni plus ample qu'il est. Car si Dieu pouvait, par des voies également simples, faire son Église et plus ample et plus parfaite qu'elle n'est, il n'aurait pas voulu faire l'ouvrage le plus digne de lui, agissant comme il a fait : il aurait même haï les hommes, avant que d'établir ses décrets, et par conséquent avant leur péché ou leur existence connue. Donc la sagesse de Dieu l'empêchant de composer ses voies, ne lui permettant pas de faire des miracles à tous moments, l'obligeant d'agir d'une manière générale, constante et uniforme, il ne sauve point tous les hommes, quoiqu'il veuille véritablement qu'ils soient tous sauvés. Car, enfin, quoiqu'il aime toutes ses créatures, il ne fait pour elles que ce que sa sagesse lui permet de faire; et quoiqu'il veuille avoir une Église très-ample et très-parfaite, il ne la fait point absolument la plus ample et la plus parfaite qui se puisse, mais la plus parfaite et la plus ample qui se puisse par rapport aux voies qui sont les plus dignes de lui. Car, encore une fois, Dieu ne forme les desseins que par la comparaison qu'il fait des voies avec l'ouvrage qu'elles peuvent exécuter. Et lorsqu'il a connu qu'il y a un plus grand rapport de sagesse et de fécondité entre certaines voies et leur ouvrage qu'entre tous les autres et leurs ouvrages alors, je parle humainement, il prend son dessein, il choisit ses voies, il établit ses décrets.

XXIV. Ainsi l'ordre des décrets divins, qui renferme la prédestination des saints, n'est point que Dieu veuille d'abord sauver tels et tels, et qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui peuvent exécuter ses desseins. C'est faire agir Dieu comme les hommes, qui se repentent souvent de leurs entreprises, à cause qu'ils ne comparent point tous les moyens avec la fin. Dieu consulte sa sagesse pour toutes choses. Ses volontés mêmes, ou ses desseins, sont éclairés. Il ne veut point sauver tels et tels plutôt que les autres, s'il ne découvre en lui-même, je ne dis pas en eux, quelques raisons pour cela. De sorte que le principe de la prédestination est la sagesse et la science de Dieu. « O altitudo divitiarum

« sapientiæ et scientiæ Dei ! » Ce n'est point sa volonté séparée de sa sagesse; car Dieu ne fait et ne veut rien exécuter sans elle; il ne fait et ne veut rien sans son Fils. C'est encore moins les élus qui le déterminent à les prédestiner, ou à former les décrets qui renferment leur prédestination. Cela est impertinent en tout sens; mais il est inutile que je m'arrête à le démontrer.

XXV. Il est évident, par les vérités que je viens d'établir, que la raison ne fournit point d'autre voie que celle que je donne, pour accorder l'Écriture-Sainte avec elle-même, ou cette proposition : *Dieu veut que tout les hommes soient sauvés*, avec celle-ci : *Tous les hommes ne sont pas sauvés*. Car enfin Dieu veut que tous les hommes, et même l'impie, soient sauvés. Dieu le jure par la bouche du prophète Ézéchiel. Or, Dieu est le maître des cœurs. Il peut donner à l'impie une grâce telle qu'elle le convertira sûrement, puisque Dieu sait quel degré de grâce, et quand il la faut donner, afin qu'elle opère la conversion du pécheur. Qui peut donc l'empêcher de faire ce qu'il veut ? Quelle créature peut lui résister ? N'est-il pas évident que c'est sa sagesse qui l'oblige à agir d'une manière si simple et si générale, que la grâce n'est pas toujours donnée au pécheur assez forte ou dans des moments assez favorables pour le convertir entièrement, ou pour être utile à la conversion de celui qui la reçoit ?

Car si Dieu agit par des volontés particulières, comme il est sage, et qu'il veut la conversion du pécheur, certainement il n'est pas possible que toute grâce ne soit efficace, ou qu'elle n'ait tout l'effet pour lequel Dieu la donne : jamais on ne lui résistera ; on ne la rendra jamais inutile. Car un être intelligent proportionne toujours les moyens avec la fin, son action particulière avec l'ouvrage ou avec l'effet qu'il prétend faire.

XXVI. Enfin, il est évident que la prédestination, de la manière que je l'explique, n'a rien de dur. Car personne ne peut trouver à redire que Dieu aime infiniment plus sa sagesse que son ouvrage, ou qu'il aime les choses à proportion qu'elles sont aimables. Elle est purement gratuite, puisque c'est le plus grand rapport de sagesse et de fécondité que Dieu découvre entre ses voies et l'Église future, qui le détermine à former les décrets qui renferment la prédestination des saints, et que ce ne sont point nos mérites naturels qui déterminent Dieu à nous prédestiner à la grâce et à la gloire. Elle ne suppose point en Dieu *acception* de personnes; car quoique le choix de Dieu ne vienne point de nos mérites, ce n'est point l'effet d'une volonté de Dieu indifférente ou bizarre, mais de la profondeur de sa sagesse et de sa connaissance qui règle toutes ses volontés. Enfin elle ne porte point au désespoir; car Dieu fait pleuvoir la pluie de la grâce si abondamment, que nous la rendons souvent inutile; et elle condamne notre négligence, car il dépend de nous d'éviter beaucoup de choses qui résistent à l'efficace de la grâce; Dieu ne nous donnant point sa grâce par des volontés particulières, afin qu'elle fasse en nous un tel effet, et rien davantage.

OBJECTION.

C'est un mystère que la prédestination des saints : les jugements de Dieu sont cachés aux intelligences même les plus éclairées, et c'est une témérité insupportable que de vouloir en rendre raison. Les Pères, au sujet du choix que Dieu fait de ses élus, se sont tous récriés comme saint Paul : *O altitudo* ! Il faut les imiter et se taire.

Réponse.

Je réponds qu'il est permis d'expliquer même les mystères, pourvu qu'on le fasse selon l'analogie de la foi, et qu'on suppose comme incontestables les dogmes reçus dans l'Église. Les Pères en ont ainsi usé. Il n'y a point de plus grand mystère que celui de la Trinité ; et saint Augustin a composé quinze livres sur ce sujet, saint Hilaire douze, saint Thomas et tous les théologiens scholastiques n'ont point appréhendé d'en parler et d'en écrire. Mais il est certain que la prédestination n'est point un mystère en ce sens que l'esprit humain n'y puisse rien découvrir; car tous les décrets divins sont nécessairement conformes à l'ordre, à la raison, à la loi éternelle dont tous les hommes ont quelque connaissance. Il n'y a point d'intelligence qui puisse découvrir le détail de la prédestination des saints. Je l'avoue. Mais tous ceux qui savent rentrer en eux-mêmes pour consulter cette raison universelle qui éclaire tous les esprits attentifs voient clairement que Dieu n'agit point par caprice; que ses desseins ne préviennent point ses lumières [1] ; que la prédestination et le choix des élus suppose la prescience de toutes les bonnes œuvres que Dieu doit opérer en nous par le secours de la grâce, et à laquelle nous devons coopérer ; et que c'est la *profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu* qui fait que tel est choisi, et tel abandonné. C'est ce que dit saint Paul ; c'est ce que disent les Pères; c'est aussi ce que j'établis.

Je ne dis point que tel est choisi, et tel abandonné, simplement et précisément parce que Dieu le veut; car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice, et qui n'a nul égard pour son ouvrage. Il ne suffit pas de faire comprendre que Dieu est puissant, et qu'il fait ce qu'il veut de ses créatures. Il faut, si cela se peut, justifier sa sagesse et sa bonté. Il faut le rendre aimable et adorable, du moins autant qu'on le rend redoutable. On se récrie avec saint Paul : *O altitudo !* Mais qu'on achève le reste; qu'on ajoute, *divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei :* car c'est la profondeur de la science de Dieu qui est le principe de la prédestination des saints : ce n'est point une volonté aveugle, bizarre, impérieuse, telle qu'on la remarque

[1] Prædestinatio sine præscientiâ esse non potest. (*Prosp. resp.* ad cap. 15, Gall.) Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio : nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est, quia elegit nos ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum nisi præscientiâ. (Aug. lib. 1, ad simp quæst. 2.) Quia præsciti sunt casuri non sunt prædestinati. (S. Prosp. resp. 12 ; ad object. Vinc. V ; resp. 12, ad capit. Gall. et sentent. 7.)

souvent dans les grands de la terre. « Cur autem illum non « adjuvet, dit saint Augustin, illum non adjuvet; illum « tantum, illum non tantum : istum illo : illum isto mo- « do, penes ipsum est, et æquitatis tam secretæ ratio et « excellentia potestatis. »

Mais il faut que les hommes fassent Dieu tel qu'ils voudraient être eux-mêmes; et parce qu'ils préfèrent la puissance à la sagesse, Dieu sera toujours assez juste et assez sage pour eux, pourvu qu'il soit puissant et souverain. Les hommes aiment l'indépendance : ce leur est une espèce de servitude de se soumettre à la raison; ce leur est une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ils craignent donc de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage. Ils mettent Dieu au-dessus de toute raison : selon eux, il n'en suit aucune; il fait absolument tout ce qu'il lui plaît; et de cela précisément et uniquement que quelque chose lui plaît, il est juste, sage, bon de l'exécuter : principes certainement qui renversent la religion de fond en comble, ainsi que j'ai expliqué ailleurs.

Les hommes ne feront-ils jamais cette réflexion [1], que le Verbe de Dieu est la raison souveraine et universelle; que cette raison est coéternelle et consubstantielle à Dieu même; qu'il l'aime nécessairement, invinciblement inviolablement; et que, bien qu'il soit obligé de la suivre, il demeure indépendant; et qu'ainsi tout ce que Dieu veut est juste, sage, réglé, à cause que Dieu ne peut agir que selon ses lumières, qu'il ne peut aimer que selon l'ordre, qu'il ne peut mépriser sa sagesse et se démentir soi-même ?

Mais quoi! sera-t-il permis de raisonner sur la conduite de Dieu? Oui sans doute, pourvu qu'on raisonne sur des idées claires, et qu'on ait toujours en vue les vérités de la foi. C'est cette conduite infiniment sage qu'on ne peut trop examiner et trop admirer. Il n'y a rien de plus consolant et de plus instruisant tout ensemble. Mais on perd son temps, lorsqu'on examine la conduite des hommes; car ils suivent presque toujours les mouvements de leurs passions. On ne peut aimer l'ordre, et se divertir à les voir faire. On ne peut les entendre dire et s'instruire de ses devoirs. Que les historiens mêmes fassent des héros de leurs bienfaiteurs, et de grands hommes de leurs amis; que tous leurs portraits flattent, il faut d'autres modèles aux Chrétiens. Qu'ils soient parfaits, comme leur Père céleste est parfait; qu'ils examinent et qu'ils imitent sa conduite. Mais il faut répondre à la principale objection.

Les Pères, dit-on, et saint Augustin principalement, ne veulent point qu'on cherche de raison touchant le choix que Dieu fait de ses élus. Je prétends que cela n'est pas vrai, et que la seule chose que saint Augustin demande est que le choix de Dieu ne soit point fondé sur nos mérites naturels; bien loin de vouloir que l'on n'ait point recours à la sagesse et à la science de Dieu pour rendre raison de son choix. Mais pour bien comprendre tout ceci, il faut savoir que les ennemis de la grâce et de la prédestination gratuite ont toujours fait ce raisonnement qui entre naturellement dans l'esprit, et auquel il me paraît évident qu'on ne peut répondre par raison, qu'en se servant des principes que j'ai établis. Voici leur raisonnement :

Il n'y a point de choix à faire où il n'y a point d'inégalité ni de différence. Or, Dieu, dans la distribution de ses grâces, fait choix des uns plutôt que des autres. Donc il y a des personnes que Dieu juge plus dignes de la grâce, ou plus propres à la recevoir que quelques autres. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; il veut qu'ils soient tous éclairés de la lumière de la foi. Or, tous ne sont pas sauvés : l'Évangile n'a pas même été prêché à tous. Donc il y a quelque inégalité ou quelque différence parmi les hommes; car s'il y avait entre eux une égalité parfaite, puisque Dieu les veut tous éclairer, tous auraient du moins le don de la foi. Or, cette différence ne peut venir que du bon et du mauvais usage de la liberté. Donc c'est l'homme qui se discerne en ce sens qu'il mérite en quelque manière la grâce. Car enfin, il est plus juste, ou du moins plus raisonnable, que Dieu donne sa grâce à ceux qui sont le mieux disposés à la recevoir, et plus en état d'en profiter que les autres; à ceux qui font actuellement meilleur usage de leur liberté, qui font quelques efforts pour acquérir la vertu, et qui ont le plus d'amour pour l'ordre, la vérité et la justice, qu'à ceux qui ne font nul usage de leur liberté, et qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions. Donc la grâce ne prévient point nos volontés; car Dieu agit toujours avec le plus de sagesse et de raison qui se puisse. Il attend, pour nous secourir, que nous fassions l'usage que nous devons et que nous pouvons faire de notre liberté. C'est pour cela qu'il nous a faits libres : notre salut est entre nos mains; la nécessité d'une grâce prévenante ruine le libre arbitre, et rend inutiles les exhortations et les conseils de Jésus-Christ. C'est à la grâce à nous faire agir : mais c'est à nous à vouloir, c'est à nous à prier, c'est à nous à commencer.

Ces raisonnements sont si plausibles, et entrent si facilement dans l'esprit, que l'on est naturellement pélagien. On parle le langage de l'Église, lorsqu'on est sur ses gardes, qu'on sent actuellement sa faiblesse, et qu'on se souvient que la grâce n'est point donnée selon nos mérites. Mais lorsque c'est la nature qui fait parler, on ne manque guère de dire des choses qui la favorisent et qui la relèvent. Les Pères grecs qui ont précédé l'hérésie de Pélage, ou qui n'étaient point assez en garde contre cette erreur, ont souvent parlé d'une manière qui semble l'appuyer; c'est une chose assez connue. Saint Augustin même, avant que d'être éclairé sur la matière de la grâce, pensait [1] que c'était à nous à croire et à vouloir, et à Dieu à nous donner la force pour opérer. Et saint Jérôme, écrivant même contre les pélagiens, parle ainsi : « Ubi autem misericordia et gratia est, liberum ex parte « cessat arbitrium, quod in eo tantùm est, ut velimus

[1] Dans l'éclaircissement *sur la Nature des idees.*

[1] Nostrum est enim credere, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. (Lib. I, *Retractat.* cap. 23.)

« atque cupiamus, et placitis tribuamus assensum. Jam « in Domini potestate est, ut id quod cupimus, quod « laboramus ac nitimur, illius ope et auxilio implere va« leamus. » Comme nous sentons toujours que nous sommes libres, et que nous ne pensons pas toujours aux preuves que l'Écriture nous donne de la nécessité de la grâce, il est difficile de ne rien dire contre la grâce à l'avantage de la liberté. Comme nous savons que Dieu agit toujours raisonnablement et sagement, nous voulons trouver même dans les élus quelque raison de leur élection. Comme on ne peut point dire que les conseils et les exhortations soient inutiles, on pense sans réflexion qu'il dépend entièrement de nous de les suivre. Enfin, de quelque côté qu'on regarde les sentiments des pélagiens et semi-pélagiens, on trouve qu'ils sont assez conformes à la raison; et parce qu'ils flattent agréablement notre orgueil et notre amour-propre, il est difficile qu'on ne lâche quelques paroles qui les favorisent. C'est pour cela que l'un trouve dans les Pères beaucoup de passages qui peuvent servir à appuyer des erreurs touchant la grâce : de sorte même qu'il y a des personnes qui mettent sans façon quelques-uns des Pères grecs au nombre des hérétiques. Car il y a des gens qui comptent les passages pour juger des sentiments des auteurs, lorsque les auteurs semblent se contredire. Ils ne prennent pas garde que tout ce qu'on dit par préjugé, selon l'opinion de ceux à qui on parle, et sans avoir sérieusement examiné ce qu'on dit, ne signifie rien; mais qu'il suffit de dire une seule fois une vérité qui choque les préjugés, pour faire connaître son sentiment. Pour moi, je crois que les Grecs et les Latins ne sont point fort différents les uns des autres; et que s'ils parlent souvent d'une manière fort différente, c'est qu'ils ne sont point également en garde contre les mêmes erreurs, et qu'ils ne les ont pas également examinées.

Les ennemis de la grâce se croyant donc si forts en raisons, accusaient saint Augustin de nier la liberté, de faire tout dépendre du destin, de mettre en Dieu acceptation de personnes, et de rendre inutiles les prédications et les conseils. Ils lui demandaient sans cesse raison du choix de Dieu, puisqu'il ne voulait point que la raison de son choix fût l'inégalité ou la différence des volontés, et que ce ne pouvait être l'inégalité des natures. Mais saint Augustin, de son côté, s'en tenait à l'Écriture. Il répondait que la grâce n'était point donnée selon nos mérites; que l'homme ne pouvait se discerner; que non-seulement il ne pouvait faire le bien sans le secours de la grâce, que même il ne pouvait pas vouloir le faire; que le cœur de l'homme est dans les mains de Dieu, qu'il en dispose comme il lui plaît, et que de nous-même nous ne pouvons pas seulement former une bonne pensée. Enfin, qu'il n'était point obligé de rendre raison du choix des élus, parce que les jugements de Dieu sont impénétrables.

Mais quoique saint Augustin dise en cent endroits que les jugements de Dieu sont impénétrables pour faire taire les ennemis de la grâce, qui voulaient que la raison de notre choix fût en nous, il ne dit nulle part que ces jugements ne sont point conformes à la raison et à la sagesse que tous les hommes consultent, lorsqu'ils font taire leurs sens et leurs passions. Les jugements de Dieu sont impénétrables, parce qu'il est impossible d'en connaître le détail; mais on ne doit point craindre d'assurer qu'ils sont justes, sages, raisonnables, pleins de bonté et d'équité. Saint Augustin lui-même en cherche et en donne quelquefois des raisons. Il est toujours disposé à recevoir celles qui peuvent s'accorder avec la foi; et il ne rejette celles de ses adversaires que parce qu'ils supposaient que la grâce était donnée selon nos mérites; ce que la religion et la morale chrétienne ne peuvent souffrir. Voici comment parle saint Augustin : « Ex duobus « itaque parvulis originali peccato obstrictis, cur iste « assumatur, ille relinquatur, et ex duabus ætate jam « grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem se« quatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita voce« tur; inscrutabilia sunt judicia Dei : ex duobus autem « piis cur huic donetur perseverantia usque in finem, « illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia « Dei. » Selon saint Augustin, les jugements de Dieu *les plus impénétrables* sont ceux par lesquels la persévérance est accordée à quelques justes, et non pas à tous. Cependant saint Augustin lui-même en rend raison dans la lettre à Vital, et ailleurs; et bien loin de faire un crime à ceux qui examinent avec respect la conduite de Dieu, et selon l'analogie de la foi, il déclare qu'il est tout prêt de recevoir sur cela les raisons des autres, pourvu qu'elles s'accordent avec l'Écriture.

« C'est, dit-il [1], pour inspirer cette frayeur salutaire aux régénérés, et afin que ceux qui commencent à vivre dans la piété, ne se laissent pas tomber dans la sécurité et dans la négligence, que l'ordre et la prescience de Dieu permettent que ceux qui ne persévèrent pas soient mêlés avec ceux qui persévèrent, afin qu'étonnés par leur chute, nous apprenions à marcher dans la voie juste avec crainte et tremblement. Mais, dira-t-on, d'où vient que des gens qui ne persistent pas dans la foi reçoivent la grâce, et qu'ils y demeurent jusqu'à ce qu'ils tombent? Pourquoi Dieu ne leur ôte-t-il pas la vie, avant que la malice de leur cœur leur ait corrompu l'esprit, et les ait détournés de la voie de Dieu, puisqu'il fait cette grâce à un saint qui meurt dans son enfance, selon l'auteur du livre de la Sagesse? Que chacun en cherche les meilleures raisons qu'il pourra; et s'il en trouve quelque autre que celle que j'en ai rendue, qui soit vraisemblable, et qui

[1] Propter hujus timoris utilitatem, ne regenerati et piè vivere incipientes, tanquam securi alta sapiamus, quidam non perseveraturi perseveraturis Dei permissione vel prævisione ac dispositione miscentur, quibus cadentibus territi, cum timore et tremore gradiamur viam justam. Sed de hacre, id est, cur quidam non permansuri in fide et sanctitate christianâ, tamen accipiant ad tempus hanc gratiam, et dimittantur hîc vivere donec cadant, cùm possint rapi de hac vita, ne malitia mutet intellectum eorum, quod de Sancto immaturâ ætate defuncto scriptum est in libro Sapientiæ; quærat quisquis ut potuerit; et si invenerit præter hanc quæ à me reddita est et aliam probabilem rationem, à recta fidei regula non recedens, teneat eam, et ego cum illo, si me non latuerit. (Epist. 107, de Cor et Grat., cap. 13.)

ne s'éloigne point de l'analogie de la foi, qu'il la suive, et s'il veut me la découvrir, je la suivrai avec lui. »

L'auteur du livre de la Vocation des Gentils tient la même conduite que saint Augustin. Il dit à tous moments que les jugements de Dieu sont impénétrables, parce qu'il combat les mêmes erreurs, et que la foi ne permet pas de rendre raison du choix que Dieu fait des hommes par la différence de leurs mérites naturels. Si, par exemple, il se demande à lui-même d'où vient que tous les enfants ne sont point baptisés, il ne craint pas de dire que cela vient de quelque mauvais usage de la grâce générale donnée aux parents; que si tous recevaient le baptême, les parents seraient trop négligents, ne craignant point que la mort surprît leurs enfants; que cela donnerait lieu de croire que la grâce du baptême serait due à l'innocence de l'âge, et de nier le péché originel. Quand il est question d'exclure les mérites naturels, il s'écrie que les jugements de Dieu sont impénétrables; mais il ne laisse pas d'en chercher et d'en donner des raisons générales dans d'autres occasions. Il avait dit auparavant sur ce sujet : « Non invenit quod discernat humana justitia. In abscondito est consilium. Causam obscurat « potestas. Autori manifesti operis negari confessio etiam « *incognitæ non potest æquitatis.* » Son principe est que l'on ne peut pas rendre raison de tous les desseins et de tous les ouvrages de Dieu. « Tertia definitio temperanter et sobriè protestatur, non omnem voluntatis « Dei comprehendi posse rationem, et multas divinorum « operum causas ab humanâ intelligentiâ esse subducendas. » Principe incontestable; mais ni lui, ni saint Augustin, ni je crois aucun des Pères, n'a prétendu que les jugements de Dieu fussent impénétrables en ce sens que ce fût un crime d'en chercher et d'en donner quelques raisons générales. Jamais ils n'ont défendu de rendre Dieu aimable et adorable, en justifiant sa conduite par l'idée que nous avons d'un être infiniment parfait, et par les vérités que la foi nous enseigne : ce que je me suis proposé dans le *Traité de la Nature et de la Grâce.*

DERNIER ÉCLAIRCISSEMENT.

Les miracles fréquents de l'ancienne loi ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulières.

Je ne comprends pas trop comment des personnes qui demeurent d'accord que Dieu fait tout, et qu'ainsi il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, puissent s'imaginer que la conduite qu'il a tenue à l'égard du peuple juif soit contraire à ce que je crois avoir démontré en plusieurs manières : savoir, que Dieu n'agit point par des volontés particulières, que la nécessité de l'ordre ne le demande. Ils disent sans cesse, comme quelque chose d'extraordinaire, que l'ancien Testament est tout rempli de miracles; que Dieu avait promis aux Juifs l'abondance et la prospérité à proportion de leur fidélité et de leur obéissance; et qu'il n'est pas possible que le physique et le moral se pussent combiner d'une manière si juste, que la Terre-Sainte ait été féconde en fruits, à proportion que ses habitants l'étaient en vertu et en bonnes œuvres. Pour moi, je demeure volontiers d'accord de tout ceci. Mais je ne vois pas encore que cela combatte mes sentiments, si ce n'est qu'on veuille supposer que je ne reconnais point d'autres lois générales selon lesquelles Dieu exécute ses desseins, que celle des communications des mouvements. Qu'il est fâcheux de ne pouvoir expliquer ses pensées que par des paroles que l'usage du peuple a introduites, et que chacun interprète selon ses préjugés et ses dispositions; et surtout d'avoir pour juges des personnes promptes et vives, qui manquent souvent d'équité ou de pénétration d'esprit!

Certainement on ne me rend pas justice, si l'on prétend que je pense que la manne, par exemple, tomba dans le désert durant quarante ans tous les jours de la semaine, hormis le samedi, et cela par une suite nécessaire des lois des communications des mouvements. Il faudrait être bien insensé et bien impie pour avoir de semblables sentiments. Je suis persuadé que la plupart des effets miraculeux de l'ancienne loi se faisaient en conséquence de quelques lois générales, puisque la cause générale ne doit point exécuter ses desseins, par des volontés particulières, et pour une infinité de raisons que je pourrais ajouter à celles que j'ai déjà dites. Mais je suis bien éloigné de croire que ces effets extraordinaires ne soient que des suites des lois naturelles des communications des mouvements. Je demeure d'accord qu'on peut les regarder comme des miracles, et je crois même qu'il s'en fait dans le monde beaucoup plus qu'on ne s'imagine. Mais il faut que je m'explique de manière qu'on ne puisse prendre le change.

Jésus-Christ, comme homme, a reçu toute puissance dans le ciel et dans la terre, parce que Dieu exécute tous les désirs de son âme sainte par la loi générale de la grâce, selon laquelle il veut sauver tous les hommes en son Fils. Le Père a donné au Fils, de cette manière, toutes les nations du monde, comme des matériaux qu'il doit employer à l'édifice de son Église, ainsi que j'ai dit ailleurs. Supposez donc que Jésus-Christ, pour exécuter ses desseins, souhaite un certain degré de grâce pour un de ses membres, ou plutôt qu'il ait désiré que le feu qui servait au sacrifice de saint Laurent ait perdu sa chaleur, il est certain qu'alors il s'est fait ce qu'on appelle un miracle; et cependant Dieu n'a point fait ce miracle par une volonté particulière, mais en conséquence de la loi générale, dont l'efficace a été déterminée par le désir actuel de l'âme de Jésus-Christ.

Selon les lois générales des communications des mouvements, les corps pesants tombent vers la terre : mon bras est pesant, et néanmoins je le lève vers le ciel, parce que je le souhaite. Certainement Dieu, qui détermine le mouvement des esprits animaux pour lever mon bras selon mes désirs, n'agit alors qu'en conséquence de la loi générale de l'union de l'âme et du corps, par laquelle loi j'ai la puissance de remuer mon corps; et néanmoins ce mouvement passerait pour miraculeux, si

nous ne reconnaissions point d'autres lois naturelles que celles des communications des mouvements.

Or, je prétends pouvoir démontrer, par l'autorité de l'Écriture-Sainte, que les anges ont reçu de Dieu puissance sur le monde présent; qu'ainsi Dieu exécute leurs volontés, et par elles ses propres desseins, selon certaines lois générales; de sorte que tout ce qu'on voit de miraculeux dans l'ancien Testament *ne prouve nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulières.*

Saint Paul, dans l'épitre aux Hébreux, voulant élever Jésus-Christ au-dessus des anges, dit que *Dieu ne leur a point soumis, comme à Jésus-Christ, le monde futur.* Il croyait donc, comme une chose même dont ceux à qui il écrivait ne s'avisaient pas seulement de douter que Dieu avait soumis aux anges le monde présent. Si les anges n'avaient eu puissance sur rien, il aurait été bien plus facile à saint Paul d'élever Jésus-Christ au-dessus d'eux.

Écrivant aux Éphésiens, il assure que les démons mêmes *exercent leur pouvoir sur les infidèles.* Il les appelle, comme avait fait Jésus-Christ, *les princes du monde*; c'est-à-dire de ceux qui vivent dans les ténèbres de l'idolâtrie, *tenebrarum harum.* Si les démons mêmes exercent leur pouvoir sur les idolâtres, s'ils sont les princes du monde, les anges n'auront-ils aucun pouvoir?

L'archange Michel est appelé dans Daniel *le prince des Juifs*, parce qu'il combattait pour eux contre le *prince des Perses.* Peut-on combattre sans force et sans puissance?

Les anges sont envoyés comme les ministres de Dieu, pour défendre ceux qui doivent être les héritiers du salut; faible secours, si Dieu ne leur a communiqué sa puissance; mission inutile, si Dieu n'a établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs désirs.

Il y a dans l'ancien Testament une infinité de passages, qui prouvent clairement que les anges avaient soin des Israélites; qu'ils récompensaient les observateurs de la loi, et punissaient les autres; il n'est pas nécessaire que je les rapporte. Mais il est plus à propos que je fasse voir que des passages mêmes qui attribuent à Dieu certains effets, sans faire aucune mention des anges, on n'en peut point conclure que Dieu ait produit ces effets immédiatement par lui-même sans le ministère des anges, parce que, comme les anges n'agissent que par la puissance de Dieu, et ne font rien que de bien, l'Écriture-Sainte attribue à Dieu même ce qu'il exécute par leur moyen.

Le plus grand exemple de ceci se peut tirer de la manière dont la loi a été donnée aux Juifs. A ne lire que l'ancien Testament, il semble que Dieu, par lui-même, ait parlé à Moïse dans le buisson ardent, et qu'il lui ait donné la loi sur le mont Sinaï, sans le ministère des anges. C'est toujours Dieu qui parle, c'est le Jéhovah, nom qui ne s'attribue point aux créatures. Et cependant saint Étienne assure que Dieu avait envoyé Moïse pour délivrer son peuple « sous la conduite et la puissance de l'ange qui lui avait apparu dans le buisson ardent, et qu'il s'entretenait aussi avec ce même ange, sur le mont Sinaï; » en un mot, que la loi avait été donnée *par le ministère des anges.* Saint Paul assure la même chose dans deux de ses épîtres, et c'est dans cette pensée que, voulant dans l'épître aux Hébreux élever la loi nouvelle au-dessus de l'ancienne, il commence cette épître par une comparaison continuelle de Jésus-Christ ministre de la grâce, avec les anges ministres de la loi des Juifs.

Il est évident que si les anges n'avaient point donné la loi, ce que saint Étienne et saint Paul assurent, serait absolument faux. Mais les anges l'ayant donnée, ce que dit Moïse dans l'Exode, ne laisse pas d'être vrai. Car Dieu exécute toujours, comme cause véritable, ce que les créatures font comme causes occasionnelles, auxquelles Dieu a communiqué sa puissance, selon certaines lois générales. Et parce que c'est Dieu seul qui éclaire les esprits par la manifestation de l'ordre immuable et nécessaire, qui est la règle inviolable de ses propres volontés, c'est lui véritablement qui nous parle et qui nous donne ses commandements, lorsque celui qui nous parle de sa part ne le fait qu'après avoir consulté les lois éternelles que renferme sa sagesse : ce que ne manquent jamais de faire les bienheureuses intelligences.

C'est Jésus-Christ, comme homme, qui est le chef de l'Église, et qui influe dans ses membres la grâce qui les sanctifie. Mais parce qu'il n'a ce pouvoir qu'en conséquence de la loi générale que Dieu a établie pour exécuter par lui son grand dessein, le temple éternel, il est très-vrai de dire que c'est Dieu, et même Dieu seul, qui donne la grâce intérieure, quoiqu'il ne la donne véritablement que par le *ministère* de Jésus-Christ, qui détermine, comme homme, par ses prières ou par ses désirs, l'efficace des volontés divines; et c'est pour cela que l'Écriture attribue souvent uniquement à Dieu la conversion des cœurs.

De même que les anges avaient le pouvoir de conduire et de punir les Israélites, ils peuvent maintenant nous donner des préparations extérieures de la grâce; ils peuvent éloigner de nous des sujets de chute et de scandale. Mais on peut attribuer à Dieu ou à la cause *véritable* généralement tout ce qu'ils font, parce qu'ils n'agissent que par la puissance que Dieu leur a donnée.

Ainsi, je crois que la défaite de Sennachérib, la peste que David attira sur son peuple, pour en avoir voulu faire le dénombrement, la pluie de la manne qui tombait si régulièrement dans le désert, et mille autres semblables effets étaient miraculeux. Mais je crois, comme l'Écriture même l'assure en plusieurs endroits, que Dieu ne faisait la plupart de ces miracles que par l'action, c'est-à-dire selon les désirs de l'ange que Dieu avait choisi pour conduire son peuple; après avoir connu par sa sagesse infinie qu'il le ferait mieux que tout autre par rapport à son principal ouvrage, et qu'il lui épargnerait, pour ainsi dire, un plus grand nombre de volontés particulières. Je crois aussi que ces désirs étaient réglés, aussi bien que les volontés divines, par l'ordre immuable et nécessaire, règle inviolable de toutes les intelligences; par la lumière du Verbe, source de toute sagesse et de toutes lois temporelles et éternelles, selon ces paro-

les : *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis, in ingressus illius mandata æterna.*

Pour se convaincre de ce que je viens de dire, il suffit, dans la supposition que Dieu fait tout, de s'efforcer de comprendre clairement le sens de quelqu'un de ces passages qui attribuent aux anges le pouvoir de défendre ou de punir les Israélites. Voici un de ces passages : Dieu, ou plutôt l'ange, ou le prince des anges, saint Michel, dit de la part de Dieu à Moïse, après lui avoir donné la loi : « Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te, « et custodiat te in via, et introducat in locum quem « paravi : observa eum, et audi vocem ejus; nec con- « temnendum putes, quia non dimittet eùm peccaveris, « et est nomen meum in illo. » Par ce passage, il est évident qu'un ange conduisait le peuple et avait la puissance de le punir, s'il manquait à lui obéir. Or, on suppose que Dieu fait tout. Donc l'ange conducteur n'a sa puissance que parce que Dieu a bien voulu se faire une loi, pour ainsi dire, de lui obéir; de même que je n'ai la puissance de remuer mon bras, que parce que Dieu a établi les lois de l'union de l'âme et du corps. Et l'ange n'agit actuellement que parce que Dieu exécute actuellement ses désirs et par-là ses desseins éternels : de même que je ne remue actuellement le bras que parce que Dieu fait exactement ce que je désire et ce que je pense faire.

Ainsi les miracles de l'ancien Testament ne sont que des suites des lois générales que Dieu s'est faites pour communiquer sa puissance à l'archange Michel, ou à l'ange conducteur. L'armée de Sennachérib est défaite par l'ange vengeur de la gloire de Dieu ; la manne était un pain formé de la main des anges : Dieu a fait néanmoins ces merveilles, mais par des volontés générales ; car s'il les avait exécutées par des volontés particulières, les anges ne les auraient point faites par une puissance que Dieu leur aurait donnée de conduire son peuple.

Ainsi, saint Michel et ses anges étaient aux Juifs ce que Jésus-Christ est aux Chrétiens. Les anges ont donné la loi ancienne. Jésus-Christ est *l'ange de la loi nouvelle*, comme l'appelle le prophète Malachie. La nouvelle alliance promet les vrais biens; le médiateur de la nouvelle alliance devait donc aussi être la cause occasionnelle ou distributive de la grâce qui donne droit à la possession de ces vrais biens. Mais l'ancienne alliance ne promet que les biens temporels, parce que l'ange ministre de la loi ne pouvait donner que ces biens. Tout ce qui a rapport à l'éternité, biens et maux, devait être réservé à Jésus-Christ. Les anges, qui sont esprits purs, devaient, selon l'ordre, avoir puissance sur les corps, substances inférieures, et par eux sur l'esprit des hommes; car depuis le péché l'âme dépend du corps. Ils peuvent préparer à la grâce, comme saint Jean, et à en recevoir l'auteur; ils peuvent ôter les sujets de chute. Mais la puissance de donner la grâce intérieure n'a dû être accordée qu'à Jésus-Christ, à cause de la dignité de sa personne et de la grandeur de ses mérites. Enfin l'ange, ou plutôt l'archange saint Michel, figure Jésus-Christ, comme la loi ancienne figure la nouvelle, la synagogue l'Église, les biens temporels les biens éternels. Ainsi on voit bien que pour faire comprendre que la nouvelle alliance est préférable à l'ancienne, saint Paul a dû prouver, comme il a fait au commencement de l'épître aux Hébreux, que Jésus-Christ, qui en le ministre, est infiniment élevé au-dessus des anges.

Il faut donc demeurer d'accord, par les preuves que j'ai tirées de l'idée d'un être infiniment parfait, et par mille et mille expériences, que Dieu exécute ses desseins par des lois générales. Mais il n'est pas facile de démontrer qu'il agisse en telles et telles rencontres par des volontés particulières, quoique l'Écriture-Sainte, qui s'accommode à notre faiblesse, représente quelquefois Dieu comme un homme, et le fasse souvent agir comme agissent les hommes. Car, quand tout ce que je viens de dire des anges serait absolument faux, je pourrais toujours supposer, et j'aurais même tout sujet de croire, que Dieu a fait les miracles de l'ancienne loi selon certaines lois générales, dont je n'aurais point de connaissance ; car il ne faut pas abandonner la vérité clairement connue, à cause de quelques objections qu'on peut tirer de l'ignorance où nous sommes de beaucoup de choses.

Ainsi, Dieu forme et conserve le monde purement matériel par les lois générales des communications des mouvements, et il tire des corps mêmes les causes occasionnelles qui déterminent ces lois; car c'est le choc des corps qui détermine leur efficace. Un corps n'est jamais mu, qu'un autre ne le choque; un corps est toujours mu, lorsqu'il est choqué.

Dieu conserve la vie des hommes, et même la société civile, par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, et tire de ces deux substances les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ces lois. Mon bras se remue selon mes désirs ; mon âme souffre de la douleur, lorsqu'une épine me pique.

Dieu construit son grand ouvrage par les lois générales de la grâce, selon lesquelles il veut sauver tous les hommes en son Fils; et parce que tous les hommes naissent pécheurs, Dieu ne tire les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ses lois que de Jésus-Christ, qui est le chef qui influe dans ses membres, le médiateur entre Dieu et les hommes, le souverain prêtre des vrais biens, le vrai Salomon qui a reçu la sagesse sans mesure, pour faire un ouvrage dont le temple des Juifs n'était que la figure, quelque magnifique qu'il ait été.

Enfin, Dieu a gouverné le peuple juif par des lois générales, dont l'efficace était déterminée par l'action de saint Michel et de ses anges. Il fallait, en effet, des intelligences pour conduire des hommes, pour les récompenser et pour les punir. Que par les lois des communications des mouvements, la grêle casse un fruit que la pluie a fait croître, ce n'est pas là proprement un désordre : les corps ne sont pas capables de bien et de mal, de bonheur de malheur. Mais pour égaler la récompense au mérite, il faut des intelligences qui la règlent. En un mot, Dieu a établi toutes les puissances, les causes fécondes, les hiérarchies visibles ou invisibles immédiatement par lui-même, ou par l'entremise d'autres puissances, afin d'exécuter ses desseins par des lois générales, dont

l'efficace soit déterminée par l'action de ces mêmes puissances. Car il n'agit pas comme les rois de la terre, qui donnent des ordres et ne font plus rien. Dieu fait généralement tout ce que font les causes secondes. La matière n'a point en elle-même la force mouvante dont dépend son efficace; et il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté des esprits et les effets qu'elle produit. Dieu fait tout; mais il agit par les créatures, parce qu'il a voulu leur communiquer sa puissance, pour exécuter son ouvrage par des voies dignes de lui.

Voilà comme Dieu a fait toutes choses avec sa sagesse. Je dis avec sagesse; car il faut une sagesse infiniment infinie pour comprendre toutes les suites des lois générales, pour les subordonner et les combiner ensemble de la manière la plus juste, et pour prévoir qu'il sortira de là un ouvrage digne de Dieu. Que les hommes se ravisent et changent de conduite, ils ne peuvent pas tout prévoir. Ce sont des intelligences bornées, qui ne peuvent rien faire de bien que par des voies composées. Mais un Dieu qui connaît tout ne doit pas troubler la simplicité de ses voies. Un être immuable doit toujours avoir une conduite uniforme. Une cause générale ne doit point agir par des volontés particulières. La conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs, si l'ordre immuable et nécessaire ne l'oblige à la changer. Car l'ordre, à l'égard de Dieu, est une loi inviolable; il l'aime invinciblement, et il la préférera toujours aux lois arbitraires par lesquelles il exécute ses desseins.

ENTRETIEN

D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN AVEC UN PHILOSOPHE CHINOIS

SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU.

Le Chinois. — Quel est ce Seigneur du Ciel que vous venez de si loin nous annoncer? Nous ne le connaissons point, et nous ne voulons croire que ce que l'évidence nous oblige à croire. Voilà pourquoi nous ne recevons que la matière et *le Ly*, cette souveraine vérité, sagesse, justice, qui subsiste éternellement dans la matière, qui la forme et la range dans ce bel ordre que nous voyons, et qui éclaire aussi cette portion de matière épurée et organisée, dont nous sommes composés. Car c'est nécessairement dans cette souveraine vérité, à laquelle tous les hommes sont soumis, les uns plus, les autres moins, qu'ils voient les vérités et les lois éternelles, qui sont le lien de toutes les sociétés.

Le Chrétien. — Le Dieu que nous vous annonçons est celui-là même dont l'idée est gravée en vous et dans tous les hommes. Mais faute d'y faire assez d'attention, ils ne la reconnaissent point telle qu'elle est, et ils la défigurent étrangement. Voilà pourquoi *Dieu*, pour nous renouveler son idée, nous a déclaré par son prophète qu'il est *celui qui est*; c'est-à-dire, l'être qui renferme dans son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, l'être infini en tout sens, en un mot l'être.

Lorsque nous nommons *Seigneur du Ciel* le Dieu que nous adorons, vous vous imaginez que nous le concevons seulement comme un grand et puissant empereur. Votre *Ly*, votre souveraine justice, approche infiniment plus de l'idée de notre Dieu que celle de ce puissant empereur. Détrompez-vous sur notre doctrine. Je vous le répète, notre Dieu c'est *celui qui est*, c'est l'être infiniment parfait, c'est l'être. Ce roi du ciel que vous regardez comme notre Dieu ne serait qu'un tel être, qu'un être particulier, qu'un être fini. Notre Dieu, c'est l'être sans aucune restriction ou limitation. Il renferme en lui-même, d'une manière incompréhensible à tout esprit fini, toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles. Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière, le dernier et le plus imparfait des êtres, mais sans son imperfection, sa limitation, son néant; car il n'y a point de néant dans l'être, de limitation dans l'infini en tout genre. Ma main n'est pas ma tête, ma chaise ma chambre, ni mon esprit le vôtre. Elle renferme pour ainsi dire une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point. Mais dans l'être infiniment parfait il n'y a point de néant. Notre Dieu est tout ce qu'il est partout où il est, et il est partout. Ne vous efforcez pas de comprendre comment cela est ainsi; car vous êtes fini, et les attributs de l'infini ne seraient point ses attributs, si un esprit fini les pouvait comprendre. On peut démontrer que cela est ainsi; mais on ne peut pas expliquer comment cela est; on peut seulement prouver que cela doit être incompréhensible et inexplicable à tout esprit fini.

Le Chinois. — Je conviens que l'idée que vous me donnez de votre Dieu est la plus excellente de toutes, car il n'y a rien de plus grand que l'infini en toutes manières. Mais nous nions que cet infini existe. C'est une fiction, une imagination sans réalité.

Le Chrétien. — Vous soutenez, et avec raison, qu'il y a une souveraine règle et une souveraine vérité, qui éclaire tous les hommes, et qui met ce bel ordre dans l'univers. Si l'on vous disait que cette souveraine vérité n'est qu'une fiction de votre esprit, comment en prouveriez-vous l'existence? Certainement la preuve de son existence n'est qu'une suite de celle de l'être infiniment parfait. Vous le verrez bientôt. Voici cependant une démonstration fort simple et fort naturelle de l'existence de Dieu, et la plus simple de toutes celles que je pourrais vous donner.

Penser à rien et ne point penser, appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement et directement est quelque chose ou existe: je dis immédiatement et directement, prenez-y garde; car je sais bien, par exemple, que quand on dort, et même en bien des rencontres quand on veille, on pense à des choses qui ne sont point. Mais ce ne sont point alors ces choses-là qui sont l'objet immédiat et direct de notre esprit. L'objet immédiat de notre esprit, même dans nos songes, est très-réel. Car

si cet objet n'était rien, il n'y aurait point de différence dans nos songes; car il n'y a point de différence entre des riens. Donc, encore un coup, tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement est réellement. Or, je pense à l'infini, j'apperçois immédiatement et directement l'infini. Donc il est. Car s'il n'était point, en l'appercevant, je n'appercevrais rien, donc je n'appercevrais point. Ainsi, en même temps j'appercevrais et je n'appercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste.

Le Chinois. — J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit était l'infini, quand vous y pensez il faudrait nécessairement qu'il existât; mais alors l'objet immédiat de votre esprit n'est que votre esprit même. Je veux dire que vous n'appercevez l'infini que parce que cette portion de matière organisée et subtilisée, que vous appelez esprit, vous le représente : ainsi il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons.

Le Chrétien. — On pourrait apparemment vous faire la même réponse à l'égard du *Ly* ou de la souveraine vérité que vous recevez pour le premier de vos principes; mais ce ne serait vous répondre qu'indirectement. Prenez donc garde, je vous prie. Cette portion de matière organisée et subtilisée que vous appelez esprit est réellement finie. On ne peut donc, en la voyant immédiatement, voir l'infini. Certainement où il n'y a que deux réalités on ne peut en appercevoir quatre. Car il y aurait deux réalités que l'on appercevrait, et qui néanmoins ne seraient point. Or, ce qui n'est point ne peut être apperçu. Appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans une portion de matière finie ou dans un esprit fini, on ne peut y trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie? Celle que vous avez des cieux est bien vaste; mais ne sentez-vous pas en vous-même que l'idée de l'espace la surpasse infiniment? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes. Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendue, un tel infini, un infini particulier, comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'être infiniment parfait, en un mot l'être? Je pourrais vous demander comment la matière, subtilisée tant qu'il vous plaira, peut représenter ce qu'elle n'est pas? comment des organes particuliers et sujets au changement peuvent ou voir, ou se représenter des vérités et des lois éternelles, immuables, et communes à tous les hommes, car vos opinions me paraissent des paradoxes insoutenables?

Le Chinois. — Votre raisonnement paraît juste, mais il n'est pas solide, car il est contraire à l'expérience. Ne savez-vous pas qu'un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes, un grand et magnifique palais. Il n'est donc pas nécessaire que ce qui représente contienne en soi toute la réalité qu'il représente.

Le Chrétien. — Un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes; un simple discours, une description d'un palais peut nous le représenter. Mais ce n'est ni le tableau ni le discours qui est l'objet immédiat de l'esprit, qui voit des palais ou des campagnes. Les palais mêmes matériels, que nous regardons, ne sont point l'objet immédiat de l'esprit qui les voit; c'est l'idée des palais : c'est ce qui touche ou qui affecte actuellement l'esprit, qui est son objet immédiat. Il est certain qu'un tableau ne représente des campagnes que parce qu'il réfléchit la lumière, qui entrant dans nos yeux, et ébranlant le nerf optique, et par lui le cerveau, de même que le feraient des campagnes, en excite, en conséquence des lois naturelles de l'union de l'âme et du corps, les idées qui seules représentent véritablement les objets qui seules sont l'objet immédiat de l'esprit. Car vous devez savoir qu'on ne voit point les objet matériels en eux-mêmes. On ne les voit point immédiatement et directement, puisqu'on en voit souvent qui ne sont point. C'est une vérité qu'on peut démontrer en cent manières.

Le Chinois. — Je le veux. Mais on vous dira que c'est dans *le Ly* que nous voyons toutes choses. Car c'est lui qui est notre lumière. C'est la souveraine vérité, aussi bien que l'ordre et la règle. C'est en lui que je vois les cieux, et que j'apperçois ces espaces infinis qui sont au-dessus des cieux que je vois.

Le Chrétien. — Comment, dans *le Ly*? Reprenez le principe. Appercevoir le néant et ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc on ne peut appercevoir cent réalités où il n'y en a que dix; car il y en aurait quatre-vingt-dix qui n'étant point ne pourraient être apperçues. Donc on ne peut appercevoir dans *le Ly* toutes choses, s'il ne contient éminemment tous les êtres, si *le Ly* n'est l'être infiniment parfait, qui est le Dieu que nous adorons. C'est en lui que nous pouvons voir le ciel et ces espaces infinis que nous sentons bien ne pouvoir épuiser, parce qu'en effet il en renferme en lui la réalité. Mais rien de fini ne contenant l'infini, de cela seul que nous appercevons l'infini, il faut qu'il soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident et si simple, que le néant ne peut être directement apperçu, et qu'appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose.

Le Chinois. — Je vous avoue de bonne foi que je n'ai rien à répliquer à votre démonstration de l'existence de l'être infini. Cependant, je n'en suis point convaincu. Il me semble toujours que quand je pense à l'infini, je ne pense à rien.

Le Chrétien. — Mais comment, à rien? Quand vous pensez à un pied d'étendue ou de matière, vous pensez à quelque chose. Quand vous en appercevez cent ou mille, assurément ce que vous appercevez a cent ou mille fois plus de réalité. Augmentez encore jusqu'à l'infini, et vous concevrez sans peine que qui pense à l'infini est infiniment éloigné de penser à rien, puisque ce à quoi vous penseriez est plus grand que tout ce à quoi vous aviez pensé. Mais voici ce que c'est. La perception, dont l'infini vous touche, est si légère, que vous comptez pour rien ce qui vous touche si légèrement. Je m'explique.

Lorsqu'une épine vous pique, l'idée de l'épine produit dans votre âme une perception sensible, qu'on appelle

douleur. Lorsque vous regardez l'étendue de votre chambre, son idée produit dans votre âme une perception moins vive, qu'on appelle couleur. Mais lorsque vous regardez dans les airs, la perception que ces espaces, ou plutôt que l'idée de ces espaces produit en vous, n'a plus ou presque plus de vivacité. Enfin, quand vous fermez les yeux, l'idée des espaces immenses que vous concevez alors ne vous touche plus que d'une perception purement intellectuelle. Mais, je vous prie, faut-il juger de la réalité des idées par la vivacité des perceptions qu'elles produisent en vous? Si cela est, il faudra croire qu'il y a plus de réalité dans la pointe d'une épine qui nous pique, dans un charbon qui nous brûle, ou dans leurs idées, que dans l'univers entier, ou dans son idée. Il faut assurément juger de la réalité des idées, par ce qu'on voit qu'elles renferment.

Les enfants croient que l'air n'est rien parce que la perception qu'ils en ont n'est pas sensible. Mais les philosophes savent bien qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air que dans un pied cube de plomb. Il semble au contraire que les idées doivent nous toucher avec d'autant moins de force qu'elles sont plus grandes. Et si le ciel nous paraît si petit en comparaison de ce qu'il est, c'est peut-être que la capacité que nous avons d'apercevoir est trop petite pour avoir une perception vive et sensible de toute sa grandeur. Car il est certain que plus nos perceptions sont vives, plus elles partagent notre esprit, et remplissent davantage la capacité que nous avons d'appercevoir ou de penser; capacité qui certainement a des bornes fort étroites. L'idée de l'infini en étendue renferme donc plus de réalité que celle des cieux; et l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à ce mot *l'être*, l'être infiniment parfait, en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes; d'autant plus légère, qu'elle est plus vaste, et par conséquent infiniment légère, parce qu'elle est infinie.

Afin que vous compreniez mieux tout ceci, la réalité et l'efficacité des idées, il est bon que vous fassiez beaucoup de réflexion sur deux vérités: la première, qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, et qu'on ne sent point même son propre corps en lui-même, mais par son idée; la seconde, qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes.

La preuve qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes est évidente; car on en voit souvent qui n'existent point au dehors, comme lorsqu'on dort, ou que le cerveau est trop échauffé par quelque maladie. Ce qu'on voit alors n'est certainement pas l'objet, puisque l'objet n'est point, et que le néant n'est pas visible; car voir rien et ne point voir, c'est la même chose. C'est donc par l'action des idées sur notre esprit que nous voyons les objets; c'est aussi par l'action des idées que nous sentons notre propre corps; car il y a mille expériences que des gens à qui on a coupé le bras sentent encore longtemps après que la main leur fait mal. Certainement la main qui les touche alors, et qui les affecte d'un sentiment de douleur, n'est pas celle qu'on leur a coupée; ce ne peut donc être que l'idée de la main, en conséquence des ébranlements du cerveau, semblables à ceux que l'on a quand on nous blesse la main. C'est qu'en effet la matière dont notre corps est composé ne peut agir sur notre esprit, il n'y a que celui qui lui est supérieur, et qui l'a créé, qui le puisse par l'idée du corps, c'est-à-dire par son essence même, en tant qu'elle est représentative de l'étendue; ce que je vous expliquerai dans son temps.

Il est encore certain qu'une même idée peut toucher notre âme de perceptions toutes différentes. Car si votre main était dans l'eau trop chaude, et qu'en même temps vous y eussiez la goutte, et de plus que vous la regardassiez, l'idée de la même main vous toucherait de trois sentiments différents: douleur, chaleur, couleur. Ainsi il ne faut pas juger que l'idée que l'on a, quand on pense à l'étendue les yeux fermés, soit différente de celle qu'on a quand on les ouvre au milieu d'une campagne: ce n'est que la même idée de l'étendue qui nous touche de différentes perceptions. Quand vos yeux sont fermés, vous n'avez qu'une perception très-faible ou de pure intellection, et toujours la même des diverses parties idéales de l'étendue; mais quand ils sont ouverts, vous avez diverses perceptions sensibles, qui sont diverses couleurs, lesquelles vous portent à juger de l'existence et de la vérité des corps, parce que l'opération de Dieu en vous n'étant pas sensible, vous attribuez aux objets que vous n'appercevez point en eux-mêmes toute la réalité que leurs idées vous représentent. Or, tout cela se fait en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Mais il faudrait faire une trop longue digression pour vous expliquer le détail de tout ceci.

Revenons à notre sujet, que ce que je viens de dire peut d'autant plus éclaircir, que vous y ferez plus de réflexion. Croyez-vous encore que penser à l'infini c'est ne penser à rien, c'est ne rien appercevoir?

Le Chinois. — Je suis bien convaincu que quand je pense à l'infini je suis très-éloigné de penser à rien; mais alors je ne pense point à un tel être, à un être particulier et déterminé. Or, le Dieu que vous adorez n'est-ce pas un tel être, un être particulier?

Le Chrétien. — Le Dieu que nous adorons n'est point un tel être en ce sens, que son essence soit bornée: il est bien plutôt tout être. Mais il est un tel être en ce sens, qu'il est le seul être qui renferme, dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limitées, que des imitations infiniment imparfaites de son essence; car c'est une propriété de l'être infini d'être un, et en un sens toutes choses; c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, de perfections, et imitable ou imparfaitement praticable en une infinité de manières par différents êtres.

C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre; mais c'est ce qu'un esprit, quoique fini, peut clairement déduire de l'idée de l'être infiniment parfait. Est-ce que vous-même vous croyez que votre *Ly*, votre souveraine sagesse, règle, vérité, soit un composé de plusieurs réalités différentes, de toutes les idées différentes qu'elle

vous découvre; car j'ai ouï dire que la plupart de vos docteurs croient qne c'est dans *le Ly* que vous voyez tont ce que vous voyez.

Le Chinois. — Nous trouvons dans *le Ly* bien des choses que nous ne pouvons comprendre, entr'autre l'alliance de sa simplicité avec sa multiplicité. Mais nous sommes certains qu'il y a nne sagesse et une règle souveraine qui nous éclaire et qui règle tout. Vous mettez apparemment en votre Dieu cette sagesse, et nous croyons qu'elle subsiste dans la matière: elle existe certainement, la matière; mais jusqu'à présent nous n'avons point été convaincus de l'existence de votre Dieu. Il est vrai que la preuve que vous venez de me dunner de son existence est fort simple, et telle que je ne sais maintenant qu'y répliquer; mais elle est si abstraite qu'elle ne me convainc pas tont-à-fait. N'en auriez-vous point de plus sensible?

Le Chrétien. — Je vous en donnerai tant qu'il vous plaira, car il n'y a rien de visible dans le monde que Dieu a créé, d'où on ne puisse s'élever à la connaissance du créateur, pourvu qu'un raisonne juste; et certainement je vous convaincrai de son existence, pourvn que vous observiez cette condition, prenez-y garde, de me suivre et de ne me rien répliquer que vous ne le concevicz distinctement.

Lorsque vous ouvrez les yeux au milieu d'une campagne, dans l'instant même que vous les ouvrez, vous découvrez un très-grand nombre d'objets, chacun selon sa grandeur, sa figure, son mouvement on son repos, sa proximité on son éloignement, et vous découvrez tous ces objets par des perceptions de couleurs toutes différentes. Cherchons quelle est la cause de ces perceptions si promptes que nous avons de tant d'objets : cette canse ne peut être, ou que ces mêmes objets, et les organes de notre corps qui en reçoivent l'impression, on notre âme, si vous la distinguez maintenant de ces organes, ou *le Ly*, ou le Dieu que nous adorons, et que nous croyons agir sans cesse en nous à l'occasion des impressions des objets sur notre corps.

1° Je crois que vous convenez que les objets ne font que réfléchir la lumière de nos yeux. 2° Comme je suppose que vons ne savez comment sont faits les yeux, je crois que vous convenez encore qu'ils ne font que rassembler les rayons qni sont réfléchis de chaque point des objets, en autant de points sur le nerf optique, où se trouve le foyer des humeurs transparentes de l'œil. Or, il est évident que cette réunion des rayons ne fait qu'ébranler les fibres de ce nerf, et par lui les parties du cerveau où ces nerfs aboutissent, et aussi les esprits animanx où ces petits corps qui peuvent être entre ces fibres. Or, jusqu'ici il n'y a point de sentiment, ni aucune perception d'objets.

Le Chinois. — C'est ce que nos docteurs vous nieront. Car ce qne nous appelons esprit ou âme n'est, selon eux, que de la matière organisée et subtilisée. Les ébranlements des fibres du cerveau, joints avec les mouvements de ces petits corps, ou de ces esprits animaux, sont la même chose que nos perceptions, nos jugements, nos raisonnements, en nn mot, sont la même chose que nos diverses pensées.

Le Chrétien. — Me voilà arrêté tout court : mais c'est que vous manquez à la condition prescrite. Vous me répliquez ce que vous ne concevez point clairement; car je conçois clairement tout le contraire. Je conçois clairement, par l'idée de l'étendue ou de la matière, qu'elle est capable de figures et de mouvements, de rapports de distance ou permanents ou successifs, et rien davantage; et je ne dis que ce que je conçois clairement. Je trouve même qu'il y a moins de rapport entre le mouvement des petits corps, l'ébranlement des fibres de notre cerveau, et nos pensés, qu'entre le carré et le cercle, que personne ne prit jamais l'un pour l'autre. Car le carré et le cercle conviennent du moins en ce qu'ils sont l'un et l'autre des modifications d'une même substance; mais les divers ébranlements du cerveau et des esprits animaux, qui sont des modifications de la matière, ne conviennent en rien avec les pensées de l'esprit, qui sont certainement des modifications d'une autre substance.

J'appelle une substance ce que nous pouvons appercevoir seul, sans penser à autre chose, et modification de substance ou manière d'être ce que nous ne pouvons pas appercevoir seul. Ainsi, je dis que la matière ou l'étendue créée est une substance, parce que je puis penser à l'étendue, sans penser à autre chose; et je dis que les figures, que la rondeur, par exemple, n'est qn'une modification de substance, parce que nous ne pouvons pas penser à la rondeur sans penser à l'étendue; car la rondeur n'est qne l'étendue même de telle façon. Or, comme nous pouvons avoir de la joie, de la tristesse, du plaisir, de la douleur, sans penser à l'étendue; comme nous pouvons appercevoir, juger, raisonner, craindre, espérer, haïr, aimer, sans penser à l'étendue, je veux dire sans appercevoir de l'étendue, non dans les objets de nos perceptions, objets qui penvent avoir de l'étendne, mais dans les perceptions même de ces objets.

Il est clair que nos perceptions ne sont pas des modifications de notre cerveau, qui n'est que de l'étendne diversement configurée, mais uniquement de notre esprit, substance seule capable de penser. Il est vrai néanmoins que nous pensons presque toujours, en conséquence de ce qui se passe dans notre cerveau, d'où on peut conclure que notre esprit lui est uni, mais nullement que notre esprit et notre cerveau ne soient qu'une même et unique substance. De bonne foi, concevez-vous clairement que les divers arrangements et mouvements des corps petits on grands soient diverses pensées ou divers sentiments? Si vous le concevez clairement, dites-moi en quel arrangement de fibres du cerveau consiste la joie ou la tristesse, ou tel autre sentiment qu'il vous plaira?

Le Chinois. — J'avoue que je ne le conçois pas clairement. Mais il faut bien que cela soit ainsi, et qne nos perceptions ne soient que des modifications de la matière. Car, par exemple, dès qu'une épine nous pique le doigt, nous sentons de la douleur, et nous la sentons dans le doit piqué; marque certaine que la douleur n'est qne la piqûre, et que la douleur n'est que dans le doigt.

Le Chrétien. — Je n'en conviens pas. Comme l'épine

est pointue, je conviens qu'elle fait un trou dans le doigt; car je le conçois clairement, puisqu'une étendue est impénétrable à toute autre étendue. Il y a contradiction que deux ne soient qu'un; ainsi, il n'est pas possible que deux pieds cubes d'étendue n'en fassent qu'un. L'épine qui pique le doigt y fait donc nécessairement un trou. Mais que le trou du doigt soit la même chose que la douleur que l'on souffre, et que cette douleur soit dans le doigt piqué, ou une modification du doigt, je n'en conviens pas. Car on doit juger que deux choses sont différentes, quand on en a des idées différentes, quand on peut penser à l'une sans penser à l'autre. Un trou dans un doigt n'est donc pas la même chose que la douleur. Et la douleur n'est pas dans le doigt, ou une modification du doigt. Car l'expérience apprend que le doigt fait mal à ceux mêmes à qui on a coupé le bras et qui n'ont plus de doigt. Ce ne peut donc être, comme je vous l'ai déjà dit, que l'idée du doigt qui modifie d'un sentiment de douleur notre âme, c'est-à-dire, cette substance de l'homme capable de sentir. Or, cela arrive en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, que le Créateur a établies, afin que nous retirions la main, et que nous conservions le corps qu'il nous a donné. Je ne m'explique pas davantage; car la condition que j'ai supposée est que vous ne devez me répliquer que ce que vous concevez clairement. Je vous prie de vous en souvenir.

Le Chinois. — Hé bien! que la matière soit ou ne soit pas capable de penser, on vous répondra que ce qui est en nous capable de penser, que notre âme sera la vraie cause de toutes ces perceptions différentes que nous avons des objets, lorsque nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne. On vous dira que de la connaissance que l'âme a des diverses projections ou images que les objets tracent sur le nerf optique, elle en forme cette variété de perceptions et de sentiments. Cela me paraît assez vraisemblable.

Le Chrétien. — Cela peut paraître vraisemblable, mais certainement cela n'est pas vrai; car 1° il n'est pas vrai que l'âme connaisse qu'il se fait telles et telles projections sur le nerf optique; elle ne sait pas même comment l'œil est fait, et s'il est tapissé du nerf optique. 2° Supposé qu'elle connût tout cela, comme elle ne sait ni l'optique ni la géométrie, elle ne pourrait, de la connaissance des projections, des objets dans ses yeux, en conclure ni leur figure, ni leur grandeur: leur figure, parce que la projection d'un cercle, par exemple, n'est jamais un cercle, excepté dans un seul cas; leur grandeur, parce qu'elle n'est pas proportionnée à celle des projections, lorsqu'ils ne sont pas dans une égale distance. 3° Supposé qu'elle sût parfaitement l'optique et la géométrie, elle ne pourrait pas, dans le même instant qu'elle ouvre les yeux, avoir tiré ce nombre comme infini de conséquences, toutes nécessaires pour placer tous ces objets dans leur distance, et leur attribuer leurs figures, sans compter cette variété surprenante de couleurs dont on les voit comme couverts; tout cela, aujourd'hui comme hier, sans erreur ou avec les mêmes erreurs, et convenir en cela avec un grand nombre d'autres personnes. 4° Nous avons le sentiment intérieur que toutes nos perceptions des objets se font en nous sans nous, et même malgré nous, lorsque nos yeux sont ouverts et que nous les regardons. Je sais, par exemple, que quand le soleil touche l'horizon, il n'est pas plus grand que quand il est dans notre méridien, et même que la projection qui s'en trace sur mon nerf optique est quelque peu plus petite; et cependant, malgré mes connaissances, je le vois plus grand. Je crois qu'il est au moins un million de fois plus grand que la terre, et je le vois sans comparaison plus petit. Si je me promène d'Occident en Orient en regardant la lune, je vois qu'elle avance du même côté que moi, et je sais cependant qu'elle se va coucher à l'Occident. Je sais que la hauteur de l'image qui se peint dans mon œil, d'un homme qui est à dix pas de moi, diminue de la moitié quand il s'est approché à cinq; et cependant je le vois de la même grandeur, et tout cela indépendamment de la connaissance des raisons sur lesquelles sont réglées les perceptions que nous avons de tous ces objets; car bien des gens, qui apperçoivent les objets mieux que ceux qui savent l'optique, ne les savent pas, ces raisons. Il est donc évident que ce n'est point l'âme qui se donne cette variété de perceptions qu'elle a des objets, dès qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne.

Le Chinois. — Je l'avoue, il faut nécessairement que ce soit le *Ly*.

Le Chrétien. — Oui sans doute, si par *le Ly* vous entendez un être infiniment puissant, intelligent, agissant toujours d'une manière uniforme, en un mot l'être infiniment parfait. Remarquez surtout deux choses. La première, qu'il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que nous avons des objets sache parfaitement la géométrie et l'optique, comment les yeux et les membres du corps de tous les hommes sont composés, et les divers changements qui s'y passent à chaque instant, j'entends du moins ceux sur lesquels il est nécessaire de régler nos perceptions. 2° Que cette cause raisonne si juste et si promptement, qu'on voie bien qu'elle est infiniment intelligente, qualité que vous refusez au *Ly*, et qu'elle découvre de simple vue les conséquences les plus éloignées des principes, selon lesquels elle agit sans cesse dans tous les hommes et en un instant.

Pour vous faire concevoir plus distinctement ce que je pense sur cela, je dis que supposé que ce soit moi-même qui me donne la perception de la distance d'un objet, qui serait seulement à trois ou quatre pieds de moi, il est nécessaire que je sache la géométrie, comment mes yeux sont composés et les changements qui s'y passent, et que je raisonne ainsi. Par la connaissance que j'ai de mes yeux, je sais la distance qui est entr'eux. Je sais aussi par leur situation les deux angles que leurs axes qui concourent au même point de l'objet font avec la distance de mes yeux. Voilà donc trois choses connues dans un triangle, sa base et deux angles. Donc la perpendiculaire tirée du point de l'objet sur le milieu de la distance qui est entre mes yeux, laquelle marque l'éloignement de l'objet qui m'est directement opposé, peut être connue par la connaissance que j'ai de la géométrie.

Car cette science m'apprend qu'un triangle est déterminé, quand un côté est donné avec deux angles, et que de là on ne peut déduire ce que je cherche. Mais si je me fermais un œil, comme il n'y aurait plus que deux choses connues, la distance des yeux et un angle, le triangle serait indéterminé, et par conséquent je ne pourrais plus, par ce moyen, appercevoir la distance de l'objet. Je pourrais la connaître par un autre, mais moins exactement que par celui-ci. Par la connaissance supposée que j'ai de ce qui se passe dans mes yeux, je connais la grandeur de l'image qui se peint dans le fond de mon œil. Or, l'optique m'apprend que plus les objets sont éloignés, plus leurs images ou leurs projections sont petites. Donc, par la grandeur de l'image, je dois juger que l'objet, dont je sais d'ailleurs à peu près la grandeur ordinaire, est aussi à peu près à telle distance. Mais ce moyen n'étant pas si exact, il faut que je me serve de mes deux yeux pour connaître plus exactement la distance de l'objet. De même, lorsqu'un homme s'approche de moi, je juge par les moyens précédents ou d'autres semblables que la distance de lui à moi diminue; mais comme par la connaissance que j'ai de ce qui se passe dans mes yeux je sais que la projection qui s'en trace dans le fond de mes yeux augmente à proportion qu'il est plus proche et que l'optique m'apprend que les hauteurs des images des objets sont en raison réciproque de leurs distances, je juge avec raison que je dois me donner de cet homme une perception de grandeur toujours égale, quoique son image diminue sans cesse sur mon nerf optique. Quand je regarde un objet et que la projection qui s'en trace dans le fond de mon œil y change sans cesse de place, je dois appercevoir que cet objet est en mouvement. Mais si je marche en même temps que je le regarde, comme je sais aussi la quantité de mouvement que je me donne, quoique l'image de cet objet change de place dans le fond de mes yeux, je dois le voir immobile; si ce n'est que le mouvement que je sais que je me donne en marchant ne soit pas proportionné au changement de place que je sais qu'occupe sur mon nerf optique l'image de cet objet.

Il est évident que si je ne savais pas exactement la grandeur des projections qui se tracent sur le nerf optique, la situation et les mouvements de mon corps, et divinement pour ainsi dire l'optique et la géométrie; quand il dépendrait de moi de former en moi les perceptions des objets, je ne pourrais jamais appercevoir la distance, la figure, la situation et le mouvement d'aucun corps. Donc il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que j'ai, lorsque j'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, sache exactement tout cela, puisque toutes nos perceptions ne sont réglées que par là. Ainsi la règle invariable de nos perceptions est une géométrie ou optique parfaite; et leur cause occasionnelle ou naturelle est uniquement ce qui se passe dans nos yeux, et dans la situation et le mouvement de notre corps. Car, par exemple, si je suis transporté d'un mouvement si uniforme, comme on l'est quelquefois dans un bateau, que je ne sente point ce mouvement, le rivage me paraîtra se mouvoir. De même si je regarde un objet au travers d'un verre convexe ou concave, qui augmente ou diminue l'image qui s'en trace dans l'œil, je le verrai toujours ou plus grand ou plus petit qu'il n'est; et quoique je sache d'ailleurs la grandeur de cet objet, je n'en aurai jamais de perception sensible, que proportionnée à l'image qui s'en forme dans les yeux. C'est que le Dieu que nous adorons, le créateur de nos âmes et de nos corps, pour unir ensemble ces deux substances, dont l'homme est composé, s'est fait une loi générale de nous donner à chaque instant toutes les perceptions des objets sensibles que nous devrions nous donner à nous-mêmes, si, sachant parfaitement la géométrie et l'optique, et ce qui se passe dans nos yeux et dans le reste de notre corps, nous pouvions outre cela, uniquement en conséquence de cette connaissance, agir en nous-même, et y produire toutes nos sensations par rapport à ces objets. En effet, Dieu nous ayant fait pour nous occuper de lui et de nos devoirs envers lui, il a voulu nous apprendre, sans application de notre part, par la voie courte et sûre des sensations, tout ce qui nous est nécessaire pour la conservation de la vie; non-seulement la présence et la situation des objets qui nous environnent, mais encore leurs diverses qualités, soit utiles, soit nuisibles.

Faites maintenant une sérieuse attention sur la multitude des sensations que nous avons des objets sensibles, non-seulement par la vue, mais par les autres sens; sur la promptitude avec laquelle elles se produisent en nous, sur l'exactitude avec laquelle elles nous avertissent, sur les divers degrés de force ou de vivacité de ces sensations, proportionnés à nos besoins, non-seulement en vous et en moi, mais dans tous les hommes, et cela à chaque instant. Considérez enfin les règles invariables et les lois générales de toutes nos perceptions, et admirez profondément l'intelligence et la puissance infinie du Dieu que nous adorons, l'uniformité de sa conduite, sa bonté pour les hommes, son application à leurs besoins, à l'égard de la vie présente. Mais que sa bonté paternelle, que notre religion nous apprend qu'il a pour ses enfants, est au-dessus de celle-ci! Un ouvrier aime, sans doute, infiniment davantage son enfant que son ouvrage.

Le Chinois. — Il me paraît que votre doctrine ressemble fort à celle de notre secte, et que *le Ly* et le Dieu que vous honorez ont entre eux assez de rapport. Le peuple de ce pays est idolâtre : il invoque la pierre et le bois, ou certains dieux particuliers qu'ils se sont imaginés être en état de les secourir. Je croyais aussi que ce *Seigneur du Ciel,* que vous nommez votre Dieu, était de même espèce, plus excellent et plus puissant que celui du peuple; mais toujours un Dieu imaginaire. Mais je vois bien que votre religion mérite qu'on l'examine sérieusement.

Le Chrétien. — Comparez donc sans prévention votre doctrine avec la nôtre. Vous y êtes d'autant plus obligé, que votre bonheur éternel dépend de cet examen. La religion que nous suivons n'est point une production de notre esprit. Elle nous a été enseignée par cette souveraine vérité que vous appelez *le Ly*, et il l'a confirmée par un grand nombre de miracles, que vous regarderez

comme des fables, prévenus comme vous l'êtes de la sublimité de vos connaissances. Je tâche de vous désabuser par des raisonnements humains. Mais ne croyez pas que notre foi en dépende. Elle est appuyée sur l'autorité divine, et proportionnée à la capacité de tous les hommes.

Vous dites que *le Ly* est la souveraine vérité. Je le dis aussi : mais voici comme je l'entends. Dieu, l'être infiniment parfait, contenant en lui tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection, comme je vous l'ai déjà et prouvé et expliqué, il peut en me touchant par ses réalités efficaces, car il n'y a rien en Dieu d'impuissant, c'est-à-dire en me touchant par son essence, en tant que participable par tous les êtres, me découvrir ou me représenter tous les êtres. Je dis en me touchant, car quoique mon esprit soit capable de penser ou d'appercevoir, il ne peut appercevoir que ce qui le touche ou le modifie; et telle est sa grandeur, qu'il n'y a que son Créateur qui puisse agir immédiatement en lui. C'est dans le vrai *Ly* qu'est la vie des intelligences, la lumière qui les éclaire. Mais c'est ce que les hommes charnels et grossiers ne comprennent pas. Voilà pourquoi je dis que le vrai *Ly* est la souveraine vérité; c'est qu'il renferme dans son essence, en tant qu'imparfaitement imitable en une infinité de manières, les idées ou les archétypes de tous les êtres, et qu'il nous les découvre, ces idées. Otez les idées, vous ôtez les vérités; car il est évident que les vérités ne sont que les rapports qui sont entre les idées. Dieu est encore la souveraine vérité en ce sens, qu'il ne peut nous tromper, manquer à ses promesses, etc. Mais il n'est pas nécessaire de s'arrêter à ces divers sens, selon lesquels on peut dire que Dieu est la souveraine vérité.

Dites-moi maintenant : comment entendez-vous que *le Ly* est la vérité? Mais faites attention que ce mot *vérité* ne signifie que rapport. Car deux et deux sont quatre n'est une vérité que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 et 2 et 4. De même, 2 et 2 ne sont pas 5, n'est aussi une vérité, que parce qu'il y a un rapport d'inégalité entre 2 et 2 et 5. Qu'entendez-vous donc par souveraine vérité ou souverain rapport? Quel genre d'être est-ce, quelle réalité trouvez-vous dans un rapport, ou un souverain rapport? Si un corps est double d'un autre, je conçois qu'il a plus de réalité. Mais ôtez la réalité des corps, vous ôtez leur rapport. Le rapport qui est entre les corps n'est donc dans le fond que les corps mêmes. Ainsi, *le Ly* ne peut être la souveraine vérité, que parce qu'étant infiniment parfait, il renferme dans la simplicité de son essence les idées de toutes les choses qu'il a créées, et qu'il peut créer.

Vous dites que *le Ly* ne peut subsister que dans la matière. Est-ce que vous prétendez qu'il ne consiste que dans les diverses figures qu'ont les corps qui composent l'univers, et que *le Ly* n'est que l'ordre et l'arrangement qui est entre eux? Que votre *Ly* serait peu de chose, s'il ne consistait qu'en cela! Et que la matière elle-même, la dernière et la plus méprisable des substances, serait au-dessus de ce *Ly*, dont vous dites cependant tant de merveilles! Car, assurément la substance vaut mieux que ses divers arrangements, ce qui ne périt point, que ce qui est périssable.

Le Chinois. — Par le *Ly*, nous n'entendons pas simplement l'arrangement de la matière, mais cette souveraine sagesse qui range dans un ordre merveilleux les parties de la matière.

Le Chrétien. — En cela, votre doctrine est semblable à la nôtre. Mais pourquoi soutenez-vous que le *Ly* ne subsiste point en lui-même, et qu'il ne peut subsister que dans la matière; qu'il n'est point intelligent, et qu'il ne sait ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait? Cela nous fait juger que vous croyez que le *Ly* n'est que la figure et l'arrangement des corps. Car la figure et l'arrangement des corps ne peuvent subsister sans les corps mêmes, et manquent d'intelligence. La rondeur, par exemple, d'un corps n'est assurément que le corps même de telle façon, et elle ne connait point ce qu'elle est. Quand vous voyez un bel ouvrage, vous dites qu'il y a là bien du *Ly*. Si vous voulez dire par-là que celui qui l'a composé a été éclairé par *le Ly*, par la souveraine sagesse, vous penserez comme nous. Si vous voulez dire que l'idée qu'a l'ouvrier de son ouvrage est dans *le Ly*, et que c'est cette idée qui a éclairé l'ouvrier, nous y consentirons. Mais qu'on brise l'ouvrage, l'idée qui éclaire l'ouvrier subsiste toujours. *Le Ly* ne subsiste donc pas dans l'arrangement des parties dont l'ouvrage est composé, ni par la même raison dans l'arrangement des parties du cerveau de l'ouvrier. *Le Ly* est une lumière commune à tous les hommes, et tous ces arrangements de matière ne sont que des modifications particulières. Ils peuvent périr et changer ces arrangements; mais *le Ly* est éternel et immuable. Il subsiste donc en lui-même, non-seulement indépendamment de la matière, mais indépendamment des intelligences les plus sublimes, qui reçoivent de lui l'excellence de leur nature et la sublimité de leurs connaissances. Pourquoi donc rabaissez-vous *le Ly*, la souveraine sagesse, jusqu'à soutenir qu'elle ne peut subsister sans la matière? Mais, encore un coup, quels étranges paradoxes, s'il est vrai que vous les souteniez! Votre *Ly* n'est point intelligent. Il est la souveraine sagesse, et il ne sait ni ce qu'il est ni ce qu'il fait. Il éclaire tous les hommes, il leur donne la sagesse et l'intelligence, et il n'est pas sage lui-même. Il arrange certainement les parties de la matière pour certaines fins; il place, dans l'homme, les yeux au haut de la tête, afin qu'il voie de plus loin, mais sans le savoir, ni même sans le vouloir. Car il n'agit que par une impétuosité aveugle de sa nature bienfaisante. Voilà ce que j'ai ouï dire que vous pensiez de votre *Ly*. Est-ce là rendre justice à celui de qui vous tenez tout ce que vous êtes?

Le Chinois. — Nous disons que *le Ly* est la souveraine sagesse et la souveraine justice; mais par respect pour lui nous n'oserions dire qu'il est sage ni qu'il est juste. Car c'est la sagesse et la justice qui rendent sage et juste; et par conséquent la sagesse vaut mieux que le sage, la justice que le juste. Comment pouvez-vous donc dire de votre Dieu, de l'être infiniment parfait, qu'il est sage; car la sagesse qui le rendait sage serait plus parfaite que lui, puisqu'il tirerait d'elle sa perfection?

Le Chrétien. — L'être infiniment parfait est sage. Mais il est à lui-même sa sagesse : il est la sagesse même. Il n'est point sage par une sagesse étrangère et chimérique; il est à lui-même sa lumière, et la lumière qui éclaire toutes les intelligences. Il est juste, et la justice essentielle et originale. Il est bon, et la bonté même. Il est tout ce qu'il est nécessairement et indépendamment de tout autre être, et tous les êtres tiennent de lui tout ce qu'ils ont de réalité et de perfection; car l'être infiniment parfait se suffit à lui-même, et tout ce qu'il a fait a sans cesse besoin de lui.

Le Chinois. — Quoi! la souveraine sagesse serait sage elle-même. Il me paraît clair que cela se contredit; car les formes et les qualités sont différentes des sujets. Une sagesse sage! Comment cela? c'est la sagesse qui rend sage, mais elle n'est pas sage elle-même.

Le Chrétien. — Je vois bien que vous vous imaginez qu'il y a des formes et des qualités abstraites, et qui ne sont les formes et les qualités d'aucun sujet; qu'il y a une sagesse, une justice, une bonté abstraite, et qui n'est la sagesse d'aucun être. Vos abstractions vous trompent. Quoi! pensez-vous qu'il y ait une figure abstraite, une rondeur, par exemple, qui rende ronde une boule, et sans laquelle un corps dont tous les points de la surface seraient également éloignés du centre ne serait point rond? Lorsque je rends cette justice au *Ly*, de dire de lui qu'il est indépendant de la matière, sage, juste, tout-puissant, en un mot infiniment parfait, et que je l'adore en cette qualité, pensez-vous qu'en cela je ne sois pas juste, indépendamment de votre justice abstraite et imaginaire, si en cela je rends au *Ly* l'honneur qui lui est dû. Encore un coup, vos abstractions vous trompent. Mais il faut que je vous explique comment je conçois que Dieu est à lui-même sa sagesse, et en quel sens il est la nôtre.

Le Dieu que nous adorons c'est l'être infiniment parfait, comme je vous l'ai déjà expliqué, et dont je vous ai prouvé l'existence. Or, se connaître soi-même est une perfection. Donc l'être infiniment parfait se connaît parfaitement. Et par conséquent il connaît aussi toutes les manières dont son essence infinie peut être imparfaitement participée ou imitée par tous les êtres particuliers et finis, soit créés, soit possibles; c'est-à-dire, qu'il voit dans son essence les idées ou les archétypes de tous ces êtres. Or, l'être infiniment parfait est aussi tout-puissant, puisque la toute-puissance est une perfection. Donc il peut vouloir, et par conséquent créer ces êtres. Ainsi Dieu voit dans son essence infinie l'essence de tous les êtres finis, je veux dire l'idée ou l'archétype de tous ces êtres. Il voit aussi leur existence et toutes leurs manières d'exister par la connaissance qu'il a de ses propres volontés, puisque ce sont ses volontés qui leur donnent l'être. Ainsi l'être infiniment parfait est à lui-même sa sagesse; il ne tire ses connaissances que de lui-même. Et s'il connaît la matière qu'il arrange avec tant d'art par rapport aux fins qu'il se propose, comme il paraît évidemment dans la construction des animaux et des plantes, il ne la connaît que parce qu'il l'a faite. Car si elle était éternelle, il n'en aurait pas formé tant d'ouvrages admirables, puisqu'il n'en aurait pas même la connaissance; l'être infiniment parfait ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-même. Vous voyez donc comment Dieu est sage, et comment il est à lui-même sa sagesse.

Dieu est aussi notre sagesse et l'auteur de nos connaissances, parce que lui seul agit immédiatement dans nos esprits, et qu'il leur découvre les idées qu'il renferme des êtres qu'il a créés, et qu'il peut créer; c'est-à-dire parce qu'il nous touche l'esprit par sa substance toujours efficace, non selon tout ce qu'elle est, mais seulement selon qu'elle est représentative de ce que nous voyons. Pour vous rendre sensible ce que je veux dire, imaginez-vous que le plan de ce mur soit visible immédiatement, et par lui-même capable d'agir sur votre esprit et de se faire voir à lui. Je vous ai prouvé que cela n'est pas vrai; car il y a une différence infinie entre les corps qu'on voit immédiatement et directement; je veux dire entre les idées des corps intelligibles et entre les corps matériels, ce que l'on regarde en tournant et en fixant ses yeux vers eux. Supposons, dis-je, que le plan de ce mur soit capable d'agir sur votre esprit et de se faire voir à lui, il est clair qu'il pourrait vous y faire voir toutes sortes de lignes courbes et droites, et toutes sortes de figures, sans que vous visitiez le plan. Car si le plan vous touchait seulement en tant que ligne et telle ligne, et que le reste de ce plan ne vous touchât point, et devînt parfaitement transparent, vous verriez la ligne sans voir le plan, quoique vous ne vissiez la ligne que dans le plan, et par l'action du plan sur votre esprit, parce qu'en effet ce plan renferme la réalité de toutes sortes de lignes, sans quoi il ne pourrait vous les représenter en lui-même. Ainsi Dieu, l'être infiniment parfait, renfermant éminemment en lui-même tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, il peut nous les représenter, en nous touchant par son essence, non prise absolument, mais prise en tant que relative à ces êtres, puisque son essence infinie renferme tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres finis. Ainsi Dieu seul agit immédiatement dans nos âmes, lui seul est notre vie, notre lumière, notre sagesse. Mais il ne nous découvre maintenant en lui que les sciences humaines, et ce qui nous est nécessaire par rapport à la société et à la conservation de la vie présente, tantôt en conséquence de notre attention, et tantôt en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Il s'est réservé de nous instruire de ce qui a rapport à la vie future par son Verbe, qui s'est fait homme, et qui nous a appris la religion que nous professons. Vous voyez donc qu'on ne rabaisse point la souveraine sagesse, le vrai *Ly*, en soutenant qu'il est sage, puisqu'il est à lui-même sa sagesse et sa lumière, et la seule lumière de nos esprits. Mais si le *Ly* ne se connaissait pas lui-même, et ne savait ce qu'il fait; s'il n'avait ni volonté ni liberté; s'il faisait tout dans le monde par une impétuosité aveugle et nécessaire, quelque excellents que fussent ses ouvrages, je ne vois pas que dans la dépendance où vous le mettez encore de la matière, il méritât les éloges que vous lui donnez.

Le Chinois. — Je vois bien qu'il n'y a pas de contra-

diction que Dieu soit sage, et aussi la sagesse même de la manière que vous l'expliquez. Mais nous concevons encore notre *Ly* comme l'ordre immuable, loi éternelle, la règle et la justice même. Comment accorder encore le *Ly* avec votre Dieu? Comment sera-t-il juste, et en même temps la justice et la règle? Nos docteurs mêmes ne savent point si votre Dieu existe; mais tout le monde sait bien qu'il y a une loi éternelle, une règle immuable, une justice souveraine bien au-dessus de votre Dieu, s'il est juste, puisqu'il ne peut être juste que par elle. Notre *Ly* est une loi souveraine à laquelle votre Dieu même est obligé de se soumettre.

Le Chrétien. — Vos abstractions vous séduisent encore. Quel genre d'être est-ce que cette loi et cette règle? comment subsiste-t-elle dans la matière? quel en est le législateur? Elle est éternelle, dites-vous. Concevez donc que le législateur est éternel. Elle est nécessaire et immuable, dites-vous encore: dites donc aussi que le législateur est nécessaire, et qu'il ne lui est pas libre ni de former, ni de suivre ou de ne suivre pas cette loi. Concevez que cette loi n'est immuable et éternelle que parce qu'elle est écrite pour ainsi dire en caractères éternels dans l'ordre immuable des attributs ou des perfections du législateur, de l'être infiniment parfait. Mais ne dites pas qu'elle subsiste dans la matière. Je m'explique.

L'être infiniment parfait se connaît parfaitement, et il s'aime lui-même invinciblement, et par la nécessité de sa nature. Vous ne sauriez concevoir autrement l'être infiniment parfait. Car sa volonté n'est point comme en nous une impression qui lui vienne d'ailleurs: ce ne peut être que l'amour naturel qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Il suit de là qu'il estime et qu'il aime nécessairement davantage les êtres qui participent davantage à ses perfections. Il estime donc et il aime davantage l'homme, par exemple, que le cheval; l'homme vertueux et qui lui ressemble, que l'homme vicieux, qui défigure l'image qu'il porte de la Divinité; car nous savons que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. L'ordre éternel, immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie auxquelles participent inégalement tous les êtres est donc la loi éternelle nécessaire et immuable? Dieu même est obligé de la suivre; mais il demeure indépendant, car il n'est obligé de la suivre que parce qu'il ne peut ni errer ni se démentir, avoir honte d'être ce qu'il est, cesser de s'estimer et de s'aimer, cesser d'estimer et d'aimer toutes choses à proportion qu'elles participent à son essence. Rien ne l'oblige à suivre cette loi que l'excellence immuable et infinie de son être, excellence qu'il connaît parfaitement et qu'il aime invinciblement. Dieu est donc juste essentiellement, et la justice même, et la règle invariable de tous les esprits qui se corrompent, s'ils cessent de se conformer à cette règle, c'est-à-dire s'ils cessent d'estimer et d'aimer toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables, à proportion qu'elles participent davantage aux perfections divines.

Comme c'est dans l'être infiniment parfait, ou, pour parler comme vous, dans le *Ly*, que nous voyons toutes les vérités ou tous les rapports qui sont entre les idées éternelles et immuables qu'il renferme, il est clair que nous y voyons les rapports de perfection, aussi bien que les simples rapports de grandeur; les rapports qui règlent les jugements de l'esprit, et en même temps les mouvements du cœur, aussi bien que ceux qui ne règlent que les jugements de l'esprit; en un mot, les rapports qui ont force de loi, aussi bien que ceux qui sont purement spéculatifs. Ainsi la loi éternelle est en Dieu et Dieu même, puisque cette loi ne consite que dans l'ordre éternel et immuable des perfections divines. Et cette loi est notifiée à tous les hommes par l'union naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison, où en tant que raisonnables, et de plus par les sentiments d'approbation ou de reproche intérieur dont cette même raison les console lorsqu'ils obéissent à cette loi, ou les désole lorsqu'ils ne lui obéissent pas, ils sont convaincus qu'elle leur est commandée. Mais parce que les hommes sont devenus trop charnels, grossiers, esclaves de leurs passions, en un mot incapables de rentrer en eux-mêmes, pour consulter attentivement cette souveraine loi, et pour la suivre constamment, ils ont tous besoin des lumières et des secours de notre sainte religion. Car non-seulement elle expose clairement tous nos devoirs, mais elle nous donne encore tous les secours nécessaires pour les pratiquer.

Comparez donc sans prévention votre doctrine sur *le Ly* avec celle que je viens de vous exposer. Vos docteurs étaient fort éclairés, j'en conviens; mais ils étaient hommes comme vous et comme nous. Et nous savons qu'il y a un Dieu, un être infiniment parfait, non-seulement par une infinité de preuves que nous croyons démonstratives, mais parce que Dieu lui-même s'est fait connaître aux auteurs de nos Écritures. Mais laissant maintenant à part l'autorité divine de nos livres sacrés, et celle de vos docteurs, examinez s'il est possible que votre *Ly*, sans devenir le nôtre, c'est-à-dire l'être infiniment parfait, puisse être la lumière, la sagesse, la règle qui éclaire tous les hommes. Pourrions-nous voir en lui tout ce que nous y voyons, s'il n'en contenait éminemment la réalité? Est-ce qu'on pourrait voir dans un plan, s'il était visible par lui-même, des solides qui n'y sont point? N'est-il pas évident que ce qu'on voit immédiatement et directement n'est pas rien, et que voir rien et ne point voir c'est la même chose? Comment trouveriez-vous dans votre *Ly* ces espaces infinis, j'entends ceux que votre esprit apperçoit immédiatement et qu'il sait n'avoir point de bornes; car, je ne parle pas de ces espaces matériels qu'on ne voit point en eux-mêmes, et par conséquent qu'on pourrait voir, ou plutôt croire qu'on les voit, sans qu'ils fussent; et auxquels cependant vous attribuez une existence éternelle qui ne convient certainement qu'à leur idée. Car l'idée de ces espaces où les espaces qui sont l'objet immédiat et direct de votre esprit sont nécessaires et éternels, puisque ce n'est que l'essence de l'être infiniment parfait en tant que représentative de ces espaces. Dites donc comme nous, que le vrai *Ly* qui nous éclaire immédiatement, et en qui nous découvrons tous les objets de nos connaissances, est infi-

niment parfait, et contient éminemment dans la simplicité parfaite de son essence tout ce qu'il y a de vraie réalité dans tous les êtres finis.

Rendez justice au vrai *Ly*, en avouant de bonne foi qu'il est essentiellement juste, puisqu'aimant nécessairement son essence, il aime aussi toutes choses à proportion qu'elles sont plus parfaites, puisqu'elles ne sont plus parfaites que parce qu'elles y participent davantage. Dites aussi qu'il est la justice même, la loi éternelle, la règle invariable, puisque cette loi éternelle n'est que l'ordre immuable des perfections qu'il renferme dans l'infinité et la simplicité de son essence : ordre qui est la loi de Dieu même, et la règle de sa volonté et celle de toutes les volontés créées. Mais défiez-vous de vos abstractions, vaines subtilités de vos docteurs. Il n'y a point de ces formes ou de ces qualités abstraites. Toutes les qualités ne sont que des manières d'être de quelques substances. Si nous aimons Dieu sur toutes choses, et notre prochain comme nous-même, en cela nous serons justes, sans être, si cela se peut dire, informés d'une forme abstraite de justice qui ne subsiste nulle part.

Vous croyez que c'est *le Ly* qui arrange la matière dans ce bel ordre que nous remarquons dans l'univers ; que c'est lui qui donne aux animaux et aux plantes tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la propagation de leur espèce. Il est donc clair qu'il agit par rapport à certaines fins. Cependant vous soutenez qu'il n'est pas sage et intelligent, et qu'il fait tout cela par une impétuosité aveugle de sa nature bienfaisante. Quelle preuve avez-vous d'un si étrange paradoxe ?

Le Chinois. — La voici : c'est que si *le Ly* était intelligent comme vous le pensez, étant bienfaisant par sa nature, il n'y aurait point de monstres ni aucun désordre dans l'univers. Pourquoi *le Ly* ferait-il naître aveugle un enfant avec deux yeux? Pourquoi ferait-il croître les blés pour les ravager ensuite par les orages ? Est-ce qu'un être infiniment sage et intelligent peut changer à tout moment de dessein, faire et aussitôt défaire ce qu'il a fait. L'univers est rempli de contradictions manifestes : marque certaine que *le Ly* qui le gouverne n'est ni sage ni intelligent.

Le Chrétien. — Quoi ! celui qui nous a donné des yeux et les a placés au haut de la tête n'a pas eu dessein que nous nous en servissions pour voir, et pour voir de plus loin ? Celui qui a donné des ailes aux oiseaux n'a ni su ni voulu qu'ils pussent voler en l'air ? Que ne dites-vous plutôt, touchant les désordres de l'univers, que votre esprit étant fini, vous ne connaissez pas les diverses fins ou les divers desseins du *Ly*, dont la sagesse est infinie. De ce que l'univers est rempli d'effets qui se contredisent, vous en concluez que *le Ly* n'est pas sage ; et moi j'en conclus démonstrativement tout le contraire. Voici comment :

Le Ly, ou plutôt l'être infiniment parfait que j'adore, doit toujours agir selon ce qu'il est, d'une manière conforme à ses attributs et qui en porte le caractère. Car, prenez-y garde, il n'a point et ne peut avoir d'autre loi ou d'autre règle de sa conduite que l'ordre immuable de ses propres attributs. C'est nécessairement dans cet ordre qu'il trouve le motif ou la règle qui le détermine plutôt à agir d'une façon que d'une autre ; car il ne se détermine que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs : ce que je vous dis est nécessairement renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait. Or, se former des lois générales des communications des mouvements, des lois générales de l'union de l'âme et du corps, et d'autres semblables, après en avoir prévu toutes les suites, porte certainement le caractère d'une sagesse et d'une prescience infinie ; et au contraire, agir à tous moments par des volontés particulières marque une sagesse et une prévoyance bornée, telle qu'est la nôtre. De plus, agir par des lois générales porte le caractère d'une cause générale, l'uniformité dans la conduite exprime l'immutabilité de la cause. Cela est évident, et résout vos difficultés. *Le Ly*, dites-vous, ravage les moissons qu'il a fait croître : donc il n'est pas sage. Il fait et défait sans cesse, il se contredit : donc il change de dessein, ou plutôt il agit par une impétuosité aveugle et naturelle. Vous vous trompez ; car, au contraire, c'est à cause que le vrai *Ly* suit toujours les lois très-simples des communications des mouvements, que les orages se forment et qu'ils ravagent les moissons que les pluies, produites aussi par les mêmes lois, avaient fait croître. Car tout ce qui arrive naturellement dans la matière n'est qu'une suite de ces lois. C'est une même conduite qui produit des effets si différents. C'est parce que Dieu ne change point sa manière d'agir, qu'il suit toujours les mêmes lois, qu'on remarque dans l'univers tant d'effets qui se contredisent. C'est à cause de la simplicité de ces lois que les fruits sont ravagés ; mais la fécondité de ces mêmes lois est telle, qu'elles réparent bientôt le mal qu'elles ont fait. Elles sont telles, en un mot, ces lois, que leur simplicité et leur fécondité, jointes ensemble, portent davantage le caractère des attributs divins que toute autre loi plus féconde mais moins simple ou plus simple, mais moins féconde. Car Dieu ne s'honore pas seulement par l'excellence de son ouvrage, mais encore par la simplicité de ses voies, par la sagesse et l'uniformité de sa conduite.

Dieu a établi les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles, selon les diverses impressions qui se font dans le cerveau, nous devons être avertis de la présence des objets, ou de ce qui arrive à notre corps. Dans le cerveau d'un homme qui a perdu un bras, il se fait la même impression que lorsqu'il avait la goutte au petit doigt. Il se fait de même, dans le cerveau d'un homme qui dort, la même impression qu'y faisait autrefois son père mort depuis peu. D'où vient que celui-ci est averti de la présence de son père, et que l'autre souffre encore les douleurs de la goutte dans un doigt qu'il n'a plus ? C'est que Dieu ne veut pas composer ses voies, ni troubler l'uniformité et la généralité de sa conduite, pour remédier à de légers inconvénients.

En conséquence des mêmes lois, dès qu'un homme

veut remuer le bras, il se remue, sans que l'homme sache seulement ce qu'il faudrait faire pour le remuer. On voit bien que la fin de cette loi est nécessaire à la conservation de la vie et de la société : mais d'où vient qu'il n'y a point d'exception, et que Dieu, qui commande l'aumône et défend l'homicide, concourt également à celui qui étend la main pour secourir son prochain et à celui qui tue son ennemi. C'est assurément que Dieu ne veut pas ôter à ses voies leur simplicité et leur généralité, et qu'il réserve au jour de ses vengeances à punir l'abus criminel que les hommes font de la puissance qu'il leur communique par l'établissement de ses lois.

Ne vous imaginez pas que le monde soit le plus excellent ouvrage que Dieu puisse faire mais que c'est le plus excellent que Dieu puisse faire, par des voies aussi simples et aussi sages que celles dont il se sert. Comparez, si vous le pouvez, l'ouvrage avec les voies, l'ouvrage entier et dans tous les temps avec toutes leurs voies ; car c'est le composé de l'ouvrage entier, joint aux voies, qui porte le plus le caractère des attributs divins que Dieu a choisi. Car, il ne s'est déterminé à tel ouvrage que par sa volonté, que suivant son motif et sa loi; mais sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même, et son motif et sa loi n'est que l'ordre immuable et nécessaire qui est entre ses divines perfections. Comme l'être infiniment parfait se suffit à lui-même, il lui est libre de ne rien faire. Mais il ne lui est pas libre de choisir mal, je veux dire de choisir un dessein qui ne soit pas infiniment sage, et par-là démentir ce qu'il est véritablement.

N'humanisez donc pas la Divinité, ne jugez jamais par vous-même de l'être infiniment parfait. Un homme qui bâtit une maison, et qui peu de jours après la jette par terre, marque très-probablement, par le changement de sa conduite, son inconstance, son repentir, son peu de prévoyance; parce qu'il n'agit que par des volontés, ou avec des desseins particuliers et bornés. Mais la cause universelle agit et doit agir sans cesse par des volontés générales, et suivre exactement les lois sages qu'elle s'est prescrites après en avoir prévu toutes les suites ; après, dis-je, en avoir prévu et voulu positivement et directement tous les effets qui rendent son ouvrage plus parfait, car c'est à cause de ces bons effets qu'il a établi ces lois; mais prévu et seulement permis les mauvais, c'est-à-dire indirectement voulu qu'ils arrivassent. Car il ne les veut point directement, ces mauvais effets; il ne les veut que parce qu'il veut directement agir selon ce qu'il est, et conserver dans sa conduite la généralité et l'uniformité qui lui convient, afin qu'elle soit conforme à ses attributs. Ce n'est pas cependant que lorsque l'ordre de ces mêmes attributs demande ou permet qu'il agisse par des volontés particulières, il ne le fasse, comme il est arrivé dans l'établissement de notre sainte religion; car nous savons qu'elle a été confirmée par plusieurs miracles.

Le principe général de tout ceci, c'est que les causes agissent selon ce qu'elles sont. Ainsi, pour savoir comment elles agissent, au lieu de se consulter soi-même, il faut consulter l'idée qu'on a de ces causes. Votre empereur est de même nature que vous; cependant ne vous imaginez pas qu'il doive agir comme vous agiriez vous-même dans pareille occasion. Car s'il se glorifiait plus de sa dignité que de sa nature, il pourrait prendre des desseins auxquels vous ne penseriez jamais. Consultez-donc l'idée de l'être infiniment parfait, si vous voulez connaître quelque chose dans sa conduite.

Mais ne voyez-vous pas d'ailleurs qu'il est absolument nécessaire, pour la conservation du genre humain et l'établissement des sociétés, que le vrai *Ly* agisse sans cesse en nous en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, dont les causes naturelles ou occasionnelles sont les divers changements qui arrivent dans les deux substances dont les hommes sont composés. Supposé seulement que Dieu ne nous donne pas toujours les mêmes perceptions, lorsque dans nos yeux ou dans notre cerveau il y a les mêmes impressions, cela seul détruirait toutes les sociétés. Un père méconnaîtrait son enfant, et un ami son ami. On prendrait une pierre pour du pain, et généralement tout serait dans une confusion effroyable. Otez la généralité des lois naturelles, tout retombe dans un chaos où l'on ne connaît plus rien : car les volontés particulières du vrai *Ly* qui gouverne le monde nous sont entièrement inconnues. On croirait peut-être, par exemple, qu'en se jettant par la fenêtre on descendrait aussi sûrement de sa maison que par l'escalier, ou qu'en se confiant en Dieu, dont la nature est bienfaisante, on marcherait sur les eaux sans se submerger. Ne jugez donc pas que *le Ly* agisse par une impétuosité aveugle à cause des maux qui vous arrivent. Il laisse à votre industrie, éclairée par la connaissance des lois générales, à vous garantir de ceux de la vie présente; et il nous envoie pour vous apprendre ce qui est nécessaire pour éviter ceux de la vie future, qui sont certainement bien plus à craindre. Il est infiniment bon, il est naturellement bienfaisant; il fait à ses créatures, je ne crains point de le dire, tout le bien qu'il peut leur faire, mais en agissant comme il doit agir, prenez garde à cette condition, en agissant selon l'ordre immuable de ses attributs; car Dieu aime infiniment plus sa sagesse que son ouvrage. Le bonheur de l'homme n'est pas la fin de Dieu, j'entends sa fin principale, sa dernière fin. Dieu est à lui-même sa fin : sa dernière fin c'est sa gloire; et lorsqu'il agit, c'est d'agir selon ce qu'il est, toujours d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, car il n'a point d'autre loi ou d'autre règle de sa conduite.

Le Chinois. — Je vous avoue qu'il est nécessaire que *le Ly* sache ce qu'il fait, et même qu'il le veuille; et je suis assez content de la réponse que vous venez de rendre à l'objection que je vous ai faite. Mais vous supposez toujours que la matière a été créée de rien, ce que je ne crois pas véritable pour deux raisons. La première, c'est qu'il y a contradiction que de rien on puisse faire quelque chose. La deuxième, c'est que je puis affirmer d'une chose ce que je connais être renfermé dans l'idée que j'en ai. Par exemple, je puis assurer qu'un carré peut être divisé en deux triangles égaux et semblables, parce que je le conçois clairement; ainsi je puis assurer que l'étendue est éternelle, puisque je la conçois éternelle.

Le Chrétien. — Je réponds à votre première objection, qu'il est vrai que Dieu même ne peut pas de rien faire quelque chose, en ce sens que le rien soit la base ou le sujet de l'ouvrage, ou que l'ouvrage soit formé ou composé de rien, car il y aurait une contradiction manifeste. L'ouvrage serait et ne serait pas en même temps, ce qui seul fait la contradiction. Mais que l'être infiniment parfait, et par conséquent tout-puissant, car la toute-puissance est renfermée dans l'idée de l'être infiniment parfait, veuille et produise par conséquent les êtres dont les idées ou les modèles sont renfermés dans son essence, qu'il connaît parfaitement, il n'y a en cela nulle contradiction; car le néant et l'être peuvent se succéder l'un à l'autre. Dieu voit en lui-même l'idée de l'étendue, il peut donc vouloir en produire. S'il le veut, et que cependant elle ne soit pas produite, il n'est pas tout-puissant, ni par conséquent infiniment parfait. Niez donc l'existence d'un être infiniment parfait, ou avouez qu'il a pu créer la matière, et même que lui seul l'a créée, puisqu'il la meut et l'arrange dans l'ordre que nous admirons. Car étant infiniment parfait, indépendant, ne tirant ses connaissances que de lui-même, et sachant même de toute éternité tout ce qu'il sait devoir arriver, s'il n'avait pas fait la matière, il ne saurait pas seulement les changements qui lui arrivent, ni même si elle existe.

Le Chinois. — Je vous avoue que je ne comprends pas le moindre rapport entre la volonté de votre Dieu et l'existence d'un fêtu.

Le Chrétien. — Hé bien, qu'en voulez-vous conclure, que l'être infiniment parfait ne peut pas créer un fêtu? Niez donc qu'il y ait un être infiniment parfait, ou plutôt avouez qu'il y a bien des choses que ni vous ni moi ne pouvons comprendre. Mais de bonne foi, concevez-vous clairement quelque rapport entre l'action de votre *Ly*, quelle qu'elle puisse être, ou entre sa volonté (si maintenant vous convenez qu'il ne fait rien sans le savoir et le vouloir faire), et le mouvement d'un fêtu? Pour moi, je vous avoue aussi mon ignorance, je ne vois nul rapport entre une volonté et le mouvement d'un corps. Le vrai *Ly* m'a formé deux yeux d'une structure merveilleuse, et proportionnée à l'action de la lumière. Dès que je les ouvre, j'ai malgré moi diverses perceptions de divers objets, chacun d'une certaine grandeur, couleur, figure et le reste. Qui fait tout cela en moi et dans tous les hommes? C'est un être infiniment intelligent et tout-puissant. Il le fait parce qu'il le veut. Mais quel rapport entre la volonté de *l'être* souverain et le moindre de ces effets? Je ne le vois pas clairement, ce rapport, mais je le conclus de l'idée que j'ai de cet être. Je sais que les volontés d'un être tout-puissant doivent nécessairement être efficaces, jusqu'à faire tout ce qui ne renferme point de contradiction. Quand je verrai Dieu tel qu'il est, ce que ma religion me fait espérer, je comprendrai clairement en quoi consiste l'efficace de ses volontés. Ce que je conçois maintenant, c'est qu'il y a contradiction que votre *Ly* puisse mouvoir un fêtu par son efficace propre, si l'existence de ce fêtu n'est l'effet de la volonté du vrai *Ly*. Car si Dieu veut et crée par conséquent, ou conserve ce fêtu en tel lieu, et il ne peut le créer qu'il ne le crée dans quelque endroit, il sera où il le veut et jamais autre part. C'est qu'il n'y a que celui dont la volonté toujours efficace donne l'existence aux corps, qui les puisse mouvoir, ou les faire exister successivement en différents lieux.

Le Chinois. — Cela est fort bien. Mais que répondez-vous à ma seconde preuve de l'éternité de l'étendue, n'est-elle pas démonstrative? Ne peut-on pas affirmer ce qu'on conçoit clairement? Or, quand nous pensons à l'étendue, nous la concevons éternelle, nécessaire, infinie. Donc l'étendue n'est point faite : elle est éternelle, nécessaire, infinie.

Le Chrétien. — Oui, sans doute, l'étendue, celle que vous apercevez immédiatement et directement, l'étendue intelligible, est éternelle, nécessaire, infinie. Car c'est l'idée ou l'archétype de l'étendue créée, que nous apercevons immédiatement; et cette idée est l'essence éternelle de Dieu même, en tant que relative à l'étendue matérielle, ou en tant que représentative de l'étendue dont cet univers est composé. Cette idée n'est point faite, elle est éternelle. Mais l'étendue dont il est question, celle dont cette idée est le modèle, est créée dans le temps par la volonté du Tout-Puissant. Est-ce que vous confondez encore les idées des corps avec les corps mêmes? De l'existence de l'idée qu'on aperçoit d'un palais magnifique, en peut-on conclure l'existence de ce palais?

Cette proposition est véritable : on peut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée de cette chose. La raison en est que les êtres sont nécessairement conformes aux idées de celui qui les a faits, et que l'on voit dans l'essence de celui qui les a créés les mêmes idées sur lesquelles il les a créés. Car si nous les voyions ailleurs, ces idées, si nous les voyions, par exemple, chacun de nous dans les modifications de notre propre substance, comme Dieu n'a pas fait le monde sur mes idées, mais sur les siennes, je ne pourrais pas affirmer d'aucun être ce que je verrais clairement être renfermé dans l'idée que j'en aurais. Mais de l'idée qu'on a des êtres, on ne peut conclure l'existence actuelle de ces êtres. De l'idée éternelle, nécessaire, infinie de l'étendue, on ne peut en conclure qu'il y a une autre étendue nécessaire, éternelle, infinie, on n'en peut pas même conclure qu'il y ait aucun corps. L'être infiniment parfait voit dans son essence une infinité de mondes possibles de différents genres dont nous n'avons nulle idée, parce que nous ne connaissons pas toutes les manières dont son essence peut être participée ou imparfaitement imitée; en peut-on conclure que tous les modèles de ces mondes sont exécutés? Il est donc évident que de l'existence nécessaire des idées, on n'en peut point conclure l'existence nécessaire des êtres dont ces idées sont les modèles; on peut seulement, dans les idées des êtres, en découvrir les propriétés, parce que ces êtres ont été faits par celui-là même en qui nous voyons leurs idées.

RÉFLEXIONS

SUR LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

L'auteur définit d'abord la prémotion pbysique : Un secours physique, qui précède la détermination de la volonté, et qui fait qu'elle se détermine librement et avec indifférence. C'est ce sentiment, dit-il, qu'il va tâcher d'établir par des raisonnements de toutes sortes de genres. »

I. Son onvrage fait deux volumes in-quarto ou six indouze, de médiocres on assez petits caractères. Cela fait soupçonner d'abord, ou qu'il n'expose pas exactement son dessein, et qu'il en a qnelqu'autre qu'il est difficile d'exécuter, ou qu'il n'est pas précis dans ses raisonnements. Car on peut prouver en peu de pages la prémotion physique en question, et telle qu'il l'expose ici.

Car, 1° nous voulons invinciblement être heureux. Ainsi, nous sommes mus physiquement, et même invinciblement, vers le bien en général, ou vers le bien qui renferme généralement tous les biens. Je crois que tous les hommes admettent cette prémotion.

2° D'où il suit que nous sommes aussi mus physiquement, je ne dis pas invinciblement, vers les biens particuliers, lorsqu'ils nous paraissent biens, ou que nous les goûtons tels; la connaissance et le goût du vrai bien, ou son avant-goût, qui suit de l'espérance d'en jouir, *précédant* certainement *la détermination*, ou le consentement de la volonté; et ce sont là des effets physiqoes de la grâce, parce que Dieu les opère en nous sans nous.

3° D'où il suit encore qne ces secours on motifs physiques, que Dieu donne à l'âme, font qu'elle se détermine librement et avec indifférence. Ils font que l'âme se détermine en ce sens que l'âme ne peut consentir sans ces motifs; car il faut goûter ou sentir avant que de consentir.

4° Enfin ces motifs physiques, la connaissanee et le goût du bien, font que l'âme se détermine librement, et avec indifférence, parce que la prémot ion, le goût du bien, ou le motif physique que Dieu prodnit dans l'âme, et dont il la prévient et il la meut est bien différent dn consentement libre qn'elle y donne. Car ce motif, quoique par son efficace propre, il meuve on détermine pbysiquement le mouvement général de l'âme, son désir du bonheur vers le bien qui lui plaît alors; ce motif physique, ce plaisir actuel ou espéré, ou son avant-goût, ne remplissant pas actuellement son cœur, son vaste désir d'être heureuse, l'âme n'est point invinciblement déterminée à consentir à ce motif ou à se reposer dans la jouissance imparfaite, ou dans l'avant-goût du vrai bien qu'elle espère, et dont elle ne jouit pas actuellement. Il n'y a nulle contradiction que ce motif l'excite et la meuve, et qu'elle n'y consente pas; surtout sollicitée, comme elle est d'ailleurs, par sa concupiscence pour les faux biens dont elle jouit ou peut jouir actuellement. Ainsi, elle suspend presque toujours, ou du moins elle peut suspendre son consentement. La concupiscence ne lui fournit maintenant pour cela que trop de différents motifs à comparer, avant que de consentir. Elle examine, ou du moins elle peut examiner, si ce motif physique, qui la meut effectivement vers la vraie cause de son bonheur, ne la privera point de la jouissance de l'objet ou des faux biens qu'elle aime déjà.

Il est vrai que nonobstant le désir naturel que l'âme a d'être solidement heureuse, elle se lasse bientôt d'examiner si le motif physique, le plaisir qui la sollicite actuellement, la porte vers le vrai ou le faux bien, vers la vraie cause ou la canse apparente de son bonheur. Car tontes les créatures sont défaillantes, sujettes à l'erreur. Elles ont besoin, les unes plus, les autres moins, pour pouvoir se convertir et persévérer dans la vérité ou dans la justice et pour mériter leur souverain bonheur, par le sacrifice des faux biens en l'honneur du vrai; elles ont, dis-je, besoin des secours de la grâce, secours que Dieu ne refuse jamais à celles qui sont justes, puisque comme telles il les aime sincèrement. Ainsi, quoique l'âme se lasse pour ainsi dire à examiner et à suspendre son consentement, et d'autant plus que les motifs physiques sont plus pressants, c'est toujours sa faute, tant que les motifs qui la meuvent vers les faux biens ne sont pas absolument invincibles. Il est clair que tout consentement libre de la volonté, qui n'est pas conforme à un jugement vrai de l'entendement, est un mouvement déréglé, et qu'il mérite d'autant plus d'être puni, qu'il est plus libre. Par exemple, l'amour libre du vin ou de tout autre objet, qui n'est pas cause véritable ou efficace de la sensation de l'âme, est déréglé, lorsque l'on ne rapporte point cet amour à la vraie cause. On peut faire usage du vin, et non en jouir; ou se réjouir en lui, mais dans le Sei-

gneur, qui l'a créé pour le bien de notre corps, et non pour le ruiner et nous abrutir l'esprit.

Je crois que ce que je viens de dire paraîtra clair à un esprit attentif, et que ceux qui sont sans prévention le trouveront conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, et aux décisions de l'Église contre les pélagiens et les calvinistes.

II. Il ne faudrait donc pas un si gros ouvrage pour exécuter le dessein de l'auteur, tel qu'il l'expose d'abord. Car, si ce que je viens de dire ne suffit pas, peut-être que le premier éclaircissement de la *Recherche de la Vérité* suffirait de reste, ou quelque autre éclaircissement encore plus court que le mien, composé par un auteur plus exact et plus précis. Mais son véritable dessein, qui paraît par la lecture de son livre, est de démontrer que la grâce intérieure n'est pas seulement efficace par elle-même, par rapport à la volonté qu'elle meut actuellement, ou dont elle détermine le mouvement général, son désir naturel du bonheur vers le vrai bien qu'elle lui fait actuellement goûter; il prétend, de plus, que de sa nature, et par elle-même, elle est efficace par rapport au consentement de la volonté, et qu'elle opère dans l'âme l'action, le vouloir, le consentement même. Il prétend qu'elle laisse à l'âme un *pouvoir* de n'y pas consentir; mais qu'étant appliquée à la volonté, il y a contradiction que dans le même temps l'âme n'y consente pas. « La prémotion, dit-il, et la grâce efficace par elle-même, ne détruit pas dans l'âme quelqu'une des qualités et des réalités dans lesquelles consiste son pouvoir. Mais cette prémotion opère dans l'âme l'action même, le vouloir, la détermination. De sorte que dans le temps qu'elle est appliquée à la volonté, et qu'elle la meut, il y a absurdité, ou, ce qui est la même chose, il y a contradiction, de dire qu'elle n'y consente pas. Cependant, elle n'ôte pas ce pouvoir réel et intérieur que l'homme porte dans le fond de son être, de consentir ou de ne pas consentir. »

Voilà le véritable ou principal dessein de l'ouvrage. Mais il me paraît impossible que l'auteur, quelque facilité d'écrire, et quelque étendue d'esprit qu'il ait, puisse jamais l'exécuter. Car il me semble qu'il détruit la liberté, que je crois avoir clairement démontrée, et que les conséquences affreuses qui suivent directement de l'erreur de ceux qui la nient sont seules suffisantes pour en convaincre les personnes raisonnables. Il me semble, dis-je, qu'il laisse le nom de liberté, et qu'il l'explique de manière qu'il en anéantit la réalité. Car, outre ce que j'en ai dit dans le premier éclaircissement de la *Recherche de la Vérité*, je crois avoir bien prouvé que le sentiment de l'auteur sur l'efficace de la grâce est contraire au concile de Trente, et aux constitutions qui condamnent les cinq fameuses propositions.

III. Le concile définit que le libre arbitre, mu par la grâce, peut, s'il veut, n'y point consentir. Voici le canon entier : « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a « Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo « Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam jus« tificationis gratiam, se disponat ac præparet, neque « posse dissentire si velit : sed veluti inanime quoddam « nihil omnino agere, mereque passivè se habere, ana« thema sit. »

Le dessein du concile était de condamner les erreurs de Luther et de Calvin sur la grâce, le fait est constant.

Or, il me paraît évident que leurs erreurs ne seraient pas condamnées, si le sens naturel du canon était conforme aux paroles que je viens de citer de l'auteur; et je suis persuadé que ces hérésiarques, aussi bien que leurs sectateurs, en conviendraient. Ils niaient, dit-on, la liberté. Oui; mais je suis persuadé, par leurs écrits, que ni eux ni ceux qui suivent leurs erreurs ne la nient pas selon l'idée qui suit naturellement du sentiment de l'auteur. Car, comme je viens de le dire, il me paraît qu'une grâce qui, par elle-même et de sa nature, non-seulement meut la volonté, mais qui opère encore en elle l'action, le vouloir, la détermination invinciblement, ou qui, étant appliquée à la volonté, il y a absurdité qu'elle n'y consente pas, ôte la liberté ou le pouvoir de ne pas consentir à ce même mouvement de grâce.

Je parle ici par rapport au sentiment de l'auteur, et aussi de ceux que les uns appellent augustiniens et les autres jansénistes. L'auteur mêle ordinairement la grâce efficace avec la prémotion physique, et ce qu'il dit que la prémotion physique produit l'action, etc. il l'attribue à la grâce efficace, qui, selon lui, serait cette même prémotion. Or, la grâce actuelle, selon saint Augustin, consiste dans la connaissance et le goût du bien dans la délectation de la justice, « docendo delectat. » Certainement on ne peut pas nier, sans démentir sa conscience, que c'est la connaissance et le sentiment du bien qui meuvent la volonté, et d'autant plus que la connaissance que l'on en a est plus claire et le sentiment plus vif, ou plus agréable, puisqu'on ne cesse jamais de vouloir être heureux. « Tanto enim quodque vehementiùs volu« mus, quanto certiùs quàm bonum sit novimus, eoque « delectamur ardentiùs, » dit saint Augustin.

La perception d'un bien est relative au bien dont elle est la perception ; et si elle est agréable, elle porte au consentement. Or, on ne connaît point et l'on ne sent point la prémotion physique qu'admettent les thomistes. On n'y pense seulement pas, lorsqu'on consent au vrai ou au faux bien ; donc cette prémotion ne sollicite point la volonté à consentir, aussi ne vient-elle au secours de la volonté que lorsque la volonté est, dit-on, toute prête à former l'acte de son consentement ; acte qui est déjà *in actu primo*, comme disent les thomistes, mais qui ne peut être achevé *in actu secundo*, que par le secours de la prémotion physique : secours qu'ils jugent nécessaire, pour tenir nos volontés dans la dépendance du créateur, et expliquer clairement et sans aucune difficulté comment Dieu connaît nos consentements futurs. On voit donc bien, sans que je l'explique davantage, que la prémotion des thomistes n'étant que l'action de Dieu qui détermine physiquement le consentement de la volonté, sans que l'âme s'aperçoive même de cette prémotion, de sorte que chacun croit naturellement que ce secours prédéterminant est imaginaire, et ne le prédétermine point; par cette raison qu'on ne peut pas consentir à une motion qu'on ne sent point, et qui ne sollicite point le désir naturel d'être

heureux; on voit, dis-je, clairement que cette prémotion est fort différente de la délectation prévenante, ou du plaisir spirituel, que chacun ne peut avoir actuellement sans le sentir. Or, ce saint plaisir est certainement la vraie et réelle prémotion physique, la vraie grâce intérieure, efficace et prévenante, que saint Augustin a soutenue contre les pélagiens, qui ne voulaient point d'autre grâce actuelle que la lumière; elle est efficace par elle-même, cette délectation, puisqu'elle meut intérieurement et par elle-même la volonté. Car tout plaisir, précisément en tant que plaisir, la meut vers l'objet qui plaît; mais elle ne détermine nullement le mouvement libre, ou le consentement de la volonté; elle est certainement nécessaire, du moins depuis le péché, pour résister à la concupiscence. La seule grâce de lumière, sans ce saint plaisir, ne suffit pas pour convertir à Dieu notre cœur, et lui donner assez de force pour résister sans cesse aux plaisirs sensibles.

Mais il ne faut pas s'imaginer que saint Augustin fasse consister toutes les grâces actuelles dans des plaisirs prévenants, qui nous fassent goûter les vrais biens; car quand Dieu nous inspire des sentiments d'horreur pour le vice, ou de dégoût pour les faux biens, ce sont aussi des grâces actuelles qu'il nous donne; car ce sont des sentiments prévenants contraires à ceux de la concupiscence, et qui nous aident à les vaincre. Dans ces temps périlleux où Dieu éprouve l'âme par des sécheresses, ces sentiments prévenants d'horreur pour le vice sont de ces véritables et réelles prémotions physiques dont on a sentiment intérieur, et qui par conséquent sont fort différentes des prémotions des thomistes, auxquelles on ne peut ni consentir ni résister, puisqu'on ne les sent nullement: je dis ceci pour faire remarquer la différence qu'il y a entre les sentiments des thomistes et celui des jansénistes; comme ceux qu'on appelle thomistes ne sont pas tous de même sentiment, je crois encore devoir avertir que je n'écris que contre le thomisme de l'auteur, que par rapport aux sentiments que je trouve dans son livre; sentiments dont tous les thomistes, tous ceux qui regardent saint Thomas comme leur maître, ne conviendront jamais absolument et sans correctif.

IV. Le dessein du concile était d'instruire les Chrétiens et de les prévenir contre l'erreur; or, il est évident que ce canon que j'ai rapporté serait plus propre pour nous y faire tomber que pour nous en empêcher; car qui s'aviserait de penser que le vrai sens de cette décision, *le libre arbitre mu par la grâce peut y résister, s'il le veut*, signifie que la grâce n'ôte pas ce pouvoir réel et intérieur que l'homme porte dans le fond de son être, de consentir ou de ne pas consentir; mais qu'il y a contradiction, que dans le temps qu'elle meut la volonté, elle n'y consente pas: le concile ne définit-il pas précisément tout le contraire? Le sens commun ne nous apprend-il pas que ces termes, consentir ou résister au mouvement actuel de la grâce, sont relatifs à la grâce même, qui meut actuellement la volonté? N'est-il pas évident qu'on peut bien consentir ou résister à un mouvement qui sollicite actuellement la volonté, mais qu'on ne peut pas consentir ou résister à un mouvement tant qu'il ne sera pas actuellement; car alors on pourrait consentir ou résister à rien, pouvoir imaginaire.

Le concile joint, avec le mouvement actuel de la grâce, qui sollicite la volonté, le pouvoir d'y résister; il prend donc sa décision dans le sens composé, lorsqu'il définit que le libre arbitre, mu par la grâce, peut y résister s'il le veut?

Oui, dit-on, il en a le pouvoir; mais c'est un pouvoir qui demeure toujours en genre de pouvoir, c'est un pouvoir qui n'a point d'effet.

C'est donc un pouvoir de ne rien faire, et par conséquent un pouvoir imaginaire?

Non, réplique-t-on, c'est un pouvoir véritable, mais « il y a absurdité de dire que dans le temps que la grâce meut la volonté on n'y consente pas; car autrement la grâce efficace ne serait pas efficace. »

Je réponds que la grâce efficace est efficace, puisqu'elle meut le libre arbitre et qu'elle lui donne une force, sans laquelle on ne peut rien, et avec laquelle on peut tout. Mais elle lui laisse un pouvoir tel, que non-seulement il peut y consentir ou y résister; mais tel, qu'il ne lui résiste que trop souvent. Car le mouvement que Dieu produit dans la volonté par la douceur de sa grâce n'est pas le consentement qu'elle y donne, si elle veut. La motion divine ne peut pas en même temps être, et n'être pas efficace à l'égard d'un même effet; elle ne peut pas en même temps mouvoir et ne pas mouvoir la volonté; mais à l'égard des différents effets, elle peut être et n'être pas efficace, et je ne comprends pas qu'on puisse prendre dans le sens de l'auteur le canon du concile dicté par le Saint-Esprit pour instruire les fidèles, et les prémunir contre les erreurs de Luther et de Calvin; car ce sens n'entre point naturellement dans l'esprit.

Assurément les Pères du concile ne l'entendaient pas comme l'auteur; car on ne trouverait pas dans le chapitre 13 de la même session ces paroles: « Deus enim, nisi « ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, « ita perficiet; operans velle et perficere. » Ces paroles: « nisi ipsi illius gratiæ defuerint, » seraient une précaution fort inutile, s'il y a contradiction que l'âme soit mue par la grâce, et qu'elle n'y consente pas, ils auraient dit: « nisi ipsa gratia illis defuerit, » et non pas, « nisi ipsi « illius gratiæ defuerint. »

Enfin, la contorsion que l'auteur donne à la décision claire de l'Église est si visible, que les hérétiques mêmes qui ont écrit contre le concile, Calvin, Chemnitius, en cela de meilleure foi que bien des gens, ont avoué que ce quatrième canon condamnait leur sentiment, et ils ont eu l'insolence de traiter de pélagiens les Pères du concile, à cause de ce canon.

Il est donc évident que si le concile a voulu condamner les erreurs de Luther et de Calvin, et s'il a eu dessein d'instruire, et non pas de séduire les fidèles, ce que tout catholique est obligé de croire, il est, dis-je, évident que c'est désobéir à l'Église, et ne point craindre l'anathème prononcé par un concile généralement reçu par les catholiques, du moins quant aux dogmes qu'il a décidés, que de donner à sa décision un sens forcé qui

n'entre point naturellement dans l'esprit : un sens qui ne condamne que des erreurs imaginaires, et que dans le fond les hérétiques mêmes n'ont point soutenues.

Il est vrai « que la prémotion et la grâce efficace par elle-même n'ôte pas ce pouvoir réel que l'homme porte dans le fond de son être, de consentir ou de ne pas consentir, et qu'elle ne détruit pas dans l'âme quelques-unes des qualités ou des réalités dans lesquelles consiste son pouvoir. » Mais elle lui ôte le pouvoir de ne pas consentir au mouvement actuel de la grâce, puisqu'il y a contradiction qu'étant appliquée à l'âme, elle n'y consente pas ; et que l'on fonde cette contradiction, non sur la congruité de la grâce que l'auteur rejette ; congruité dont l'effet serait infaillible, et ne blesserait point la liberté, son pouvoir actuel de n'y point consentir, mais qu'on la fonde sur la force et la nature de la grâce même, qui, selon l'auteur, produit la détermination de la volonté, l'acte de son consentement, comme étant un être que la volonté ne peut pas créer.

Il est évident qu'une telle prémotion ou grâce efficace par elle-même, par rapport au consentement de la volonté, n'est pas seulement infaillible, mais nécessitante et invincible. Car on ne peut pas actuellement ne pas vouloir ce que Dieu fait vouloir par une grâce qui produit actuellement et efficacement ce même vouloir. On ne le peut que comme les bienheureux peuvent cesser d'aimer Dieu. Que dis-je ! on le peut encore moins, par cette raison qu'il est impossible en tous sens de consentir ou de résister à une prémotion insensible, et dont personne ne s'apperçoit. Certainement on ne pourrait point consentir à la grâce, si l'âme n'en sentait pas la douceur, ni lui résister si l'on ne pouvait en goûter des motifs contraires. Ainsi, faire consister la grâce efficace dans une prémotion physique, différente de la connaissance et du sentiment du bien, et soutenir de plus que l'on a un vrai pouvoir d'y résister, c'est avancer ce qui ne se peut concevoir, mais dont l'on conçoit fort bien les fâcheuses conséquences. On verra, par les prétendues démonstrations de l'auteur, comme par celle qu'il tire de la certitude de la science de Dieu, qu'il prétend que la grâce est nécessitante et invincible, quoiqu'il évite de se servir de ces termes, qui exprimeraient clairement ce qu'il a dessein de démontrer.

V. A cette objection que l'on fait au sentiment de l'auteur, qu'un pouvoir qui n'a jamais d'effet n'est point un vrai pouvoir, il répond : « Quoi ! n'ai-je pas le pouvoir de me jetter par les fenêtres, de me brûler tout vif, etc. On s'efforcera, dit-il, cent fois de me persuader, et cent fois ma propre conscience et une évidence intérieure me parlera plus hautement *que toutes les voix* des hommes pour me dire que je le puis, et qu'il dépend de moi de le faire. »

Je réponds que sa propre conscience le trompe, ou plutôt qu'il ne rapporte pas exactement tout ce qu'elle lui dicte. Car il n'est pas vrai qu'elle lui réponde qu'il peut se brûler tout vif, ou qu'il peut vouloir se brûler tout vif. Sa conscience lui apprend, au contraire, que l'âme n'a pas le pouvoir de suspendre son consentement, celui de délibérer, ni même d'hésiter sur un tel choix, parce qu'on n'a pas, et qu'on voit évidemment qu'on ne peut pas avoir de motif de se brûler. Sa conscience lui apprend qu'il veut invinciblement être heureux, et qu'il ne peut vouloir le mal connu et senti comme mal. Elle lui répond qu'il ne peut vouloir consentir à quoique ce soit, sans un motif qui s'accorde avec le désir invincible qu'il a d'être heureux. Or, se brûler tout vif ne s'accorde nullement ; il n'a donc pas le pouvoir de se brûler tout vif, puisqu'il n'a pas même celui de le vouloir. Il a le pouvoir passif d'être brûlé vif ; mais il n'a pas celui de se brûler, qui est celui de vouloir se brûler. Se laisser brûler tout vif peut cependant s'accorder avec le désir naturel du bonheur, par la crainte d'offenser Dieu, par l'espérance de jouir d'un bonheur éternel et par la crainte de brûler éternellement, comme dans saint Laurent et d'autres martyrs. Mais la volonté ne peut suspendre son consentement que lorsqu'il y a différents motifs, sur lesquels elle puisse délibérer et choisir ce qui s'accorde le mieux avec le désir naturel du bonheur.

L'auteur répond ensuite à des objections que ferait peut-être un homme qui voudrait soutenir la liberté qu'on nomme *d'indifférence pure* ; indifférence telle qu'on puisse vouloir être damné, être éternellement malheureux. Liberté imaginaire, et qui tirerait l'âme de la dépendance du Créateur. Car c'est par les motifs physiques, dont Dieu touche l'âme et dont il la meut, qu'il la gouverne comme il veut. Il est, sans doute, beaucoup plus que nous-mêmes le maître de nos volontés. Mais voulant aussi nous communiquer quelque puissance, ou quelque domaine sur nos actions, il nous laisse le pouvoir de suspendre notre consentement, et d'examiner avant que de faire choix sur les divers motifs qu'il produit en nous. Comme je crois avoir suffisamment découvert le faible de la réponse de l'auteur, dans les éclaircissements de la *Recherche de la Vérité*, le lecteur peut les consulter.

VI. Pour aimer un objet, il est nécessaire qu'il plaise actuellement, ou qu'on espère qu'il le fera un jour ; il faut qu'il nous convienne et qu'il s'accorde avec le désir naturel du bonheur ; mais le plaisir n'est pas l'amour. La délectation spirituelle est une espèce de prémotion physique, car elle produit dans l'âme un mouvement nécessaire, qui est une détermination du désir invincible d'être heureux, comme j'ai déjà dit. Et quand la volonté suit ce mouvement ou y consent, ce consentement est l'amour libre. En un mot, la délectation n'est pas l'amour comme je l'ai prouvé ailleurs. Il est clair que le sentiment n'est pas le consentement, et qu'il le précède. Cela supposé, lorsque la délectation de la grâce meut la volonté, car tout ce qui plaît nous meut, puisque nous voulons être heureux, il y a absurdité de dire qu'elle ne sente pas cette délectation et ne soit pas mue. Mais il n'y a aucune absurdité de dire que la délectation meuve ma volonté, et que ma volonté ne consente pas à son mouvement. Il faut sentir, et par conséquent être mu, avant que de consentir. Mais le sentiment n'étant pas le consentement ou l'acquiescement libre de la volonté, quoiqu'il y ait contradiction que ces deux choses, le sentiment et le mouvement, soient et ne soient pas dans

l'âme en même temps, il n'y en a point qu'elles y soient, et que le consentement n'y soit pas. C'est qu'il ne faut pas confondre la délectation prévenante, qui précède l'amour, avec l'amour même, le sentiment avec le consentement; ce que Dieu fait en nous, sans nous, avec ce que Dieu fait en nous avec nous; en un mot, le physique avec le moral. Et c'est ce que l'auteur fait sans cesse. Il croit même que le plaisir, bien loin de porter l'âme vers tel objet, on de produire en elle un amour indélibéré ou un mouvement naturel vers cet objet, qui lui plaît, mouvement qui précède le consentement ou l'amour libre, il croit, dis-je, *que le plaisir n'est qu'une modification de l'amour.*

La grâce, dit l'auteur en cent endroits, n'est pas *versatile.* C'est son terme favori, terme méprisant et équivoque, et par-là propre à persuader les simples ou les lecteurs négligents, qui se laissent convaincre sans savoir même précisément de quoi ils sont convaincus. Démêlons l'équivoque : si l'auteur entend par *versatile* que la grâce n'est point telle qu'il dépende réellement de la volonté de consentir, ou de ne pas consentir au mouvement actuel qu'elle produit dans l'âme par son efficace propre; s'il entend qu'il y a contradiction, non que la volonté mue par la grâce ne soit pas mue, car la contradiction est évidente; mais s'il entend que la volonté étant mue par l'efficace de la grâce, il y a contradiction que la volonté n'y consente pas, alors son sentiment me paraît contraire à ce qui a été décidé par l'Église, et son terme méprisant de *versatile* est injurieux aux Pères du concile, et aux théologiens catholiques qui se soumettent à leur décision, et qui la prennent dans le sens naturel. Mais si par grâce versatile l'auteur entendait, ce que certainement il n'entend pas, savoir qu'il dépend de nous de la mériter par nos forces naturelles, ou de n'être pas mus par la grâce dans le temps qu'elle nous meut par son efficace propre, alors il combattrait des chimères, et l'on verrait clairement l'inutilité de ses raisonnements et de ses déclamations pathétiques.

VII. « Quoique Dieu, dit l'auteur, par la prémotion et par la grâce efficace, opère dans l'âme l'action même, le vouloir, la détermination; de sorte que dans le temps qu'elle est appliquée à la volonté, et qu'elle la meut, il y ait absurdité de dire qu'elle n'y consente pas, cependant elle n'ôte pas le pouvoir de n'y pas consentir. Dieu, dit-il, conduit les causes selon leur nature; » il fait agir les causes nécessaires nécessairement, et les libres avec liberté. Il est tout puissant : il veut que la volonté libre consente librement. Donc la prémotion physique opère l'action du consentement, et la volonté consent librement.

J'avoue que je n'ai pas assez d'esprit pour comprendre la force de ce raisonnement. Mais si je faisais celui-ci : Dieu est tout-puissant, il peut donner aux corps telle figure qu'il lui plait; or, il veut qu'une boule de cire soit cubique, sans agir sur sa rondeur : donc elle deviendra cubique, sans rien perdre de sa parfaite rondeur, puisque le Tout-Puissant le veut ainsi.

On me répondrait, sans doute, que cela se contredit, et que si Dieu veut que la boule conserve sa parfaite rondeur, il la laisse telle qu'elle est, et ne lui donne point une figure cubique. Ne peut-on pas répondre de même, que si Dieu veut que la volonté consente librement à tel mouvement de sa grâce, et fasse actuellement usage de sa liberté ou du pouvoir qu'elle a de consentir ou de ne pas consentir à ce même mouvement de grâce, il ne la prédétermine pas de manière *qu'il y ait contradiction* que, la prémotion supposée, elle ne consente pas. Il faut que cette prémotion ne soit point invincible de sa nature ou par elle-même; et qu'en la supposant, la volonté qui en est actuellement touchée puisse dans le même temps suspendre son consentement : ce qui ne peut pas, ce me semble, s'accorder avec le sentiment de l'auteur. Car s'il y a contradiction, la chose est impossible. Or, le pouvoir de faire actuellement ce qui est actuellement impossible est un pouvoir que le Tout-Puissant même n'a pas. Donc l'âme perd son pouvoir de résister à tel mouvement de la grâce, si on suppose une prémotion physique telle que de sa nature, et par son efficace propre, elle fasse consentir à ce mouvement, et par conséquent elle n'est point libre à cet égard.

« J'avoue que la prémotion physique et la grâce efficace par elle-même ne détruit pas dans l'âme quelqu'une des qualités ou des réalités dans lesquelles consiste son pouvoir, » quoique ce soit une prémotion particulière par rapport à tel consentement de la volonté; de même que la rondeur de la cire « n'ôte pas ce pouvoir réel et intérieur que la matière porte dans le fond de son être de recevoir toutes sortes de figures. » Mais comme sa rondeur actuelle exclut toute autre figure, la prémotion, selon l'auteur, opérant dans l'âme l'action même, le vouloir, la détermination; en un mot, opérant physiquement en elle ou par elle le consentement à tel mouvement de la volonté, cette prémotion exclut le pouvoir actuel de ne le pas donner, et il la met dans la nécessité de le donner. On peut même dire que cette prémotion est plus invincible que la grâce même des bienheureux, par cette raison que les saints apperçoivent le mot invincible de leur amour, et que la prémotion meut l'âme sans qu'elle l'apperçoive. Car on ne peut en aucune manière résister à ce qu'on n'apperçoit point. Or, la prémotion étant nécessaire, selon l'auteur, généralement pour tous nos consentements bons et mauvais, elle ôte le pouvoir réel et général de consentir ou de ne pas consentir. Elle détruit, par conséquent, entièrement la liberté, et fait retomber sur Dieu le péché de l'homme, puisque le péché ne consiste que dans le consentement.

Je réponds donc, que c'est parce que Dieu conduit les causes selon leur nature, et qu'il veut que les causes libres consentent librement; je réponds, dis-je, que c'est précisément pour cela qu'il nous fait faire le bien, par une grâce qui, bien qu'efficace par rapport à la volonté qu'elle meut actuellement, n'est point efficace par elle-même, par rapport au consentement. C'est pour cela qu'il ne veut pas qu'il y ait contradiction, que dans le temps qu'elle est appliquée à la volonté la volonté n'y consente pas. Je réponds enfin, que c'est parce que Dieu est tout-puissant, qu'il peut produire dans l'âme, quand il le veut, des motifs tellement proportionnés au libre arbitre, qu'il connaît parfaitement que ces motifs seront infaillible-

ment suivis du consentement de la volonté. Car Dieu n'est pas seulement tout-puissant, mais aussi scrutateur des cœurs; attributs également incompréhensibles à l'esprit humain. J'avoue que je ne comprends pas clairement comment Dieu peut connaître que ma volonté formera un acte qu'il veut que je fasse librement et sans nécessité, ni comment un seul acte de sa volonté produit le monde. Mais je sais par la raison, et je suis certain par la foi, que Dieu peut et connaît tout.

VIII. « Mais, dit-on, Dieu ne tire ses connaissances que de lui-même, que des décrets qu'il a faits de conduire les causes libres par la prémotion physique. » Oui, par la prémotion physique, telle que je l'ai expliquée dès le commencement de cet écrit. On peut nommer la grâce actuelle prémotion physique, puisque la grâce *commence l'œuvre*, qu'elle y prépare la volonté, qu'elle ne suppose point nos mérites; en un mot, puisqu'elle prévient la volonté et qu'elle la meut. Mais si la prémotion faisait ou opérait par elle-même la détermination libre, ou le consentement de la volonté, de manière qu'il y eût contradiction; qu'étant appliquée à l'âme, la volonté ni consentît pas, elle serait, ce me semble, mieux nommée *perfection* physique, que *prémotion*. Et cela, je l'avoue, serait fort commode pour expliquer clairement comment Dieu connaît les actions futures de nos volontés. Mais les conséquences que l'on tire naturellement de ce sentiment sont affreuses, et renversent la religion de fond en comble.

Si le consentement n'est qu'un acte immanent de la volonté, dont le terme n'est qu'une cessation d'examen des différents degrés de bonté, de deux ou de plusieurs biens; si, lorsque la volonté consent, elle ne fait qu'acquiescer, c'est-à-dire se reposer dans le bien qui lui paraît alors le meilleur; en un mot, si le consentement n'est qu'une espèce de repos que l'âme veut prendre sans examen, ou après quelque examen, des motifs physiques qui la sollicitent, ce que je crois avoir suffisamment prouvé dans la *Recherche de la Vérité*, il me paraît qu'une nouvelle prémotion physique, pour la déterminer au consentement, serait fort inutile. L'âme a besoin de prémotion physique pour être mue vers un tel bien; mais elle n'a nul besoin d'un nouveau motif physique ou prémotion, pour y consentir, ou se reposer dans ce bien. Car il faut une prémotion pour le mouvement, mais il n'en faut pas pour le repos. Il faut que l'âme ait des motifs physiques; il faut qu'elle connaisse et goûte les biens avant, et afin qu'elle puisse y consentir. Mais certainement, lorsqu'elle a ces motifs, il ne lui faut plus de prémotion nouvelle pour faire choix, ou se reposer dans le bien qui lui paraît le meilleur. C'est seulement pour pouvoir suspendre son consentement, qu'il est nécessaire qu'elle ait, ou qu'elle espère d'avoir de nouveaux motifs à examiner. C'est pour cela qu'un homme qui n'a point et qui ne s'attend nullement d'avoir des motifs de se précipiter, n'hésite point sur un tel choix, et qu'il n'a point un vrai pouvoir de vouloir se précipiter n'y de se brûler tout vif.

On ne peut s'expliquer clairement sur cette matière, et que par des termes métaphoriques; et l'on ne peut en parler que sur les réflexions que chacun peut faire sur ce qu'il sent en lui-même; parce que l'idée, ou l'archétype de l'âme, ne nous touche et ne nous éclaire pas, et que nous ne la connaissons que par conscience ou sentiment, ainsi que je crois l'avoir démontré dans le onzième éclaircissement de la *Recherche de la Vérité*. Il est nécessaire, pour la suite, qu'on relise cet éclaircissement. C'est aux lecteurs à faire réflexion sur ce qui se passe en eux, pour juger si ce que je dis s'accorde avec le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes. Mais revenons à la difficulté proposée.

J'avoue que Dieu ne tire ses connaissances que de lui-même, et qu'il a certainement prévu le péché du premier homme avant sa chute. Mais Dieu n'a-t-il pas dans lui-même l'archétype, ou l'idée claire de l'âme? n'y voit-il pas toutes les facultés qu'il lui a données, et surtout la nature de la liberté, qui consiste dans le pouvoir de suspendre, de donner, ou de refuser son consentement aux motifs physiques, qui la sollicitent tant au bien qu'au mal : motifs qu'il voit aussi en lui-même, puisqu'il en est la cause; la cause, dis-je, des uns par miséricorde, et des autres par justice? C'est ce que j'ai expliqué ailleurs.

Il est vrai, continuera-t-on; mais comment Dieu a-t-il vu avec certitude le consentement qu'Ève a donné librement au démon, et Adam à la persuasion de sa femme, puisqu'Adam n'était point nécessité de le donner? Voici ma réponse :

Je n'ai point de l'âme ni de ses facultés une idée claire. Je ne la connais que par conscience ou par sentiment intérieur; et ce sentiment m'apprend que je suis libre, l'auteur de l'acte de mon consentement aux motifs physiques, qui me sollicitent. J'en ai donné ailleurs d'autres preuves, et l'auteur convient que la liberté est un article de notre foi; mais d'ailleurs, si la prémotion physique, ou la grâce efficace, ne nécessite point la volonté, la difficulté relevé. Car, en ce cas, il est évident que la prémotion sera inutile pour expliquer clairement comment Dieu connaît avec certitude les actes libres de la volonté. Or, un acte de la volonté est nécessaire, ou ne l'est pas. Mais peut-être qu'une idée claire de l'âme, telle qu'elle est en Dieu, servirait à résoudre la difficulté. Et c'est ce qui me manque, et certainement à tous les hommes.

Je crois donc qu'Adam pouvait résister à la tentation, et que Dieu ne l'a point prédéterminé physiquement au péché, au consentement qu'il a donné à la sollicitation de sa femme; qu'il ne l'a point mis dans la nécessité d'y consentir; et je crois néanmoins que Dieu a certainement connu son péché, avant qu'il fût commis, par cette raison que Dieu est scrutateur des cœurs; attribut que je ne comprends pas, ni, je crois, personne.

Il faut remarquer que tous les attributs de l'être infini sont et doivent être incompréhensibles à tout esprit fini; et qu'ainsi on peut faire sur ces attributs des difficultés insurmontables. Je crois, par exemple, que Dieu est partout, et partout tout entier. Et certainement on peut faire, contre l'immensité divine, bien des difficultés qu'il est impossible d'expliquer clairement. Il en est de

même de sa sagesse, de sa justice, de sa bonté; non que nous ne sachions pas ce que nous entendons par ces termes : immensité, sagesse, justice, bonté, comme certaines gens le prétendent, mais parce que nous ne comprenons pas comment ces attributs sont en Dieu. Par l'immensité divine, nous concevons que Dieu est partout, selon tout ce qu'il est; mais comment y est-il, selon tout ce qu'il est? Nous comprenons que cela est, et doit être; mais comment cela peut-il être? C'est ce que nous ne comprenons pas. Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées ou les archétypes de toutes les créatures possibles. Car il a connu et choisi celles qu'il a faites. « Sa sagesse est unique et multiple, mobile et stable, » dit l'Écriture. Si multiple et mobile, comment simple, unique et stable? C'est ce comment qu'on ne peut clairement expliquer. Dieu est infiniment bon, et il y a tant de misérables? Il a connu le péché d'Adam, et il pouvait l'empêcher, et ses suites funestes; et il ne la pas fait. Comment donc Dieu est-il infiniment bon? Sur cela, combien de libertins ont-ils de nos jours tenu de discours et composé de livres scandaleux, et même tout à fait impies? Spinosa, par exemple, ne pouvant comprendre la puissance divine, et comment Dieu, par sa seule volonté, a pu créer l'univers, a pris cet univers pour son Dieu.

Quand on parle de Dieu et de ses divins attributs, il faut toujours avoir en vue les dogmes décidés par l'Église. Il est bon de les confirmer, ces dogmes, par de fortes raisons, surtout lorsqu'on les attaque. Et souvent Dieu nous en découvre, de ces raisons; car c'est par la fermeté de sa foi qu'on obtient de lui le don de l'intelligence. « Intellectus merces est fidei, » dit saint Augustin. « Ergo noli quærere intelligere, ut credas; sed crede, ut « intelligas : quoniam nisi credideritis non intelligetis. » Mais il ne faut jamais ni douter, ni rien dire, qui fasse douter des décisions de l'Église.

Qu'il me soit permis de dire que c'est aussi ce que j'ai toujours taché de faire. Je n'ai composé le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et toutes ses suites, que pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu. Je n'ai tâché de rendre raison de la permission du péché, et je n'ai parlé de la Providence et de la prédestination, que pour appuyer ces dogmes : que Dieu est infiniment sage et infiniment bon; tellement bon, qu'il fait aux hommes tout le bien qu'il leur peut faire, non absolument, prenez-y garde; mais tout le bien qu'il leur peut faire, agissant selon ce qu'il est, selon l'ordre ou le rapport de ses divines perfections : ordre immuable, qui est sa loi inviolable, et dans laquelle il trouve tous les motifs ou toutes les raisons de sa conduite envers nous. J'espère qu'on le verra clairement, si l'on prend la peine de lire et de méditer sans prévention, l'abrégé seulement du *Traité de la Nature et de la Grâce*.

L'amour de Dieu étant la principale des vertus chrétiennes, j'ai cru devoir représenter Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire infiniment bon, comme la raison et la foi nous l'apprennent; et par conséquent, tellement bon et bienfaisant, qu'il ne le peut être davantage, eu égard à ce que demandent ses autres attribus, qui sont aussi infinis que sa bonté. De sorte qu'il ne peut vouloir, sans raison et sans quelque motif tiré de ses attributs, laisser dans son ouvrage quelque imperfection, ni faire des créatures misérables. Car, encore un coup, il est certain que c'est dans l'ordre, et le rapport qui est immuable, qui est entre ses attributs, qu'il aime invinciblement, et dans lesquels il met nécessairement sa complaisance; que c'est, dis-je, dans ce rapport que consiste la loi éternelle, la justice essentielle, le principe de tous ses motifs, et la règle inviolable et unique de tous ses décrets. C'est que j'ai taché d'effacer de mon esprit cette idée affreuse, dont quelques gens le représentent; idée qui glace le cœur, et qui me paraît évidemment suivre des sentiments que j'ai combattus.

Mais pour revenir à la difficulté proposée par l'auteur, qui après avoir tâché de réfuter les explications qu'en ont donné la plupart des théologiens catholiques, prétend appuyer son sentiment touchant la prémotion physique sur la facilité qu'il y aurait à expliquer comment Dieu connaît les actes libres de la volonté, je réponds *primo*, qu'il faut qu'un théologien ait en vue les dogmes décidés; que, convaincu de la faiblesse de l'esprit humain, il s'arrête tout court, pour peu qu'il appréhende de choquer quelques-uns de ces dogmes, et surtout lorsque c'est un dogme aussi essentiel que celui de la liberté. Car la liberté détruite rendrait Dieu auteur du péché, injuste, cruel; en un mot, cette hérésie renverserait toute religion et toute morale, et le doute seul de cet article jetterait les esprits dans un embarras ou dans un libertinage affreux. Je réponds en second lieu que les attributs de l'être infini, et infiniment infini, sont et doivent être incompréhensibles à tout esprit fini.

Mais sans sortir hors de nous-mêmes, combien d'obscurités, et par conséquent combien de difficultés qu'il est impossible de résoudre clairement! le nombre en est indéfini. Toutes nos perceptions, généralement nous sont inconnues; nos sensations, la couleur, la chaleur, la saveur, l'odeur, etc., les perceptions pures aussi bien que les perceptions sensibles; la perception que nous avons d'un cercle, par exemple, ne nous est pas plus clairement connue que la sensation ou le goût d'un fruit. On comprend clairement ce que c'est qu'un cercle; mais on ne comprend nullement ce que c'est que la perception que l'on en a; et cela, par cette unique raison, que l'on a une idée claire de l'étendue, et par elle celle d'un cercle, et que l'on n'a point l'idée claire de son âme, ni par conséquent de sa perception ou de sa modification. Car ce n'est que dans les idées claires, dans les idées divines, dans les archétypes des êtres que Dieu a créés, que l'on peut connaître la nature et les modifications de ces êtres. Enfin, si l'on trouve même de la différence entre la perception pure du cercle, et celle du carré, cette différence ne se tire point des perceptions mêmes de l'âme, que l'on ne connaît que par sentiment intérieur, mais de la différence que l'on connaît clairement être entre le cercle et le carré; or, cela posé, il est évident qu'on peut faire sur l'âme un nombre infini de difficultés, dont on ne peut satisfaire l'esprit sur aucune.

L'âme est une substance simple, on le prouve claire-

ment, et l'auteur en convient; mais comment peut-elle être simple, et que l'entendement diffère de la volonté, la douleur du plaisir, la sensation du chaud, de celle du froid, et de toutes les autres? On a sentiment intérieur de toutes ces différences; mais on ne les connaît nullement par des idées claires. Dieu les connaît sans les sentir, qu'on y prenne garde, et nous les sentons sans les connaître; Dieu voit clairement comment la substance simple de l'âme peut être modifiée d'une infinité de façons différentes, qui ne nous paraissent avoir entre elles aucun rapport; car quel rapport entre la joie, par exemple, et les sensations, saveur, odeur, couleur; et même entre telle et telle couleur, entre la sensation du rouge et celle du bleu, entre la sensation d'un son et celle de sa quinte ou de son octave? Je dis entre la sensation ou modification de l'âme; car, comme on a une idée claire de l'étendue et de ses propriétés, on peut expliquer clairement ce qui se passe dans la matière, lorsqu'on entend différents sons; mais on ne peut expliquer les rapports qui sont entre les sensations, parce qu'on n'a point de l'âme une idée claire. Je fais ces réflexions sur l'ignorance où nous sommes de la nature et des facultés de notre être propre, pour deux raisons.

La première, parce que ceux qui disputent sur la liberté voudraient qu'on leur donnât une idée claire de cette faculté de l'âme. Or, cela n'est pas possible, puisqu'on ne connaît la nature de l'âme même que par sentiment intérieur. Il faudrait avoir l'idée claire de l'âme, c'est-à-dire voir l'archétype sur lequel Dieu l'a formée, pour définir ou exprimer clairement ce que c'est, son activité, son pouvoir de produire ses actes immanents, par lesquels elle acquiesce ou n'acquiesce pas aux motifs physiques qui la sollicitent. Car il est évident qu'on ne peut connaître clairement les propriétés des substances que dans les idées claires des substances mêmes. Si l'on n'avait point une idée claire de l'étendue, il serait impossible d'en voir les figures qui la terminent. Or, l'âme n'a point une idée claire de ce qu'elle est, comme je crois l'avoir démontré ailleurs. Elle ne se connaît que par conscience, que par le sentiment intérieur qu'elle a de ce qui se passe actuellement en elle, ou par le souvenir actuel de ce qui s'y est passé. Ainsi, quand on me demande ce que c'est que la liberté, après avoir répondu en termes généraux que c'est le pouvoir de suspendre ou de donner son consentement, ou fait quelque réponse équivalente, si l'on insiste, et qu'on veuille savoir précisément ce que c'est que ce pouvoir, cette activité de l'âme, ces actes immanents de la volonté, je réponds que c'est ce que chacun sent en soi à tous moments; que l'acte du consentement est ce que l'on sent en soi-même, quand on consent, et que je n'en sais pas davantage. Je réponds qu'il faut le demander a ceux qui prétendent avoir une idée claire de leur âme, et pouvoir instruire leurs disciples, en produisant dans leurs esprits des idées nouvelles, que Dieu ne nous a pas données; car sans les idées claires des substances, on n'en peut pas connaître clairement les propriétés et les facultés; il en est de même de l'activité de l'âme et de ses actes, que de ses perceptions, par rapport à la connaissance qu'on en peut avoir. Lorsqu'on demande ce que c'est que la douleur ou telle douleur, le plaisir ou tel plaisir, on ne peut faire une réponse précise, qu'en disant : que c'est, par exemple ce que l'on sent, lorsqu'on se brûle, ou qu'ayant froid on s'approche du feu; on pourrait dire généralement que la douleur de la brûlure est une sensation, ou perception de l'âme fort désagréable; mais si un homme ne s'était jamais brûlé, et n'avait jamais senti de douleur, ou qu'il en eût actuellement perdu le souvenir, cette réponse que la douleur de la brûlure est une sensation très-désagréable serait à son égard vide de sens et entièrement inutile, comme seraient tous les discours que tiendrait un visionnaire à un aveugle-né, pour lui apprendre la différence des couleurs : l'aveugle-né n'y comprendrait jamais rien. Ainsi, comme nous n'avons point une idée claire de l'âme, mais seulement un sentiment intérieur, nous ne pouvons pas clairement connaître ce que c'est que l'activité de l'âme, ses actes, ses désirs, ses passions. Nous n'en pouvons rien savoir que ce que le sentiment intérieur et nos réflexions sur ce sentiment intérieur peuvent nous en apprendre. Quand un homme méditerait toute sa vie, pour tâcher de connaître clairement comment son âme est modifiée par telle perception qu'on voudra, par celle de la couleur rouge ou verte, ou si l'on veut par une perception intéressante, comme est la douleur de la brûlure, ou même par la perception pure qu'un géomètre a du cercle, il n'en saura jamais rien, parce que pour connaître clairement les modalités des êtres, il est nécessaire d'avoir une idée claire de ces êtres. Mais la plupart des hommes ne font point assez de réflexion sur la différence qu'il y a entre connaître et sentir, entre une connaissance claire et évidente, et le sentiment intérieur; ils s'imaginent qu'ils connaissent clairement ce qu'ils sentent vivement; et qu'ils ne connaissent pas, et qu'ils sont même incapables de connaître les vérités claires et évidentes qui les touchent peu, et auxquelles par conséquent ils donnent peu d'attention; et c'est ce qui les jette dans une infinité de préjugés.

La seconde raison des réflexions que je viens de faire, c'est que l'auteur avance beaucoup de sentiments extraordinaires sur l'âme, dont certainement il n'a pas d'idée claire, comme est celui que je viens de remarquer, savoir : *que le plaisir est une modification de l'amour*, erreur qui ne mérite pas d'être réfutée, et qui l'est même suffisamment par ce qui précède; car il est certain qu'il faut qu'un objet plaise avant qu'on commence à l'aimer, et que le sentiment, le plaisir (je ne dis pas la joie), précède toujours le consentement. Cependant il y a bien des gens qui, confondant la délectation avec l'amour même, tombent dans cette erreur de croire que la délectation emporte nécessairement le consentement de la volonté. L'auteur soutient aussi *que l'âme croît en degrés d'êtres*, dont je dirai bientôt ce que j'en pense.

Je ne prétends donc point expliquer clairement comment Dieu voit avec une entière certitude les déterminations libres et nullement nécessitées de nos volontés, ni répondre aux difficultés que l'on peut faire contre cet attribut de scrutateur des cœurs, que les catholiques

n'ont jamais refusé d'attribuer à Dieu. Je reconnais la faiblesse et les bornes de mon esprit; et je trouve dans l'ouvrage de l'auteur plusieurs beaux et magnifiques endroits, pour justifier mon silence, qui ce me semble, aurait dû l'y réduire lui-même sur bien des sujets, et principalement sur la connaissance que Dieu a de nos actions libres; mais l'auteur n'est pas ici de mon avis. Il prétend absolument avoir *démontré* son sentiment des décrets prédéterminants, par la certitude de la science de Dieu à l'égard des futurs contingents. « Ce serait mal à propos, dit-il, qu'on alléguerait ici l'ignorance et la faiblesse de la raison humaine; ce n'est point présomption et témérité, c'est au contraire fidélité, etc. Et il finit, comme les géomètres, par ces paroles : « C'est ce qui était à démontrer.

IX. Démontrer chez les géomètres, c'est développer pour ainsi dire une idée claire, et en déduire avec évidence les propriétés qu'elle renferme nécessairement. Or, l'auteur n'a pas seulement de l'âme ni de ses facultés une idée claire, ni lui ni personne. Comment peut-il donc démontrer ce qu'elle renferme, et prétendre qu'elle ne peut consentir à rien, sans des secours prédéterminants, elle qui est active, comme l'auteur est obligé d'en convenir? Mais comment Dieu connaîtra-t-il qu'elle consentira ou non? comment connaîtra-t-il avec certitude le consentement de la volonté, si elle n'est point dans la nécessité de consentir? Je ne le sais pas, et je m'arrête tout court, dans la crainte de heurter contre les dogmes de la foi. Si on faisait ce raisonnement, qu'un libertin pourrait peut-être appeler *démonstration* : Dieu ne tire ses connaissances que de lui-même; or, en Dieu il n'y a point de douleur : donc Dieu ne peut être la cause de ma douleur, puisqu'il ne sait ce que c'est; donc il ne peut pas me punir de mes désordres; je lui répondrais, que Dieu a en lui-même l'idée ou l'archétype de l'âme, et qu'il voit dans cette idée que l'âme peut être modifiée de la sensation de la douleur. Mais comment, me répliquerait-il, cela ne peut être; car dans l'idée de l'âme qui est en Dieu, et que Dieu voit, il n'y a point de douleur, et Dieu n'y peut voir ce qui n'y est pas? Comment donc Dieu peut-il savoir que l'âme est capable de souffrir de la douleur, puisqu'il ne tire ses connaissances que de lui-même? Donc Dieu ne peut me punir par la douleur des désordres prétendus de ma vie passée.

Je lui répondrais que ma conscience m'apprend, comme à tous les hommes, que je sens quelquefois de la douleur, et que je sais, par la raison, que Dieu, et même Dieu seul, peut m'en faire souffrir; mais que, n'ayant point, ni moi, ni personne, une idée claire de l'âme, l'archétype sur lequel Dieu l'a créée, je ne puis lui éclaircir sa difficulté.

Je réponds de même à l'auteur que ma conscience m'apprend, comme à tous les hommes, que je suis libre, et que les divers consentements que je donne aux motifs physiques dont Dieu meut mon âme, et par lesquels il la gouverne comme il lui plaît, dépendent de moi, et ne sont nullement nécessités, et que cependant je suis persuadé que Dieu les connaît, mes consentements, avec une entière certitude; mais que n'ayant pas une idée claire de l'âme telle qu'en a Dieu, qui l'a créée, je ne puis éclaircir sa difficulté.

Enfin je lui réponds que son sentiment me paraissant contraire aux dogmes de la foi, je ne puis le recevoir; de sorte que sur de semblables difficultés je me récrie : « Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et « non potero ad eam. » L'auteur fait sur le psaume dont ce passage est tiré une belle paraphrase; mais elle convient mieux, ce me semble, à la qualité de scrutateur des cœurs, dans le sens que je l'entends, que dans celui qui suppose des secours prédéterminants, qui nécessitent la volonté, tels qu'il les faut prendre pour éclaircir la difficulté proposée, et par conséquent dans le sens que l'auteur l'entend. Car, selon ce sens, il est facile d'expliquer cette divine qualité; et selon le mien, la science de Dieu me passe « Confortata est, et non potero ad eam. »

Mais, pour reconnaître évidemment que la prémotion physique, par rapport au consentement de la volonté, attaque la liberté, ou du moins qu'elle est contraire à la décision du concile, il n'y a qu'à faire réflexion sur la différence qu'il y a entre l'amour du bien en général, le désir d'être heureux, et l'amour de tel bien particulier, ou sur celle qui est entre *sentir et consentir*. On ne peut pas dire que le consentement au désir d'être heureux soit libre, car le sentiment intérieur nous convainc du contraire; et si cela était, l'âme serait dans une espèce d'indépendance, Dieu ne pourrait ni la récompenser, ni la punir. Les démons, par leur indifférence pour le bonheur, pourraient pousser à bout la justice divine. Personne aussi ne soutiendra jamais sérieusement que l'âme a le pouvoir de sentir du plaisir; car si cela dépendait de l'âme, elle en sentirait sans cesse, et jamais aucune douleur. Or, le concile définit, et l'auteur en convient, que la volonté a le pouvoir de consentir ou de résister à la grâce intérieure, et qu'il n'y a point de péché dans les sentiments et dans les mouvements de la concupiscence, dont les plus grands saints ne sont pas exempts. On convient que c'est dans ces sentiments et dans ces mouvements que Dieu produit en nous sans nous, que consiste le matériel du péché, et que le formel ne consiste que dans le consentement qu'on y donne : tout cela, parce qu'il ne dépend pas de nous de sentir, mais qu'il dépend de nous de consentir. Si donc la prémotion physique nécessitait l'âme pour le consentement comme pour le sentiment, afin que Dieu pût connaître avec certitude nos consentements libres, il est évident que nous n'aurions pas plus de pouvoir de consentir que nous en avons de sentir; et Dieu, par sa prémotion physique, faisant en nous que nous consentons, comme il fait en nous que nous sentons, il serait véritablement auteur du péché, puisque c'est dans le consentement que consiste formellement le péché.

« La prémotion et la grâce efficace fait, dit l'auteur, la détermination de la volonté; » mais c'est l'âme même qui consent. Je l'avoue; mais l'âme ne peut consentir sans la prémotion, et quand elle est donnée, cette prémotion, il y a selon lui contradiction que l'âme ne consente pas; car si l'âme n'était pas dans la nécessité de consentir, comment Dieu, selon sa prétendue démonstration, verrait-il avec certitude son consentement dans les décrets des secours prédéterminants? C'est l'âme même, dit-on,

qui consent; oui, mais c'est aussi l'âme qui sent, et qui est mue par la délectation de la grâce; c'est aussi elle qui veut invinciblement être heureuse; c'est elle qui sent; c'est aussi elle qui consent. Dieu fait que c'est l'âme même qui consent; il fait aussi que c'est l'âme même qui sent, ou qui veut être heureuse. S'il fait donc le consentement par la prémotion, comme le sentiment ou l'amour du bonheur, il ne me paraît pas possible que l'âme ait plus de pouvoir de consentir qu'elle en a de sentir. Or, il ne dépend pas d'elle de sentir; donc il ne dépend pas d'elle de consentir, puisque, les décrets prédéterminants posés, il y a contradiction qu'elle ne consente pas. Je laisse au lecteur à juger si l'auteur ne parle pas trop décisivement sur des matières délicates, et dont assurément nous n'avons point d'idées assez claires, par le moyen desquelles nous puissions faire ce qu'on appelle des démonstrations. Mais ce qui devrait, ce me semble, avoir le plus retenu l'auteur dans les bornes qu'il prescrit aux autres, c'est que l'opinion de la prémotion physique pour le consentement, regardée par quelques lecteurs comme démontrée par l'auteur, ne peut guère manquer de porter quelques-uns à tirer des conséquences bien différentes des siennes, et dont il n'est pas nécessaire que je fasse le détail.

X. L'auteur prétend démontrer la *prémotion physique*, ou, pour exposer son sentiment tel que je le conçois, la *préflection* physique du consentement, que la volonté donne aux motifs physiques dont Dieu la meut; il prétend, dis-je, prouver cette promotion par le principe dont on convient en théologie : *que la conservation n'est qu'une création continuée.* Voici son raisonnement en peu de mots :

Dieu crée notre âme dans tous les moments qu'elle existe; car elle n'est, que parce que Dieu veut qu'elle soit; et elle ne continue d'être, que parce que Dieu continue de vouloir qu'elle soit. (On en convient.) Donc Dieu la crée ou la conserve à chaque moment, telle qu'elle est dans cet instant. (On en convient encore.) Donc il produit en elle toutes ses modalités. L'équivoque est dans ce dernier mot. S'il ajoutait après modalités ces paroles : qui la modifient physiquement, ou qui mettent en elle quelque changement physique, j'en conviendrais encore; enfin il conclut : Donc Dieu opère physiquement dans l'âme, par la prémotion physique, toutes ses déterminations; non-seulement tous les motifs physiques, sans lesquels l'âme ne peut rien vouloir, car il faut connaître ou sentir, avant que de consentir; mais encore, selon lui, Dieu opère tous les consentements que l'âme donne à ses motifs physiques, ou tous les actes libres par lesquels elle veut acquiescer à ses motifs, et cesser de suspendre son consentement. « Il produit non-seulement l'être de l'âme, mais encore ses actions et ses déterminations, parce que, dit-il, ce sont des êtres que Dieu seul peut créer. » Ainsi le défaut du raisonnement vient de ce qu'il confond les modalités, déterminations, ou motifs physiques que Dieu produit en nous sans nous, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs; qu'il confond, dis-je, ces motifs physiques avec les consentements que la volonté y donne, consentements qu'il regarde comme des êtres ajoutés à l'âme, ou du moins comme des modalités physiques, qui changent réellement et par elles-mêmes sa substance. En un mot, l'erreur vient de ce qu'il confond le physique avec le moral, ou qu'il ne distingue pas assez l'un de l'autre.

Pour peu qu'on ait médité sur le premier article de cet écrit, on sent bien qu'il y a quelque défaut dans le raisonnement de l'auteur; mais il n'est pas aisé de le découvrir. On le sent, dis-je, car puisque Dieu nous crée sans cesse, voulant invinciblement être solidement heureux; puisqu'il nous meut invinciblement vers le bien en général, vers le bien, il y a contradiction, non qu'il nous meuve vers tel bien en particulier, mais qu'il nous y arrête invinciblement. Ainsi la prémotion physique vers le bien en général, vers le bien, vers Dieu qui seul est le bien, prémotion invincible que Dieu opère sans cesse en nous, comme tout le monde en convient, et qu'il opère afin que nous cherchions notre bonheur en lui, exclut nécessairement toute prémotion invincible vers tel bien particulier, dans un homme que je suppose libre, dans un homme qui actuellement a, ou peut espérer d'avoir d'autres motifs physiques, c'est-à-dire d'autres connaissances, et d'autres sentiments que ceux qui le sollicitent actuellement; car si une prémotion vers un tel bien particulier était invincible par elle-même et de sa nature, l'âme cesserait alors d'être mue invinciblement vers le bien en général. Il est certain que Dieu nous crée toujours pouvant consentir, ou ne pas consentir à tel bien particulier; car dans le temps même que nous y consentons, nous pouvons n'y pas consentir. Ainsi quand nous consentons, Dieu ne nous crée consentants que parce qu'il nous crée tels que nous sommes alors. Dieu nous crée pouvant ne pas consentir, et consentants; pouvant ne pas consentir, parce qu'il crée la volonté active, libre, maîtresse de ses consentements, et il ne nous crée consentants, que parce qu'actuellement nous consentons. Mais on ne peut pas dire que nous ne sommes consentants que parce que Dieu nous crée consentants, sans priver l'âme de son activité, ce que l'auteur ne veut pas apparemment.

On se défie aussi du raisonnement de l'auteur pour plusieurs autres raisons. La première et la plus commune est que l'on a sentiment intérieur de sa liberté, ou du pouvoir que l'on a de suspendre son consentement, jusqu'à ce qu'on ait bien examiné son sujet. Car, quoique l'âme se lasse dans l'examen, toute lassée qu'elle est, son sentiment intérieur lui apprend qu'elle a toujours le pouvoir de suspendre son consentement, et d'éviter l'erreur. Et quand elle a quelque sujet de craindre de se rendre malheureuse, en suivant sa passion, le sentiment intérieur lui apprend qu'elle a un vrai pouvoir, non peut-être de la vaincre actuellement, mais de suspendre son consentement et de différer l'exécution de ce que sa passion lui inspire. Car un léger motif de raison, une faible grâce actuelle, et qui ne suffit pas pour vaincre actuellement une forte passion, suffit d'ordinaire pour différer de la suivre, et enfin pour la vaincre. Parce que les passions ne sont pas durables, ou également vives, la cause qui les excite et qui les entretient changeant sans cesse.

Ainsi, en suspendant son consentement à la passion excitée, elle se ralentit peu à peu, et donne enfin lieu à la raison d'en voir l'injustice, et à la grâce de la vaincre. Or, quoique les sens nous trompent, le sentiment intérieur ne trompe jamais personne. Un homme qui s'est piqué le doigt, et qui y sent de la douleur, se trompe de croire que la douleur est dans son doigt piqué, et même que c'est ce doigt qui lui fait mal. Ce jugement des sens est faux; mais il ne se trompe point, de croire qu'il sent ce qu'il sent, et que c'est le doigt même qu'il sent immédiatement et directement, c'est-à-dire le doigt idéal qui modifie son âme de la sensation qu'il souffre. En cela, il n'y a point d'erreur; car il ne sent immédiatement que l'idée efficace de son doigt, qui seule pourrait agir en lui, quand même il n'aurait point de doigt, comme l'expérience l'apprend par ceux à qui l'on a coupé le bras.

La seconde raison de défiance qu'on a du raisonnement de l'auteur, c'est que si Dieu produisait nos actions et nos déterminations, comme étant des êtres que nous ne pouvons créer, il n'y aurait plus ni mérite ni démérite, ni peine ni récompense.

La troisième est, que si Dieu, par la prémotion physique, produisait nos actions et nos déterminations, comme des êtres que nous ne pouvons pas créer, il serait l'auteur du péché, car le péché ne consiste pas dans les motifs physiques, dans les mouvements prévenants de la concupiscence. Il ne consiste pas dans la révolte du corps, juste punition de la révolte et de la désobéissance d'Adam; mais il consiste formellement dans le consentement qu'on y donne. Je ne doute pas que l'auteur n'ait horreur de ces affreuses conséquences; mais il me paraît évident, et à plusieurs autres, que ce sont des suites nécessaires de ses raisonnements. Car, quoiqu'il dise que c'est l'âme même qui consente, quoiqu'il avoue qu'elle est active, et que l'action et la détermination sont de l'âme; comme il assure ici pour fondement de sa démonstration que l'action et la détermination sont des êtres, et que l'âme ne peut les créer, il s'ensuit que l'action et la détermination de l'âme ne sont pas de l'âme, ou produites par l'âme, mais seulement produites de Dieu dans l'âme, qui crée en elle tous ces êtres. Car c'est celui qui crée tout l'être de l'action, qui est l'auteur de l'action.

On sent donc bien qu'il y a quelque défaut dans les raisonnements de l'auteur, et qu'ils ne forceront jamais par leur évidence aucun théologien, bon géomètre, à souscrire à sa démonstration prétendue. Mais il n'est pas aisé d'éclaircir ce qu'il confond, et d'exposer clairement la cause de son erreur. Je viens de dire qu'elle consistait en ce qu'il ne distinguait pas assez le physique du moral, ce que Dieu fait en nous sans nous, de ce que Dieu fait en nous par nous, ou plutôt que nous ne faisons que par son secours. C'est ce que je vais tâcher d'expliquer, quoique je l'aie déjà fait suffisamment pour des personnes attentives et équitables, dès le premier article de cet écrit, et dans le premier éclaircissement de la *Recherche de la Vérité*.

Je conviens que Dieu est seul l'auteur de toutes les substances et de toutes leurs modalités; qu'il est l'auteur de tous les êtres et de toutes les manières d'êtres de tous ces êtres; non-seulement de tous les corps, mais aussi de tous les esprits. Mais qu'on y prenne garde, je n'entends, par *modalité* d'une substance, que ce qui ne peut changer, qu'il n'y ait quelque changement réel ou physique dans la substance dont elle est la modalité, et c'est ainsi qu'on l'entend ordinairement. Je conviens, encore un coup, que Dieu seul est la cause efficace de tous les changements réels qui arrivent dans le monde, et que les causes secondes ne sont que des causes occasionnelles, qui ne sont suivies de leurs effets qu'en conséquence de l'efficace des lois générales que Dieu s'est prescrites, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et conserver dans sa providence générale l'uniformité nécessaire pour lier ensemble toutes les parties de l'univers, composé de deux substances, esprit et corps. Je crois avoir démontré cette vérité dans le quinzième éclaircissement de la *Recherche de la Vérité*, et vers la fin du dernier, qui est un *Traité d'optique* ajouté à la dernière édition de l'année 1712, comme aussi dans les *Entretiens sur la métaphysique*; entretiens septième, neuvième et les suivants, et encore ailleurs. Mais je marque ces endroits afin qu'on les lise, et qu'on se mette bien au fait de la question que j'examine.

Mais quoique Dieu soit l'unique cause efficace de toutes les modalités et de tous les changements réels qui sont dans les substances, je soutiens, et j'ai toujours soutenu, que l'âme était l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire de ses déterminations libres, ou de ses consentements bons ou mauvais moralement, conformes ou contraires à la loi éternelle, quoique toujours dépendamment de l'action de Dieu en elle; toujours dépendamment des modalités ou motifs physiques dont Dieu l'affecte, sans lesquels elle ne peut rien vouloir, et par lesquels il la gouverne comme il lui plaît. J'ai toujours soutenu que l'âme était active, mais que ses actes ne produisaient rien de physique, ou ne mettaient par eux-mêmes, par leur efficace propre, aucunes modalités nouvelles, aucun changement physique, ni dans le corps, ni en elle-même. Je dis par leur efficace propre, qu'on y prenne garde, car il est certain qu'il arrive bien des changements physiques dans l'âme, ensuite de ses actes bons ou mauvais moralement, c'est-à dire conformes ou contraires à la loi divine. Mais c'est Dieu seul qui est la cause efficace de ces changements, comme je l'expliquerai bientôt. Voici le physique que Dieu fait en nous sans nous, que j'expose ici sans preuves, l'ayant prouvé ailleurs :

1° Dieu produit en nous, sans nous, le désir naturel et invincible du bonheur. Ce désir est proprement la faculté de l'âme qu'on appelle *volonté*. Car nous ne voulons aucun bien particulier que par le désir du bonheur; que parce que Dieu nous crée sans cesse voulant être heureux.

2° Dieu produit aussi en nous sans nous, par l'efficace des idées, toutes nos perceptions agréables ou désagréables, intéressantes ou non; et cela, en conséquence des lois générales, soit de la grâce, soit de la nature.

Dieu, en conséquence de la médiation de Jésus-Christ, de l'influence du chef de l'Église dans ses membres, produit en nous, sans nous, la grâce; c'est-à-dire ces perceptions qui nous font connaître et goûter le vrai bien, la vraie cause de notre bonheur, et ces perceptions désagréables, ces dégoûts qui nous donnent horreur des faux biens. Dieu aussi, en conséquence de l'union de l'âme avec le corps, union qui en partie s'est changée en dépendance à cause de la désobéissance du premier homme (comme je vais l'expliquer), Dieu, dis-je, produit encore en nous toutes les perceptions qui nous font connaître et goûter les biens apparents. Je dis apparents, parce qu'ils ne sont point la vraie cause ni de la perception qu'on en a, ni de l'agrément qu'on trouve dans leur perception. J'ai prouvé tout ceci ailleurs, je ne fais maintenant qu'exposer mon sentiment, par rapport à celui de l'auteur, qui apparemment ne me contestera pas ce que je viens de dire.

3° Comme nous voulons sans cesse être heureux, toute perception, en tant qu'agréable, produit naturellement dans l'âme un mouvement particulier vers le bien vrai ou apparent, dont elle est la perception. Or, comme c'est Dieu seul qui, par l'efficace des idées, modifie l'âme de ses perceptions, et que c'est lui qui nous crée sans cesse, voulant être heureux, il suit de là que c'est aussi lui qui produit dans l'âme ce mouvement particulier ou cette détermination indélibérée de la volonté, ou de ce désir général du bonheur, vers l'objet dont l'âme a cette perception agréable. J'appelle donc prémotions ou motifs physiques toutes ces déterminations particulières et indélibérées que Dieu produit en nous sans nous.

4° Mais ces déterminations indélibérées, ces motifs physiques, sont bien différents des déterminations libres ou des actes libres de la volonté, par lesquels elle veut ou ne veut pas y acquiescer, les motifs physiques sont préalables à ces actes. Il est vrai que sans ces motifs la volonté ne peut rien vouloir. Car il est évident qu'on ne peut actuellement ni consentir, ni résister à un mouvement qui actuellement n'est point. Ce serait consentir ou résister à rien, vouloir rien, et par conséquent vouloir et ne pas vouloir. Mais, encore un coup, ces motifs physiques sont fort différents de nos actions et de nos déterminations. Car, bien loin que les actes de la volonté soient des êtres ajoutés à l'être de l'âme, êtres que Dieu seul peut créer, que ces actes ne mettent ni par eux-mêmes ni par quelqu'efficace qu'ils aient, aucune modalité nouvelle, aucun changement physique dans l'âme qui les produit. Car le moral n'est pas le physique. Les actes de la volonté sont bons ou mauvais moralement, quand ils sont conformes ou contraires à la raison, à la loi divine; et par-là ils méritent que Dieu mette dans l'âme qui les produit des modalités qui la rendent réellement plus parfaite et plus heureuse, ou qui la récompensent, si les actes sont bons moralement; ou qui la punissent, s'ils sont mauvais. Mais la moralité des actes, qui dépend uniquement de la variété des objets dans lesquels la volonté se repose, n'est point la cause efficace des nouvelles modalités ou changements physiques de l'âme. Et quoique l'âme soit la vraie cause de ses actes libres, que l'on peut appeler moraux, puisqu'ils ne produisent rien de physique par leur efficace propre; quoiqu'elle soit la vraie cause des consentements qu'elle donne aux motifs qui la sollicitent, motifs dont Dieu seul est la cause efficace, en conséquence des lois générales, elle n'est point la vraie cause de ses propres modalités ou des changements physiques qui lui surviennent, ensuite de ses actes bons ou mauvais moralement; mais si l'on veut nommer *physique* l'acte du consentement de la volonté qui acquiesce au motif physique que Dieu produit en elle, quoique cet acte soit inefficace, ou ne produise rien de physique, j'y consens; mais je soutiens qu'alors Dieu ne fera pas tout le physique, et qu'il produira seulement dans la volonté les motifs physiques, sans lesquels elle ne peut produire aucun de ses actes. Je soutiens néanmoins que Dieu pourra toujours produire dans l'âme de tels motifs; qu'il lui fera produire ses actes tels qu'il lui plaira; et qu'ainsi il en sera toujours le maître et le premier moteur.

Supposons, par exemple, que Dieu ait créé un corps de figure ronde, et avec quatre degrés de vitesse, tel qu'il dépende de lui de déterminer son mouvement vers l'Orient ou vers l'Occident, et que la loi éternelle demande que tous les corps se meuvent vers l'Orient. Dans cette supposition absurde, et que je ne fais que pour expliquer nettement ma pensée, il me paraît évident que si ce corps, pressé tantôt vers l'Orient, et tantôt vers l'Occident, pression dont il n'est pas la cause, mais qui ne soit pas invincible, il me paraît, dis-je, que sa détermination contraire à la loi, et mauvaise moralement, demeurera telle qu'elle est, et ne produira par elle-même aucun changement ni dans la rondeur, ni dans les degrés de vitesse de cette boule; et que si ce corps devient cubique et immobile, ensuite de sa détermination contraire à l'ordre, son changement ne sera nullement produit par l'efficace de sa détermination déréglée, mais par l'auteur de tous les êtres et de toutes leurs modalités.

Je crois donc que, quoique l'âme, comme libre et active, soit la vraie cause de ses actes, l'unique cause immédiate du consentement qu'elle donne ou qu'elle refuse de donner aux motifs physiques qui la préviennent et la sollicitent; je crois, dis-je, qu'elle n'est point la cause efficace des changements réels qui lui arrivent, de même qu'elle n'est point la cause efficace des changements réels qui arrivent à son propre corps, en conséquence de ses volontés; et cela à peu près par les mêmes raisons que j'ai données ailleurs en détail, dont la générale est, que c'est une suite de ce principe évident, que la conservation n'est proprement, de la part de Dieu, qu'une création continuée, et que la volonté de Dieu, créatrice des êtres, est nécessairement créatrice des modalités ou changements réels ou physiques de ces êtres, comme l'auteur en convient. Mais d'où il tire cette fausse conséquence, que Dieu produit nos actions et nos déterminations; conséquence qu'il n'aurait pas tirée, s'il n'avait pas confondu le physique avec le moral, et pris la moralité des actes immanents et inefficaces de la volonté, pour des réalités ou modalités physiques de l'âme, pour des êtres nouveaux que Dieu seul peut créer.

Il y a néanmoins bien de la différence entre les modalités d'une âme juste et celles d'une âme injuste. Car il arrive bien des changements réels dans une âme qui succombe, ou qui a succombé à la tentation, et qui sont fort différents de ceux qui arrivent à celui qui lui résiste ou qui lui a résisté. Mais c'est Dieu seul qui en est la cause efficace. Les modalités ou les changements réels qui arrivent à celui-ci sont la perception agréable de la beauté de la loi, la joie ou satisfaction intérieure de ce qu'on l'a suivie, le sentiment qui le porte à la reconnaissance vers Dieu, qui lui a donné la victoire, par la grâce de Jésus-Christ, l'espérance de la récompense, etc. Mais outre ces modalités passagères ou actuelles dont Dieu modifie l'âme d'un homme de bien, il met encore en lui, en conséquence de ses bonnes œuvres, une habitude, c'est-à-dire une disposition permanente, ou facilité à en faire de semblables. Et c'est cette habitude qui est proprement la justice inhérente, l'état saint de l'âme, selon lequel Dieu la jugera à sa mort. Et si cette habitude est la dominante, Dieu, après avoir purifié cette âme, il la récompensera de la vision béatifique, et de mille et mille modalités dont nous n'avons nulle idée. Modalités qui la rendront d'autant plus heureuse et plus parfaite, qu'elle aura fait meilleur usage des motifs physiques de la grâce, c'est-à-dire des connaissances et des sentiments par lesquels Dieu l'a prévenue, et par lesquels il est vrai de dire qu'il a opéré sa conversion. Car c'est lui *qui opère en nous le vouloir et le faire*, et c'est nous qui coopérons, parce que c'est lui qui commence l'œuvre de notre conversion; c'est lui qui prépare notre volonté par sa grâce prévenante, et purement gratuite, et que sans lui nous ne pouvons rien, comme le dit Jésus-Christ. Car celui qui commence l'œuvre est proprement celui qui opère.

Au contraire, lorsque le pécheur a succombé à la tentation, Dieu, en conséquence de son péché, produit dans son âme des modalités opposées à celle que je viens de dire. Or, comme on ne sent point l'opération de Dieu dans son âme, et que ses propres modalités changent ensuite des actes de sa volonté bons ou mauvais moralement, on est porté à croire que ce sont ces actes mêmes qui sont la vraie cause des modalités qui les suivent. On le croit, dis-je, par la même raison qui persuade le commun des hommes que la volonté de remuer le bras est la vraie cause, la cause efficace et immédiate du mouvement de son bras; et que la rencontre des corps est la cause efficace de la communication de leurs mouvements. Préjugés dont j'ai prouvé ailleurs la fausseté; de sorte que l'on attribue à l'activité de l'âme, les uns toutes, les autres presque toutes les modalités dont Dieu seul est la cause efficace. Le langage s'est formé sur ces préjugés; et l'on a dit et entendu dire si souvent que le péché commis était la cause des remords de la conscience, de la tristesse, de la crainte, du trouble de l'âme, que ces actes produisaient les habitudes, etc., sans ôter l'équivoque du mot de *cause*, et même sans penser à la variété des sens que ce mot peut avoir, qu'on est surpris d'entendre dire que les actes immanents de la volonté sont inefficaces par eux-mêmes, qu'ils ne produisent dans l'âme aucun changement physique, et que ce ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent l'efficace des lois naturelles, c'est-à-dire des volontés générales du Tout-Puissant, qui fait tout en toutes choses; Dieu caché, inconnu, invisible, et qui par conséquent ne paraît point être la cause efficace des effets visibles. Mais l'usage de la raison jointe à la foi, qui nous fait connaître le Dieu inconnu et invisible, nous le rend pour ainsi dire visible, par la bonté, la sagesse, la justice des effets visibles de ses opérations invisibles.

L'âme, ensuite du péché, est dans le trouble et dans l'inquiétude: la crainte et la tristesse l'affligent; les remords de sa conscience la persécutent. Ce sont là des changements réels de l'âme, des modalités nouvelles. Mais peut-on croire que la cause efficace, je dis efficace de ces modalités durables, soit le consentement passager qu'on a donné à la tentation; consentement qui ne subsiste plus. Les remords de son péché, la perception actuelle de la loi, la crainte de la vengeance divine, sont certainement en nous, sans nous. Car il ne dépend point du pécheur de ne pas entendre le reproche intérieur dont Dieu, par justice et par bonté, le châtie et le rappelle à lui, avant qu'arrive le jour de la vengeance et de la justice inexorable. Le reproche intérieur est non-seulement en nous sans nous, mais même malgré nous; marque certaine que ce n'est point un effet de l'activité de l'âme, mais d'une cause étrangère. Ce reproche intérieur est commun à tous les hommes. C'est donc l'effet de la cause universelle. L'âme n'est donc point la cause efficace de ses perceptions, de ses sentiments, de ses modalités? Ce n'est point elle qui s'éclaire, et qui s'instruit elle-même. Ce n'est point elle qui se parle à elle-même, et qui se fait intérieurement des reproches et des menaces. Ce n'est point elle qui s'afflige et qui se maltraite elle-même, et qui se remplit de joie. C'est le Dieu inconnu, qui par ses opérations invisibles cause en elle toutes ses modalités, ses propres perceptions et les sentiments qui les accompagnent et qui les suivent; qu'il cause, dis-je, en elle non toujours en conséquence des lois naturelles de l'union de l'âme et du corps, lesquelles ne regardent que les biens et les maux de la vie présente, mais qu'il cause aussi en elle, parce qu'il agit sans cesse selon ce qu'il est, selon la vraie et immuable justice, qui ne peut consister que dans les rapports immuables qui sont entre ses divines perfections, c'est-à-dire, parce qu'il agit sans cesse dans nos âmes avec sagesse, justice, bonté, par rapport aux biens et aux maux de la vie future, aussi bien que par rapport à ceux de la vie présente.

XII. Je conçois qu'il y a dans l'âme deux puissances ou deux activités différentes. La première n'est proprement que l'action de Dieu en elle. C'est que Dieu la crée sans cesse avec le désir invincible d'être heureuse, ou qu'il la meut sans cesse vers le bien en général; de manière que dès qu'elle a la perception de quelque bien, elle est créée avec une motion vers ce bien. Cette première puissance ou activité est semblable à celle des corps créés en mouvement, dont la force mouvante qui les transporte, et qui les rend actifs sur ceux qu'ils choquent, dépend de l'action de Dieu qui les crée en mouvement. Leur

force mouvante n'est que l'efficace créatrice de la volonté de Dieu, qui les crée successivement en différents lieux. De même la force pour ainsi dire *voulante* de l'âme, son désir d'être heureuse, son mouvement vers le bien en général, et même la détermination indélibérée de ce mouvement, ou la motion qui accompagne naturellement la perception d'un bien particulier, et de quelque objet intéressant, est certainement l'effet de la volonté créatrice.

Mais la seconde puissance ou activité de l'âme, celle dont il est question, et qui fait l'essence de la liberté, est bien différente de la première. Elle consiste dans un vrai pouvoir, non de produire en elle-même, par son efficace propre, de nouvelles modifications; c'est-à-dire de nouvelles perceptions intéressantes, ou de nouvelles motions dans la volonté, mais elle consiste dans un vrai pouvoir qu'a l'âme de suspendre ou de donner son consentement aux motions qui suivent naturellement des perceptions intéressantes. L'âme a un vrai pouvoir, non de s'empêcher d'être mue vers tel bien apparent, tant qu'il lui paraît bien; mais elle a un vrai pouvoir de résister ou de consentir à la motion qui suit naturellement de l'apparence de ce bien. Et elle a ce pouvoir, parce qu'elle n'est pas mue invinciblement vers tel bien, vers tel objet qui lui paraît bien, puisque Dieu la crée sans cesse voulant invinciblement être heureuse, et solidement heureuse. Car l'amour de la béatitude, l'amour de la fin n'est point libre, cet amour est naturel et nécessaire. Mais l'âme est libre dans le choix des moyens de parvenir à sa fin. Ainsi, tant qu'elle a actuellement quelque sujet de craindre de se tromper, elle a le pouvoir de suspendre son consentement. Or, les pécheurs ne manquent jamais de sujet de craindre de se tromper dans leur choix. Car le sentiment intérieur leur apprend assez que l'objet auquel ils s'attachent ne peut remplir la vaste capacité de leur volonté; et le reproche intérieur augmente leur crainte. Mais s'ils font usage de leur raison, et qu'ils aient quelque connaissance de la religion, certainement ils trouveront mille sujets d'appréhender de faire un méchant choix, pour parvenir à leur dernière fin, à la béatitude qu'ils désirent naturellement et invinciblement. Ainsi la non invincibilité qui se rencontre dans les motions ou déterminations naturelles de la volonté est la cause du vrai et actuel pouvoir qu'a l'âme qui veut être heureuse de suspendre son consentement. Or, ce pouvoir fait qu'elle ne ressemble pas à une balance qui penche nécessairement du côté le plus pesant. Car quoique dans l'instant qu'elle se détermine, ou qu'elle veut cesser d'examiner les motifs qui la sollicitent, elle consente à ce qui lui paraît alors de meilleur, au motif pour ainsi dire le plus pesant, il dépend d'elle de ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer.

Il faut remarquer que quoique l'âme ne puisse point, par son efficace propre, produire en elle de nouvelles modifications, elle le peut en plusieurs sens ou manières différentes. Car elle le peut indirectement de cela seul qu'elle peut suspendre son consentement, sans même avoir aucun dessein d'examiner actuellement si elle le donnera ou non. Car la variété continuelle des pensées et des motions qui modifient l'âme, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce, contribue à la variété de nos consentements; et la variété de nos consentements sont des causes des perceptions et des motions qui les suivent; par exemple, celui qui se détermine à consentir à la motion de la grâce, dans le temps que sa concupiscence n'est pas excitée, et qui fait une bonne œuvre, s'il diffère de coopérer promptement au mouvement actuel de la grâce, et que ce mouvement se ralentisse, ou que celui de la cupidité se réveille par la présence de quelque objet ou autrement, s'il se détermine alors, il ne la fera pas, cette bonne œuvre; et cela, faute de n'avoir pas coopéré assez promptement à la motion actuelle de la grâce. C'est ce qui arrive d'ordinaire à ceux qui n'ont pas la charité habituelle, et quelquefois même aux personnes les plus saintes.

Mais lorsque l'on a consenti aux motifs qui nous ont porté à examiner avant que de faire choix, on peut produire en soi-même plusieurs différentes perceptions et motions, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce. On le peut, 1° par l'attention, qui est la prière naturelle par laquelle on obtient d'ordinaire des perceptions claires, qui nous font discerner le vrai du vraisemblable, le vrai bien du bien apparent. 2° On le peut par la prière de la foi, par laquelle, selon cette promesse de Jésus-Christ : « Petite, et accipietis : quærite, « et invenietis : pulsate, et aperietur vobis, » on obtient non-seulement la lumière, qui nous fait discerner le vrai bien du bien apparent, mais encore le sentiment qui nous le fait goûter, et qui nous donne la force de l'aimer; ou un sentiment de dégoût et d'horreur pour les biens apparents, qui nous séduisent par des modifications agréables, dont ils ne sont pas la vraie cause. Enfin on peut exciter en soi-même diverses modifications, non par son efficace propre, mais en conséquence des lois générales. C'est-à-dire qu'on peut obtenir de Dieu, qui seul peut agir immédiatement dans l'âme, des perceptions et des motions de toutes espèces, en conséquence du commerce et des liaisons qu'il dépend souvent de nous d'avoir avec ses ouvrages. Car il dépend de nous, dans nos doutes, de demander l'avis de personnes éclairées, de faire attention aux exemples des gens de bien, de s'instruire par la lecture des bons livres, de détourner la vue de différents côtés. Or, tout cela produit en nous des modifications différentes; non, encore un coup, par l'efficace propre de nos volontés, ni par celle des causes naturelles, mais par l'efficace des volontés pratiques du Créateur, qui fait tout en toutes choses, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce; lois qu'il a établies pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et mettre un ordre constant entre les causes naturelles et leurs effets.

Mais il faut remarquer, 1° qu'on ne peut se rendre attentif qu'aux choses dont on a déjà quelque connaissance ou quelque sentiment confus. Car l'attention à un objet ou à son idée suppose l'objet ou son idée; et en conséquence de l'attention, l'idée de l'objet s'approche pour ainsi dire de l'esprit, et l'affecte d'une modification ou d'une perception d'autant plus vive et plus claire, que

l'attention est plus forte. Si un homme n'avait point l'idée de l'étendue, il ne pourrait pas sans doute découvrir les propriétés qu'elle renferme.

L'âme a sentiment intérieur des modalités dont Dieu l'affecte; ainsi elle peut s'y rendre attentive, et remarquer les différences sensibles qui sont entre les modalités. Mais comme elle n'a point d'idée claire de ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle ne voit point l'archétype incréé, sur lequel elle a été créée, elle ne peut y être attentive, ni découvrir dans cette idée, qu'elle n'a pas, comment l'âme doit être modifiée pour sentir du plaisir ou de la douleur, et ainsi des autres sentiments qu'elle sent confusément, sans les connaître, et que Dieu connaît clairement, sans les sentir. Non-seulement il y a peu de choses dont nous ayons des idées claires, et que nous puissions consulter quand il nous plaît, mais de plus, presque toutes les pensées qui nous passent par l'esprit sont des suites naturelles et imprévues de l'action des objets sur les sens, action que souvent nous ne pouvons éviter.

Il faut remarquer, en second lieu, par rapport aux idées mêmes qu'il dépend de nous de consulter, que, pour s'y rendre attentifs, il faut le vouloir, et que pour le vouloir, il faut quelque motif physique. Il faut que l'objet plaise et intéresse, en quelque manière, le désir d'être heureux; car vouloir, c'est consentir à un motif. Voilà pourquoi on peut dire, comme saint Jean, que l'onction enseigne la vérité, parce que c'est le goût de la vérité qui soutient l'attention de l'esprit aux réponses de celui qui seul instruit intérieurement tous les hommes. Car ceux que nous appelons nos maîtres ne sont, en effet, que des moniteurs. Ils parlent aux oreilles, mais ils n'éclairent pas l'esprit; et l'on ne conçoit ce qu'ils conçoivent eux-mêmes, que lorsqu'on se rend attentif aux mêmes réponses de notre maître commun.

Il suit, ce me semble, des vérités que je viens d'exposer, et que j'ai prouvées ailleurs plus exactement et plus au long, que toutes nos perceptions, agréables ou désagréables, sont des effets de l'action de Dieu en nous. Or, comme il n'y a point de motion dans la volonté, qu'en conséquence d'une perception de l'esprit, il est évident que Dieu, qui nous crée sans cesse voulant être heureux, nous meut sans cesse actuellement, selon les perceptions intéressantes dont il nous affecte. Mais il ne faut pas confondre ces motions physiques et indélibérées avec nos consentements et les déterminations libres de notre volonté. Car Dieu, et Dieu seul, est la cause efficace de ces motions, qui sont en nous sans nous; et c'est nous qui y consentons, ou qui y résistons, ou qui suspendons notre consentement, dans le dessein de délibérer sur le choix qu'il nous convient de faire. Je dis que Dieu seul est de toutes ces motions la cause efficace; qu'on y prenne garde. Car il n'y a point deux causes efficaces, deux principes des effets physiques l'un bon, l'autre mauvais. Et toutes les motions physiques n'ont rien qui ne soit digne des attributs du créateur. Mais je vais tâcher d'expliquer, en peu de mots, cette matière délicate, afin, d'un côté, qu'on ne donne pas dans une espèce de manichéisme, et que de l'autre, on conçoive clairement comment il est vrai que le péché est la cause de la concupiscence et l'origine de tous nos maux.

XIII. Dieu, en créant le premier homme, et voulant unir son âme à son corps, établit les lois de l'union de ces deux substances; lois où il paraît même telles qu'elles sont aujourd'hui, tant de sagesse, de justice, de bonté, d'uniformité, qu'il est évident à tous ceux qui y font réflexion qu'il n'y a que le créateur infiniment puissant et infiniment intelligent qui ait pu non-seulement les établir, mais qui puisse même les observer un moment. J'ajoute infiniment *intelligent*; car quand même on supposerait une cause seconde, efficace et égale à Dieu en *puissance*, si elle ne lui était pas égale en *intelligence*, ou capable de tirer en un instant une infinité de conséquences des principes certains de la géométrie et de l'optique, elle ne pourrait pas faire voir à un seul homme ce que tous voient dans l'instant qu'ils ouvrent et tournent les yeux au milieu d'une campagne. C'est ce que je crois avoir clairement démontré ailleurs, et ce qui prouve invinciblement que Dieu est la seule vraie et unique cause efficiente des changements réels qui arrivent à l'âme.

Mais comme Dieu agit toujours selon ce qu'il est, selon la vraie et immuable justice, c'est-à-dire selon l'ordre immuable des perfections qu'il renferme dans son essence; et que l'âme, créée à son image, participe davantage à ses perfections que le corps, les lois de l'union de ces deux substances étaient certainement telles dans leur institution, que le corps était parfaitement soumis à l'âme. Il l'avertissait promptement, agréablement de ses besoins, sans la distraire malgré elle de son application à Dieu, qui la comblait de ses bienfaits. Le corps ne lui représentait même ses besoins que lorsqu'elle le voulait bien ou n'avait point de volonté contraire; et il se taisait dans l'instant même qu'elle le souhaitait. Ou plutôt, pour parler plus clairement, et plus selon la vérité, car le corps par lui-même n'a point d'action sur l'âme, Dieu même, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, apprenait au premier homme, par les preuves courtes et incontestables des sensations, ce qu'il était à propos qu'il fît pour le bien du corps, afin qu'il recherchât son vrai bien et qu'il s'attachât uniquement à lui. Dieu lui épargnerait par-là le soin de veiller à la conservation de son corps; soin qu'il eût pris même fort inutilement, sans ces avertissements sensibles, afin qu'il n'eût point d'autre soin que celui de plaire à son bienfaiteur.

Mais après le péché l'homme ayant désobéi à Dieu, son corps a cessé de lui obéir à lui-même. L'union du corps et de l'âme s'est changée en dépendance, uniquement par la perte du pouvoir absolu qu'elle avait de lui commander. Le corps demande maintenant ses besoins avec hauteur; il maltraite l'âme qui les lui refuse, et il l'inquiète sans cesse par ses désirs déréglés, lorsqu'elle s'applique à la recherche de son vrai bien. Je parle le langage ordinaire, celui de saint Paul: « Caro concupiscit adversùs spiritum. » Mais on sait assez que le corps est incapable de désirs; que c'est une substance inefficace par elle-même, et qui n'a d'action qu'en conséquence des lois générales ou des volontés efficaces du

créateur. Volontés toujours conformes à la vraie et immuable justice; car l'homme ayant désobéi à Dieu, on voit bien que son corps ne lui devait plus être soumis par justice. La justice ne demande pas qu'un sujet révolté contre son souverain et son bienfaiteur jouisse de ses priviléges, et qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans les lois. Et s'il en reste encore quelques-unes, ce n'est que par pure bonté, et dans la vue d'une réconciliation future, qui demandait nécessairement ces exceptions, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs.

En conséquence des lois naturelles des communications des mouvements, les objets ébranlent les organes des sens, et par eux le cerveau; et en conséquence de celles de l'union de l'âme et du corps, les ébranlements du cerveau sont suivis des perceptions de l'âme. Dieu est l'auteur et l'exact observateur de ses sages lois. Car il ne les a pas établies pour ne les pas suivre, tant que l'ordre immuable de la justice ne l'exige pas. En effet, le plus merveilleux et le plus majestueux de la Providence générale, et ce qui fait le plus admirer la sagesse infiniment infinie du Créateur est qu'il ait, par exemple, réglé d'abord les premiers mouvements de la matière, de sorte qu'il la rendue féconde en ouvrages admirables, et qui se succèdent sans cesse, et qu'il a lié ensemble toutes les parties de l'univers pour tant de siècles, et passés et futurs, par des lois simples qu'on pourrait penser que celui qui fait tout en toutes choses se repose maintenant et ne fait plus rien. Parce qu'en effet, dans la Providence ordinaire, Dieu se repose, comme parle l'Écriture, et ne fait plus que suivre ses lois. J'ai traité ailleurs ce sujet.

Mais quoi qu'il en soit, il est certain qu'avant le péché l'âme, cette excellente créature, n'était point soumise au corps, la plus vile des substances. Car l'ordre immuable de la justice, que Dieu doit et rend sans cesse à ses propres perfections, parce qu'il les aime invinciblement, exigeait que l'âme, qui y participe davantage, dominât le corps. La loi éternelle est, dit saint Augustin, que tout soit dans un ordre parfait: « Ut omnia sint ordinatissima. » Cela posé, il est évident qu'il y avait avant le péché, en faveur de l'homme, des exceptions dans les lois naturelles, et qu'ainsi il dépendait de lui, ou d'empêcher que son cerveau ne fût ébranlé par l'action des objets, en conséquence des lois du mouvement, ou que, quoique son cerveau reçût les impressions des objets, il dépendait de lui de n'avoir pas les pensées et les désirs qui suivent de ces impressions, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps.

Or, que demande l'ordre immuable de la justice ensuite du péché? Sera-ce que Dieu change ses sages lois, si bien proportionnées à leur fin et si avantageuses à l'homme innocent, et qui maintenant servent même de fondement aux divers mérites des saints et à la gloire du Sauveur? Faudra-t-il que Dieu change de conduite, à cause de la volonté changeante de l'homme? Dieu ne prévoyait-il pas le péché, en établissant les lois naturelles; et s'il a pu, sans en faire de nouvelles, punir le pécheur, comme le demande la loi éternelle, et faire son grand ouvrage, l'Église future plus parfaite, et ses saints plus heureux, pourquoi aurait-il, par un changement de conduite, donné des marques de repentir, lui qui ne se repentit jamais, et qui, à cause de sa sagesse infinie, est absolument incapable de repentir? Que demande donc, d'un côté, la sagesse et l'immutabilité divine, et de l'autre, l'ordre immuable de la justice, en conséquence du péché? Que les lois naturelles des communications des mouvements, et celles de l'union de l'âme et du corps demeurent les mêmes; et qu'Adam ayant désobéi à Dieu, il soit privé du pouvoir qu'il avait sur son corps; qu'il perde ce privilége dû à son innocence, et à l'excellence de la nature de l'âme, et qu'il n'y ait plus en sa faveur d'exception dans les lois de l'union de l'âme et du corps.

Il suit de là que l'union de l'âme et du corps s'est changée en dépendance en punition du péché; punition conforme à l'ordre immuable de la justice, et favorable même au principal dessein du Créateur, à l'incarnation de son Fils. Punition conforme à la justice; car la raison nous dicte qu'un sujet révolté mérite d'être privé de ses droits et favorable au dessein du Créateur; car l'Écriture nous apprend que Dieu a laissé envelopper tous les hommes dans le péché, pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur. Dieu a permis le péché, pour honorer le Sauveur, qui l'a si parfaitement honoré lui-même. Il l'a permis dans le dessein que son Fils eût la gloire de créer, non du néant de l'Etre, mais du néant de la sainteté de la justice, le saint temple qu'il habitera éternellement; et que, par une grâce qui n'est point donnée à nos mérites, mais uniquement à la médiation de son Fils, son souverain prêtre, nous fussions sanctifiés, délivrés d'un état pire que le néant même, et mis au nombre de ses enfans adoptifs. Il a voulu, par des obligations si surprenantes et si intéressantes, nous lier étroitement à son Fils, et par son Fils nous réunir et nous réconcilier parfaitement avec lui. Et s'il laisse encore maintenant, même dans les plus grands saints, la chair combattre contre l'esprit; c'est-à-dire s'il suit exactement les lois de l'union de l'âme et du corps, indépendamment de la volonté de l'homme, c'est peut-être plus par bonté que par justice; c'est pour nous faire sentir les besoins continuels que nous avons de la grâce de Jésus-Christ; c'est pour nous lier plus étroitement à notre divin Chef, et pour augmenter notre récompense éternelle, selon les victoires que nous aurons remportées contre nos passions, par le secours de la grâce.

C'est donc Dieu même qui, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, changée en dépendance depuis le péché; c'est lui, dis-je, qui produit dans notre âme tous nos sentiments et tous nos mouvements. C'est lui-même qui nous meut vers les objets sensibles qu'il nous défend d'aimer. C'est lui-même qui, à cause du péché, nous repousse et nous traite durement, lorsque nous prétendons nous approcher de lui. Il nous chasse honteusement de sa présence, et nous fait même trouver douces et commodes les voies qui nous en éloignent, et qui conduisent à la mort éternelle, dont il nous menace sans cesse. C'est lui-même seul véritablement puissant, seule vraie cause efficace, qui, comme essentiellement

juste, fait tout cela en nous. Il est vrai que le péché en est la cause, et le démon cause du péché. Mais ce sont des causes sans efficace propre; car il n'y a qu'une cause vraiment efficace, le Créateur de tous les êtres et de leurs modalités, puisque leur conservation n'est que leur création continuée. Et ce serait, ce me semble, une espèce de manichéisme, de penser que le démon pût, comme cause véritablement efficace, je ne dis pas agir immédiatement dans notre âme, mais même sur notre cerveau, sur lequel il est certain qu'il a reçu quelque pouvoir, en conséquence des lois générales. Car ce n'est que par l'établissement des lois naturelles, que Dieu communique sa puissance aux causes secondes, puisqu'il fait tout en toutes choses.

Dieu, comme cause efficace, produit en nous, sans nous, toutes nos perceptions et toutes nos motions. Mais il ne produit pas nos consentements libres à ces motions. Il fait en nous le matériel du péché, mais il ne produit pas le péché, qui ne se trouve que dans le consentement déréglé de la volonté. Il veut seulement le permettre, et nous faire mériter par-là la grâce de Jésus-Christ, la vision béatifique Car le premier et le vrai dessein de Dieu dans les perceptions et dans les motifs qu'il produit en nous, en conséquence des lois naturelles, n'est pas de nous tenter ou de nous porter au mal, mais de nous éprouver. Son dessein n'est pas de nous faire aimer les objets sensibles et de nous éloigner de lui, c'est au contraire de nous porter à en faire l'usage nécessaire à la conservation de la vie, sans que cela partage la capacité de notre esprit et notre application à lui, comme je viens de dire. Mais nos consentements libres ne s'accordent nullement avec ce dessein de Dieu, si conforme à sa sagesse, à sa justice, à sa bonté, parce que nous aimons ce dont nous ne devrions faire que l'usage permis par la raison. Dieu produit en nous ces motions involontaires, qui maintenant nous portent indirectement au péché. Mais en cela il n'y a point de péché; car le péché n'est tel, que parce qu'il est contraire à la vraie et immuable justice; et la justice demande qu'il n'y ait point en faveur du pécheur d'exceptions dans les lois naturelles, d'ailleurs si sagement établies. Elle exige au contraire que le péché soit puni. Ainsi, c'est par justice, et non contre la justice, que la chair convoite maintenant contre l'esprit, et que Dieu n'a plus les mêmes égards aux volontés de l'homme, dans l'observation des lois naturelles de l'union de l'âme et du corps. Cette concupiscence, peine du péché, l'éloigne de Dieu son vrai bien, et le conduit à la mort, et à la mort éternelle. Elle le rend malheureux en toutes manières. Mais c'est par justice que Dieu chasse le pécheur de sa présence, qu'il le jette hors du paradis, où se trouve l'arbre qui donne l'immortalité; qu'il l'asservit à la loi du péché, qu'il le rend l'esclave du démon, par lequel il s'est laissé vaincre.

Ainsi, quoique Dieu soit seul la cause efficace des perceptions et des motions de l'âme, qui maintenant l'éloignent de lui, et le portent par sa faute à l'amour des créatures, il ne fait rien en cela qui ne soit exactement conforme] à l'ordre immuable de la justice. Mais en cela même il agit envers le pécheur avec une extrême bonté; car, quoique par la révolte du corps il le punisse avec justice en mille manières différentes dès cette vie, il se sert de l'état misérable où il le réduit actuellement, et de la crainte des peines futures, pour lui inspirer ou réveiller en lui le désir d'un médiateur qui fasse sa paix, et qui le délivre de la captivité du démon. Et bien loin de laisser l'homme dans l'inquiétude et dans le désespoir de trouver quelque créature qui voulût, et encore moins qui pût satisfaire pour lui à la justice divine, le père des miséricordes lui promet, immédiatement après son péché, celui qui écrasera la tête du serpent qui a séduit sa femme, et qui par elle l'a vaincu lui-même. Il lui promet son fils bien-aimé, qui fera sa paix, et qui fera même servir à l'avantage de l'homme, à sa récompense future, à la beauté de la céleste Jérusalem, les peines dues à son péché, et les désirs involontaires de sa chair, dont il lui donnera la victoire, s'il coopère fidèlement à l'efficace de sa grâce.

Il faut remarquer que quoique Dieu soit seul la cause efficace des modalités de l'âme, de toutes ses perceptions et de toutes ses motions, il n'est pas vrai de dire qu'il opère en nous le vouloir et le faire, par rapport au mal comme par rapport au bien. La raison en est, comme je l'ai déjà dit, que celui qui commence une œuvre est proprement celui qui l'opère, et qui a dessein de l'opérer. Or, c'est Dieu qui commence l'œuvre de notre conversion; c'est lui qui prépare la volonté, et qui la prévient par sa grâce. Ainsi c'est lui qui opère le vouloir, et c'est nous qui coopérons. Il agit en premier, et nous en second. Mais à l'égard du mal, c'est le pécheur qui l'opère; car c'est lui qui le commence. Il n'est point nécessaire que Dieu prépare sa volonté, elle est toute préparée à le commettre. Il est vrai que Dieu, en conséquence des lois naturelles, le prévient par des perceptions et des motions involontaires qui le sollicitent. Car il est nécessaire de connaître et de sentir, avant que de consentir. Mais ces motions ne sont involontaires et rebelles qu'à cause et en punition du péché. Ainsi ce n'est pas Dieu qui commence et qui opère le péché, son dessein est uniquement de le punir. Mais on peut dire qu'il opère en ce sens que le pécheur l'oblige, en conséquence des lois générales, à y coopérer. On le peut dire, car Dieu s'en plaint lui-même dans le prophète Isaïe : « Servire me fecisti in peccatis « tuis : præbuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis. » Vous m'avez fait servir à vos injustices, en conséquence des lois naturelles, dont je suis le sage auteur et l'exact et constant observateur. Mais c'est contre les intentions que j'ai eues dans l'établissement de ces lois. Ainsi, c'est nous qui opérons le mal, et c'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire, par rapport au bien. Et quoique nous coopérions avec lui, et que par notre coopération nous ayons droit à la récompense due par justice à nos bonnes œuvres, nous devons en rendre à Dieu toute la gloire, parce que sans lui nous ne pouvons rien.

XIV. L'auteur de l'action de Dieu sur les créatures prétend que l'âme augmente en degrés d'être. Et comme il dit que ce paradoxe est le grand principe des démonstrations de son opinion, il est à propos que j'en dise

quelque chose. *L'amour,* dit-il en cent endroits, *n'est pas* rien. C'est donc un être. Un amour deux, trois, cent fois plus grand, renferme donc cent fois plus d'êtres. Il pourrait dire la même chose du plaisir, de la douleur, etc. D'où il conclut que l'âme *augmente en degrés d'êtres* qu'elle ne peut les créer, mais Dieu seul.

Une boule qui a cent fois plus de mouvement n'a pas cent fois plus d'être que si elle était en repos, ou plus qu'une pareille qui aurait moins de vitesse. Car la force mouvante n'est rien qui lui appartienne, comme l'auteur en convient, et le changement du rapport qu'elle a avec les corps qui l'environnent n'est point un nouveau degré d'être qu'elle acquière, non plus que les diverses figures qu'on lui donne. Cela paraît évident à l'auteur, et suffisait, ce me semble, pour lui faire comprendre qu'il en pouvait être de même de tous les êtres créés.

Cependant, sur cela même il fait de longs discours, que je n'ai pas le loisir de transcrire et d'éclaircir pied à pied. Le plus court est de prouver, par des principes clairs, que l'auteur se trompe, et que la cause de son erreur est qu'il parle de l'âme dont on n'a point d'idée claire, et dont on ne connaît les modifications que par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même.

Le principe métaphysique simple et incontestable est : Que tout ce qu'on conçoit, on on le peut concevoir seul, ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu ; car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul est l'idée d'un être ou d'une substance ; et Dieu le peut faire, cet être ou cette substance. Et ce qu'on ne peut concevoir seul, sans un autre être, c'est une manière ou modification de l'être, qui est alors nécessairement apperçu, et cette modification ne peut exister sans l'être même. On peut, par exemple, concevoir de l'étendue toute seule, j'entends de l'étendue en longueur, largeur et profondeur. C'est donc un être que Dieu peut créer ; car Dieu peut faire tout ce qui se peut concevoir. On ne peut concevoir de rondeur sans étendue ; donc la rondeur n'est point un être, mais une manière d'être de l'étendue. Or, on ne peut concevoir de perception ou d'amour sans âme appercevante et aimante. Ce sont donc là des modifications de l'âme, puisque tout ce qui est, ou se peut concevoir seul, ou ne se peut concevoir seul. Ce principe bien entendu suffirait, ce me semble, pour faire évanouir les degrés d'être de l'âme.

L'auteur reconnaît qu'il ne faut point admettre de nouveaux degrés d'êtres dans la matière, pour expliquer la différente vitesse des corps et leurs différentes figures : ce seraient, dit-il, des *entitatules* inutiles. Mais il prétend qu'il n'en est pas de même de l'âme, lorsqu'elle acquiert différents degrés d'amour et de connaissance. Il veut que ce soient différents degrés d'être. Sa principale raison, ce me semble, c'est que l'âme est un être simple, qui n'a point de parties, dont on puisse par leurs différents arrangements en expliquer les différentes modalités.

Mais ayant démontré généralement qu'il n'y a que des êtres ou des substances, et des manières ou des modalités de ces êtres ou de ces substances, il suit nécessairement que nul être ou nulle substance ne peut augmenter en degrés d'êtres, mais seulement en degrés de modalités, ce qui convient à l'âme aussi bien qu'au corps, et généralement à tous les êtres.

Il est clair que toutes les modalités de l'étendue créée ou de la matière ne peuvent consister que dans des différents rapports de l'étendue même, que dans des rapports d'étendue, dis-je, ou changeants sans cesse, ou permanents : changeants sans cesse en quoi consistent leurs mouvements ; ou permanents, en quoi consistent leurs figures extérieures et les configurations des parties dont les corps sont composés. De même la substance de l'âme, étant simple ou sans étendue, elle ne peut sans doute avoir que des modalités simples, et qui n'aient aucune étendue. Ses diverses perceptions et ses divers amours ne sont aussi que des modalités simples. Ses perceptions ou ses modalités augmentent, mais son être n'augmente pas pour cela. Au contraire, si l'âme augmentait en degrés d'êtres, elle en serait composée, et cesserait par-là d'être simple. Car il n'y a que Dieu, que l'être sans restriction, que le vrai être qui soit simple, et qui, nonobstant sa parfaite simplicité, renferme éminemment tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection véritable dans tous les êtres. Car dans le vrai être il n'y a point de néant, de limitation, de modifications. Mais l'âme n'est point l'être, ce n'est qu'un tel être, qu'un être particulier, qu'une *participation*, je ne dis pas une *partie* de l'être ; en un mot, l'âme n'est pas le vrai être. Car, comme dit saint Augustin, « Ibi non est vere rum esse, ubi est et non esse. » L'âme est une substance qui apperçoit ce qui la touche, savoir les idées divines, qui seules peuvent agir en elle, comme l'auteur en convient. Mais son être n'augmente pas en lui-même, quoique ses perceptions augmentent ; de même qu'un morceau de cire n'augmente pas, lorsqu'on lui imprime plusieurs cachets.

Un morceau de cire d'une grandeur déterminée ne peut recevoir en même temps qu'un certain nombre de cachets d'une grandeur déterminée ; mais il en peut recevoir successivement une infinité, il en peut même recevoir en même temps une infinité, si ces cachets sont infiniment petits : ou bien en diminuant quelques grandes impressions de cachets sur la surface de la cire, on lui donnera la capacité d'en recevoir tant d'autres qu'on voudra, et d'autant plus qu'elles seront plus petites.

Il en est à peu près de même du mouvement. Un corps, à chaque instant, ne peut avoir qu'une vitesse déterminée ; mais dans un temps très-petit, il en peut avoir une infinité, et même dont chacun de ces mouvements ne changera point son rapport de distance à quelque point, où à quelque ligne déterminée qu'on voudra : à tel point, si le mouvement est circulaire ; et à telle ligne, si ce corps est mu parallèlement à cette ligne. De même, quoique l'âme soit une substance finie, qui apperçoit les idées qui la touchent, et qu'elle n'ait qu'une capacité finie de recevoir les impressions de ces idées, comme un morceau de cire a celle de recevoir différentes figures et divers mouvements, si l'on veut s'imaginer que la cire soit capable de connaître, de sentir, de vouloir, de réflé-

chir sur ce qui se passe en elle, en faisant une application fort aisée à faire de la cire à l'âme, on verra que toutes les raisons de l'auteur pour prouver que l'âme acquiert des degrés d'êtres n'ont aucune solidité.

Mais, dit l'auteur, il y a des amours actuels et des amours habituels; il y a des dispositions dans l'âme qui font qu'un ivrogne dont le goût est usé, et qui en buvant sent actuellement moins de plaisir qu'un autre, est plus porté que lui à boire avec excès. Je l'avoue; mais il y a aussi des corps qui, quoique moins poussés actuellement, vont plus vite et plus loin que plusieurs autres. Une boule roule plus aisément qu'un polygone, et un même corps, un cylindre, par exemple, roule plus aisément sur son petit axe que sur le grand; les roues qui ont déjà servi ont plus de facilité à tourner, que lorsqu'elles sont neuves. Il ne faut point admettre dans l'âme des degrés d'êtres, pour expliquer ses amours habituels ou ses dispositions à aimer; ce serait, à mon sens, la composer de de ces *entitatules*, que l'auteur rejette à l'égard des corps. Il reste dans l'âme, après ses actes, des dispositions à les former de nouveau; et Dieu peut même, sans que les actes aient précédé, y mettre de semblables dispositions: cela paraît par la régénération des enfants dans le Baptême, où ils reçoivent les habitudes de la foi, de l'espérance et de la charité; mais ce ne sont point là des degrés d'êtres qui ne paraissent pas plus concevables que les *entitatules* qu'on rejette. Ce sont des dispositions ou modifications de l'âme que nous ne connaissons que par conscience ou sentiment intérieur, ou plutôt que nous sentons en nous, lorsqu'elles sont actuellement excitées, et que nous ne connaissons point du tout, parce que nous n'avons point l'idée de notre substance.

Il est impossible d'expliquer en quoi consistent les dispositions ou les modifications des êtres dont on n'a point les idées sur lesquelles Dieu a formé ces êtres. Cela est évident, puisqu'on ne peut connaître les modalités des êtres sans les êtres mêmes, et les êtres que par leur idées. Or, nous n'avons point d'idée de l'âme, nous ne la connaissons que par conscience ou sentiment intérieur: ce sentiment nous apprend que nous sommes, que nous pensons, que nous voulons, que nous sentons, et non pas ce que nous sommes, ni en quoi consistent nos modifications et nos dispositions. Nous sentons vivement la douleur, par exemple, et qu'elle nous rend malheureux; mais n'ayant pas l'idée de notre âme, nous ne savons point en quoi consiste cette modification. Dieu connaît clairement la douleur, sans la sentir, et nous, nous la sentons sans la connaître; il la connaît, parce qu'il a en lui l'idée, ou l'archétype de l'âme qu'il a créée. Car c'est par-là qu'il la connaît, quoiqu'il soit fort difficile d'expliquer comment il la connaît. Il la connaît, dis-je, par le moyen de cette idée; et nous, au contraire, nous la sentons sans la connaître, sans voir, dans l'idée de l'âme que nous n'avons pas, en quoi consiste telle ou telle de ses modifications. Car si nous n'avions jamais senti de douleur ou de couleur, de saveur, etc., quelque attention que nous fissions sur nous-mêmes, nous ne pourrions jamais découvrir que nous sommes capables de telles et telles modifications, et encore moins en quoi elles consistent. En un mot, nous nous sentons en nous-mêmes, car nous ne pouvons nous sentir ailleurs. Mais nous ne connaissons rien qu'en Dieu, que par l'efficace des idées.

On sait donc que la matière peut, sans aucune *entitatule*, être modifiée successivement en une infinité de figures, et que les corps sphériques ont le plus de facilité à rouler sur un plan, et même que ce sont les seuls qui aient une entière et égale facilité à tourner en tous sens. On le sait, et on en connaît clairement la raison, qui est que leur centre de gravité ne monte point lorsqu'ils roulent. Et si on le connaît, c'est uniquement parce qu'on a une idée claire de l'étendue et des diverses figures dont elle est capable. Mais il n'en est pas de même de l'âme, que l'on ne connaît que par conscience ou sentiment intérieur. Car, encore un coup, on ne connaît rien clairement que par l'efficace des idées claires, qui seules peuvent agir sur les esprits et les instruire de la vérité. J'ai déjà dit ceci nombre X; mais je le répète, afin qu'on le médite sérieusement, et que si l'on en doute, on en lise les preuves dans la *Recherche de la Vérité*. Car cette vérité est la dernière conséquence.

Ne pourrait-on pas se servir du raisonnement de l'auteur, contre l'usage qu'il fait continuellement de ce faux principe, que l'âme croît en degrés d'êtres, en lui disant, l'amour du vin, par exemple, n'est pas rien; c'est donc un être. S'enivrer actuellement, n'est pas rien; c'est donc un être. C'est une action ajoutée au pouvoir de s'enivrer. Cent degrés de cet amour du vin dans un ivrogne fieffé ajoutent donc à son âme cent degrés d'êtres. Or, Dieu seul est l'auteur de tous les êtres. Donc c'est Dieu qui l'a fait un parfait ivrogne. Donc si Dieu ne peut connaître nos actions libres que dans ses décrets prédéterminants; s'il est nécessaire qu'il opère la détermination ou le consentement de la volonté par la prémotion physique, puisque ce consentement est un être, et que Dieu est l'auteur de tous les êtres, comment ne sera-t-il pas l'auteur des degrés d'êtres de ceux qui font leur Dieu de leur ventre ou leur idole de leur or et de leur argent. Comment connaîtrait-il leurs désordres ailleurs que dans ses décrets prédéterminants? Les pécheurs ne pourraient-ils point, aussi bien que les justes, dire à Dieu ces belles paroles: « Que votre science est admirable, Seigneur, et qu'elle est unie à votre haute et sublime puissance! Vous connaissez tous les êtres du monde, et vous les connaissez, comme vos bienfaits, vos dons, vos ouvrages, comme l'accomplissement de vos décrets éternels... Il faut admettre votre prémotion pour toutes nos actions, » comme il est clairement et géométriquement démontré.

Il est donc évident que l'auteur se trompe, de faire croître l'âme en degrés d'êtres; et en même temps que la raison pourquoi il se trompe c'est qu'il raisonne sur l'âme, dont il n'a point d'idée claire, et qu'on ne connaît que par sentiment intérieur. Je ne me suis arrêté ici à réfuter les degrés d'être de l'âme que pour prémunir les lecteurs contre les prétendues démonstrations de l'auteur. Assurément il ne devait pas affecter la manière d'écrire des géomètres; elle ne convient ni à sa matière ni à son style, on le voit assez, ni même à sa personne; les paroles

qui suivent en sont la preuve. « Il est aisé, dit-il, de connaître les dimensions d'un carré et celles d'un cercle; mais déterminer la correspondance et la proportion de l'un avec l'autre, c'est à quoi nul esprit n'a encore pu atteindre. » Certainement ces paroles ne sont point d'un géomètre. Car ce à quoi nul esprit n'a encore pu atteindre est de connaître exactement la dimension du cercle, ce que l'auteur dit *qu'il est aisé de connaître*. On aurait la quadrature du cercle, ou le rapport du cercle au carré, si l'on avait la dimension de l'un et de l'autre. Et c'est ce rapport que les géomètres n'ont pu encore démontrer. Ils n'ont point non plus recherché de *correspondance* ni de *proportion* entre le cercle et le carré; de *correspondance*, car c'est un terme indéfini, dont ils ne font pas même usage, ni de *proportion*, car il faut au moins trois grandeurs pour faire une proportion.

Je prie l'auteur de croire que c'est uniquement l'amour de la vérité qui me fait déclarer ici ce que je pense de sa qualité de géomètre. Je crois qu'il n'a point ce noir dessein d'imposer au monde et d'abuser la crédulité des lecteurs. Je crois qu'il dit ce qu'il pense, comme il le pense, et qu'il croit démontré ce qu'il affirme démontré. Mais comme il est rare que les vrais géomètres se trompent à cause de la clarté de leurs idées et de la précision de leurs termes, les simples et ceux qui ne sont pas géomètres prennent souvent pour certain ce qu'on leur dit être démontré. Voilà pourquoi j'ai cru devoir insinuer aux lecteurs que l'auteur ignorait en géométrie ce que savent tous les geomètres, l'état de la question de la quadrature du cercle. Je ferais un jugement téméraire, si je jugeais qu'il se tînt offensé de ma conduite.

XV. La prémotion physique selon l'auteur s'étend, non-seulement aux bons consentements de la volonté, mais généralement à tous, aux mauvais aussi bien qu'aux bons. Et cette prémotion est telle, qu'étant appliquée à la volonté, elle fait invinciblement de sa part, et nécessairement, que la volonté donne son consentement au mal. Car ce serait, selon l'auteur, une absurdité de dire qu'elle ne consente pas dans ce moment. Je veux bien même accorder que ce soit avec une entière liberté qu'on consente à cette prémotion, quoiqu'étant donnée, il y ait contradiction qu'on n'y consente pas, et qu'on puisse consentir librement, quoique prédéterminée par une prémotion, dont même on ne s'apperçoit pas. Or, le péché consiste formellement dans le consentement au mal, lorsqu'on le donne avec une entière liberté. Donc la prémotion faisant invinciblement donner, avec une entière liberté, le consentement au mal, elle est la cause du péché de l'homme, du péché de celui qui le commet, et qui, sans la prémotion, ne le commettrait pas. Le consentement, dira-t-on, n'est pas l'action même de Dieu; c'est un acte de la volonté, qui n'est pas conforme à la loi éternelle; et Dieu ne fait pas cet acte, qui est le péché : la prémotion ne produit donc pas la détermination de la volonté, l'acte par lequel elle aime un faux bien. C'est l'âme qui crée cet acte : je dis crée, car cet acte n'est pas rien, c'est donc un être selon l'auteur. Mais soit que la prémotion qui produit la détermination de la volonté au mal ne produise pas cette détermination au péché, en tant qu'acte de la volonté, elle ne laisse pas d'en être la cause, puisque, lorsqu'elle est appliquée à la volonté, elle fait invinciblement que l'homme le commet librement. Lorsqu'un homme donne un coup de pistolet dans la tête de son ennemi, n'est-il pas la cause de sa mort ? c'est la balle qui l'a tué; quand même la balle aurait agi avec une entière liberté, en ce cas, la balle serait criminelle, et l'homme n'en serait pas moins coupable.

On répond d'ordinaire que le péché n'est rien. Mais il est évident que l'acte de la volonté ne tire pas des objets, bons ou mauvais, sa réalité, ce qu'il est en lui-même; il n'en tire que sa moralité, sa bonté ou malice morale, dont il n'est pas la cause. Mais si le péché, si l'acte mauvais ou contraire à la loi éternelle, n'est rien, la prémotion physique n'est point nécessaire pour le produire. Car on n'a besoin de rien pour ne rien faire; et si cet acte est un défaut, la faute en retombe sur l'auteur qui crée cet acte défectueux.

On répond encore que Dieu n'est point auteur du péché, parce qu'il agit par la prémotion comme cause, comme premier moteur. Mais il me paraît qu'on ne peut rien conclure de cette réponse, si ce n'est que Dieu est la cause générale de tous les péchés, supposé que la prémotion physique tombe sur le consentement même, et soit telle que l'auteur la soutient. « Tout ce que Dieu ne fait point en son nom, dit l'auteur, mais comme cause universelle et déterminée, la raison demande qu'il ne lui soit point imputé ; il n'y a que les causes particulières auxquelles il doivent l'être. » Cela ne me paraît nullement conforme à la raison; car, assurément Dieu ne s'est point fait une loi de commettre tous les péchés, selon les occasions, dont il soit aussi lui-même l'auteur, ou de produire les actes de tous les consentements déréglés, en quoi consistent formellement tous les péchés. Car le formel du péché, et ce qui est punissable dans le pécheur, consiste dans l'acte libre de la volonté, contraire à la loi éternelle.

Dieu est sans doute le premier moteur de nos volontés; et il en est beaucoup plus le maître que nous-mêmes. Car nous ne pouvons rien vouloir qu'en vertu de son action en nous, que par le désir d'être heureux, qu'il produit en nous sans cesse, c'est-à-dire que par notre volonté. Il est encore certain que nous ne pouvons rien vouloir en particulier, sans quelque motif physique, puisqu'il faut connaître et sentir avant que de consentir. Et c'est lui seul qui est la cause efficace de tous ces motifs physiques, qu'il nous donne en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce. C'est lui seul qui, par l'efficace de ces idées, cause en nous toutes nos perceptions, soit intellectuelles, soit sensibles, agréables ou désagréables. Et comme c'est lui qui nous meut sans cesse vers le bien en général, on qui produit sans cesse en nous le désir de la félicité, et que nous ne pouvons rien vouloir qui ne nous paraisse s'accorder avec ce désir que par la force que nous donne ce désir, il est clair que nous ne voulons rien que par la force et l'efficace de Dieu, qu'en vertu de l'action du premier moteur en nous, comme le dit saint Thomas. Mais quoique Dieu

soit la cause de tous nos motifs ; il ne l'est pas des actes par lesquels nous consentons ou résistons à ces motifs.

Il est vrai que si nous étions libres, de cette liberté imaginaire de pure indifférence qu'on attribue aux quiétistes; si nous avions le pouvoir de vouloir, sans quelque motif qui s'accordât avec le désir invincible d'être heureux, ou de vouloir avec des motifs contraires à ce désir, comme le pouvoir de se brûler tout vif, ou de se précipiter, nous serions alors, par ce pouvoir, les maîtres absolus de nos volontés. Les saints pourraient haïr Dieu, et les damnés l'aimer de cet amour désintéressé, dont quelques gens ont pris la défense. Nous serions même, par un tel pouvoir, indépendants de la justice divine, et les damnés pourraient la pousser à bout et lui insulter, en vivant contents au milieu des flammes. Mais certainement l'homme n'est pas coupable d'un tel pouvoir, parce qu'il veut naturellement et par conséquent invinciblement être heureux, et qu'il ne peut rien vouloir, rien aimer, ni rien haïr, c'est-à-dire consentir ou résister à rien, si Dieu ne le touche par des perceptions agréables ou désagréables; c'est-à-dire par des modifications qui rendent son âme physiquement heureuse ou malheureuse, à proportion que ces modifications sont vives et intéressantes.

Qu'on juge de tout ce que je viens de dire, s'il n'est pas plus sûr de se tenir au sens naturel du concile de Trente, et des bulles reçues de l'Église contre les cinq propositions qui confirment la même doctrine, que de défendre la grâce efficace par elle-même, efficace, dis-je, dans le sens de l'auteur, par rapport au consentement de la volonté; soit que par cette grâce on entende la délectation victorieuse, soit qu'on entende la prémotion physique, qui serait peut-être mieux nommée préeffection physique, puisqu'elle fait la détermination de la volonté, sans que l'âme l'apperçoive elle-même. L'Église est infaillible, car ayant Jésus-Christ pour chef, elle ne peut pas devenir la maîtresse de l'erreur. Les décisions des conciles sont dictées par le Saint-Esprit, pour condamner les hérésies et instruire les fidèles. L'auteur convient sans doute de ces vérités. On est obligé de les entendre, ces décisions, et de s'y soumettre selon le sens qu'elles font naître naturellement dans l'esprit. Qu'on juge donc par-là ce qu'on doit croire des opinions de l'auteur et des autres théologiens, quelque réputation qu'ils aient acquise dans le monde par leurs belles et éclatantes qualités personnelles.

XVI. Il me semble que le peu que je viens d'écrire, médité avec quelque attention, suffit pour mettre le lecteur en état de répondre à la plupart des preuves métaphysiques que l'auteur rapporte de son sentiment. Mais je crois devoir dire ce que je pense de celles qu'il appuie sur l'autorité des Pères, et principalement sur celle de saint Augustin. Que si nous consentions au mouvement de la grâce, sans une prémotion physique ou sans une grâce efficace par elle-même, prise dans le sens expliqué, il suivrait de là, 1° que l'homme se discernerait ; 2° qu'il se rendrait meilleur que Dieu ne l'a fait ; 3° qu'il ne serait pas vrai que c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, et que nos mérites ne seraient pas des dons du Seigneur, et d'autres conséquences qui reviennent à celles-ci.

Je réponds que quand on veut se servir de l'autorité des Pères il faut, de bonne foi, en apporter les vrais sentiments, et que, pour les apprendre en lisant leurs ouvrages, il faut faire attention aux hérésies de leur temps, et qu'ils combattaient alors; car le sentiment d'un auteur est ce qu'il a dessein de prouver. Or, il est certain que saint Augustin avait en vue les hérésies des pélagiens, et des demi-pélagiens, et que ceux-ci prétendaient que du moins la première grâce était donnée aux mérites ; que c'était à l'homme à commencer l'œuvre, c'est-à-dire à opérer, et que c'était à Dieu à coopérer. Qu'ainsi l'homme sans la grâce se discernait d'un autre par le bon usage qu'il faisait de sa liberté, et que par-là il méritait que Dieu le secourût, plutôt que celui qui ne faisait aucun bon ou un moins bon usage de sa liberté. Ce raisonnement des hérétiques, pour justifier la sagesse de Dieu dans le choix qu'il fait en distribuant sa grâce, est fort spécieux ; mais j'en ai fait voir le faux dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* et ailleurs. Or, il est clair que tous ces passages de saint Augustin, parlant contre les hérétiques, ayant en vue de répondre à ce raisonnement spécieux, qui était le fondement de leur erreur, ne font rien contre les catholiques. Car le vrai sentiment de ce saint docteur est uniquement que Dieu, par sa grâce, prévient et prépare la volonté ; que c'est lui qui opère le vouloir, parce que c'est lui qui commence, et que l'homme ne peut que coopérer; en un mot, que l'homme ne peut, par ses forces naturelles, mériter la grâce, parce qu'autrement il se rendrait meilleur que Dieu ne l'a fait, il se discernerait, la grâce serait donnée à ses mérites. Or, c'est de quoi conviennent tous les théologiens catholiques. Ainsi, tous ces passages qui prouvent la nécessité de la grâce efficace et intérieure, différente de la seule lumière, pour mettre l'homme en état de résister aux mouvements de la concupiscence, interprétés selon la vue de ce Père, ne prouvent nullement la prémotion physique, par rapport au consentement, ou la grâce efficace par elle-même, prise dans le sens de l'auteur, c'est-à-dire telle qu'étant donnée, il y ait contradiction que l'âme n'y consente pas.

Supposons qu'un homme riche ait deux amis qui soient dans le besoin; qu'il les va trouver, et leur offre à chacun en particulier la somme de mille écus. Pierre accepte volontiers la somme, et Paul la refuse. Qu'est-ce qui rend Pierre plus riche que Paul? N'est-ce pas que Pierre a mille écus, et que Paul n'a rien? Peut-on dire que c'est le consentement de Pierre qui le discerne de Paul, et qui le rend plus riche. Si Pierre se glorifiait de se voir le plus riche, Paul ne pourrait-il pas, pour rabattre son orgueil, lui dire : qu'avez-vous que vous n'ayez pas reçu, de quoi donc vous glorifiez-vous? Mais voyons sur cela ce que pense saint Augustin, « Istis ergo « modis, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei « credat : neque enim credere potest quodlibet libero « arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; pro- « fecto et ipsum velle credere operatur in homine, et in

« omnibus misericordia ejus prævenit nos. Consentire « autem vocationi Dei, sul ab eâ dissentire, sicut dixit, « propriæ voluntatis est. Quæ res non solùm non infirmat quod dictum est; quid enim habes quod non accepisti, verum etiam confirmat. Accipere quippè et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo, ac per hoc quod habeat et quod accipiat, Dei est. Accipere autem et habere, utique accipientis est, etc. »

Ces paroles, « profecto et ipsum velle credere, Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos, » marquent clairement que Dieu *opère le vouloir* parce que c'est lui qui commence, *et que sa grâce nous prévient en toutes choses;* que sans elle nous ne pouvons rien, et qu'ainsi c'est nous qui coopérons en consentant aux motifs physiques que Dieu produit en nous, comme le dit saint Augustin en plusieurs endroits. Car il ne dépend pas de nous ni de connaître, ni de goûter les vérités de la foi. Et la suite du passage explique clairement ce que dit saint Paul : « Quis te discernit quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis. » Quand nous recevons un don gratuit, c'est le don qui nous rend plus riche. Quand nous consentons à la grâce, quand nous la recevons, c'est la grâce qui nous rend plus saint. C'est dans le Seigneur qu'il faut se glorifier, et non en soi-même, parce que, sans le secours de sa grâce, nous ne pouvons rien. Mais Dieu a voulu qu'il dépendît de nous d'y consentir ou de n'y pas consentir, pour nous faire par-là mériter la récompense de jouir de la Divinité et exercer sur les hommes et sa miséricorde et sa justice. Nos mérites sont donc des *dons de Dieu*; mais ce sont aussi nos *mérites*, en ce sens que nous avons accepté librement ces dons, et coopéré à sa grâce, malgré les désirs de la chair. « Si enim merita nostra, dit saint Augustin contre les hérétiques, sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia. Quoniam vero merita humana sic prædicant, ut ea, ex semetipso, habere hominem dicant : prorsus rectissimè respondet Apostolus quis enim te discernit ! » Et ailleurs : « Hoc quippè ita dicunt velut homo, à se ipso, sine adjutoria Dei, habeat propositum bonum, studiumque virtutis, quo merito præcedente, dignus sit adjuvario Dei gratia subsequente. » Il est donc évident que si l'on prend les passages de saint Augustin dans le vrai sens de ce Père, ce qu'on est obligé de faire quand on veut appuyer ses opinions sur son autorité, il est, dis-je, évident qu'il y a dans l'ouvrage de l'auteur bien des endroits qui portent à faux, et quantité de belles déclamations, et fort pathétiques contre des erreurs qu'on ne soutient plus.

A la fin du passage que je viens de citer, saint Augustin, pour répondre à cette question : d'où vient que tel est persuadé d'embrasser la foi, et que tel ne l'est pas; ou que tel est appelé à la foi par une grâce *congrue*, c'est-à-dire tel que Dieu sait bien qu'il s'y soumettra, et que ce Père appelle ailleurs *congruenter vocatus;* et que tel n'est pas appelé par une grâce pareille, je n'ai, dit-il, que deux réponses à faire, qui sont toutes deux tirées de saint Paul. La première, « o altitudo divitiarum; » la seconde, « numquid iniquitas est apud Deum. » Ces deux réponses sont aussi le fondement de ce j'ai écrit sur la prédestination et sur la distribution de la grâce, saint Paul n'ayant pas dit, « o altitudo divitiarum voluntatis Dei, » mais « divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei. » J'ai fait voir, 1° que sa conduite s'accorde parfaitement avec sa sagesse; 2° j'ai démontré que la justice essentielle, la loi éternelle et divine, n'est que l'ordre immuable des attributs divins. D'où il suit que Dieu ne peut agir que selon cette justice; qu'il se la rend nécessairement à lui-même, et qu'il ne traite ses créatures que selon ce rapport, ou cet ordre immuable de ses divines perfections. J'ai tâché de démontrer qu'agissant ainsi, il leur fait tout le bien qu'il peut leur faire, non absolument, mais selon que le permet cet ordre immuable qui est sa loi, et dont dépendent aussi toutes les lois justes. En un mot, je crois avoir bien prouvé que quoique la grâce soit gratuite, ou ne soit point donnée à nos mérites, il y a en Dieu des raisons de la prédestination des saints qui règlent la distribution qu'il fait de la grâce, et qu'il agit en cela, aussi bien qu'en toute autre chose, par une volonté réglée selon sa sagesse, sa justice et sa bonté. « Secundùm ipsius secretissimam, eandemque justissimam, beneficentissimam, sapientissimam voluntatem, » comme dit saint Augustin.

XVII. Il n'est pas possible que les théologiens s'accordent et s'entendent même les uns les autres sur les questions de la prédestination et de la grâce, jusqu'à ce qu'ils attachent des notions distinctes et particulières, aux termes dont ils se servent. Saint Augustin s'explique clairement sur cette matière. Il détermine exactement ce qu'il entend par la grâce actuelle, et, conformément à ce qu'apprend à tout homme le sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe en lui-même, pourvu qu'il y fasse quelque réflexion. Mais plusieurs théologiens, et principalement ceux qu'on appelle thomistes, s'expliquent en des termes si généraux et indéterminés, qu'on peut les prendre en différents sens.

Le sentiment intérieur nous apprend qu'il est nécessaire de connaître et de goûter un objet avant que de commencer à l'aimer; il nous apprend qu'il faut que la jouissance de cet objet paraisse s'accorder avec le désir naturel du bonheur; en un mot, qu'il faut qu'il nous fasse plaisir, en prenant le plaisir en général. Saint Augustin fait aussi consister la grâce actuelle dans la connaissance et dans la délectation de la justice. Et ces termes, connaissance, délectation, plaisir, sont moins généraux, et par conséquent moins équivoques que celui de *prémotion physique*, dont on n'a qu'une idée vague et dont le sentiment intérieur n'apprend rien; sentiment néanmoins qui ne manque pas de nous avertir de tout ce qui se passe actuellement dans notre âme, je dis actuellement, car nos habitudes ou dispositions nous sont inconnues, si elles ne sont actuellement excitées.

Voici donc comment saint Augustin s'explique sur la nature de la grâce actuelle : « Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive

« quia non delectat. Tanto enim quidque vehementiùs « volumus, quanto certiùs, quàm bonum sit, novimus; « eoque delectamur ardentiùs..., ut autem innotescat « quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gra- « tiæ Dei est, quæ adjuvat hominum voluntates. » Et deux chapitres plus bas : « Nos autem quantum con- « cessum est, sapiamus, et intelligamus si possumus, « Dominum Deum bonum, ideo etiam sanctis suis alicu- « jus operis justi, aliquando non tribuere, vel certam « scientiam, vel victricem delectationem ut cognoscant, « non à se ipsis, sed ab alio, sibi esse lucem quâ illumi- « nentur tenebræ eorum, et suavitatem, quâ dat fruc- « tum terra eorum. Cùm autem ab illo illius adjutorium « deprecamur, ad faciendam perficiendamque justitiam; « quid aliud deprecamur, quàm ut aperiat quod latebat, « et suave faciat quod non delectabat : quia hoc ab illo « esse deprecandum ejus gratia didicimus, dum anteà « lateret, ejus gratia dileximus, dum anteà non delecta- « ret : ut qui gloriatur, non in se, sed in Domino glo- « rietur... Quis habet in potestate, (dit-il ailleurs), tali « viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas movea- « tur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid, « quod eum non delectat, aut quis habet in potestate, « ut vel occurrat, quod eum delectare possit, vel delec- « tet, cum occurrerit? Cùm ergo nos ea delectant, qui- « bus proficimus ad Deum, inspiratur hoc, et præbetur « à gratia Dei, non nutu nostro et industriâ, aut operum « meritis comparatur... Saint Augustin renferme cette doctrine en deux mots : « Videte, dit-il, quomodo tra- « hit Pater. Docendo delectat. » *Docendo*, marque la la connaissance, la grâce de lumière; *delectat*, celle qui meut la volonté, la délectation spirituelle; *trahit Pater*, que c'est par ces deux espèces de grâces prévenantes, ou prémotions physiques, qu'il nous attire à lui, qu'il nous fait consentir au bien, en un mot, qu'il *opère en nous le vouloir.* Saint Augustin dit la même chose en cent endroits, qu'il serait inutile de rapporter, parce que le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes s'accorde parfaitement avec les passages que je viens de transcrire. Mais il ne dit nulle part en termes précis que la grâce actuelle, ou la prémotion qui meut physiquement la volonté, en détermine aussi physiquement le consentement; et, qui pis est, que la prémotion physique s'étende à tous les consentements, bons et mauvais, de la volonté. Il est évident que les grâces actuelles et intérieures qui agissent dans la volonté, et qui sont contraires aux désirs de la chair, ne consistent pas seulement dans les sentiments prévenants qui nous font goûter la vertu. Les grâces actuelles consistent encore dans les sentiments qui nous inspirent de l'horreur et du dégoût pour le vice. Mais celles-ci se conçoivent bien par opposition à celles-là, sans qu'il soit nécessaire d'en parler, ni de rapporter sur cela des passages de saint Augustin, pour prouver que les sentiments d'horreur qu'on a pour les plaisirs criminels sont aussi des grâces de Jésus-Christ.

Cette manière dont on vient de voir que saint Augustin explique la nature de la grâce actuelle est donc fort différente de celle des thomistes. Il s'explique nettement, et les thomistes en termes généraux. La délectation spirituelle est selon lui la grâce du Sauveur, nécessaire depuis le péché, pour résister à la délectation charnelle. On conçoit distinctement ce que signifie ce mot *délectation*, pourvu qu'on consulte sans prévention le sentiment intérieur; et l'on voit même la nécessité d'opposer des délectations prévenantes pour le bien aux plaisirs prévenants de la concupiscence. Je dis pourvu qu'on soit sans prévention; car je crois que la cause principale de l'erreur de Jansénius est qu'il n'a pas assez distingué la délectation de l'amour même, le mouvement que le plaisir produit dans la volonté, du consentement qu'elle y donne; et que, comme il ne dépend pas de nous de sentir et d'être mu, il a cru qu'il ne dépendait pas de nous de consentir, ou que la grâce efficace qui prévient et qui meut la volonté, la mettait dans la nécessité de consentir.

Saint Augustin, faisant consister la grâce actuelle du Sauveur, la grâce efficace, dans la délectation spirituelle, ou généralement dans une perception agréable de la vertu, et désagréable du vice, il est clair que l'on peut y consentir ou y résister. Car on peut consentir ou résister à ce qu'on sent, quand ce qu'on sent ne remplit pas toute la capacité qu'a l'âme de penser et de vouloir, quand il ne remplit pas entièrement le désir naturel du bonheur. Mais on ne peut ni consentir ni résister à ce dont on n'a aucun sentiment, à une motion dont on ne s'aperçoit pas. Si donc on fait consister la grâce actuelle dans une prémotion physique, différente de la perception agréable de la vertu, comme, par exemple, dans l'efficace de la volonté toute-puissante de Dieu, ou dans toute autre chose que l'âme ne sente point, il est évident qu'on ne pourra ni y consentir ni y résister. Or, il est défini que nous pouvons résister à la grâce. Elle ne consiste donc pas dans la prémotion physique, prise dans le sens de l'auteur.

Saint Augustin distingue les différentes grâces des différents états de l'homme, avant et après le péché. La grâce des thomistes, au contraire, est toujours, et pour tout état, la prémotion physique : terme vague, encore un coup, et qui n'a point de signification précise. Les thomistes, autant que je l'ai pu remarquer, ne se servent point de ce mot *délectation*, ni d'aucun autre équivalent, pour exprimer la grâce efficace. La prémotion est nécessaire selon eux, ou du moins selon l'auteur; car il y a thomistes et thomistes, pour tous les consentements de la volonté, pour les mauvais comme pour les bons. Enfin il y a si peu de rapport entre le sentiment des thomistes et celui de saint Augustin sur la grâce de Jésus-Christ, que Jansénius, dans le deuxième chapitre du huitième livre qu'il en a écrit, y remarque sept différences essentielles, et assure que la prémotion physique ne peut nullement s'accorder avec la doctrine de saint Augustin. « Universam ejus doctrinam, dit-il, in- « numeris locis traditam inexplicabili confusione pertur- « bat. »

Cependant, dans le chapitre précédent, il avait fort loué les thomistes. Car, après avoir rapporté leur sentiment sur la grâce efficace, qu'ils font consister, dit-il,

dans une motion de Dieu, qui par elle-même détermine efficacement la volonté à consentir : « quæ ex se voluntatem efficaciter determinet ad consensum : ita scilicet, « ut eâ positâ, et passivè receptâ in voluntate, statim « consensus ejus præsto sit, simulque stare non possit, « ut dissentiat. » Après, dis-je, avoir rapporté leur sentiment, il les avait préférés aux autres théologiens, comme ayant connu et soutenu le vrai sentiment de saint Augustin touchant l'efficace de la grâce.

La raison en est que Jansénius, ayant composé son sixième livre de la Grâce du Sauveur, pour prouver que la simple nécessité n'était point contraire à la liberté, mais uniquement celle qui venait de la contrainte, et que la délectation de la grâce était invincible, ou efficace par elle-même, par rapport au consentement qu'elle fait donner par l'âme volontairement, mais nécessairement, il s'accommodait fort de la prémotion physique, en ce sens, qu'il jugeait, comme beaucoup d'autres, qu'elle met l'âme dans la nécessité de consentir. Car ce n'est qu'en ce sens qu'il approuve le sentiment des thomistes ; sentiment néanmoins qui a été condamné, et que les thomistes mêmes, aussi bien que l'auteur en quelques endroits de son livre, n'approuvent pas et n'oseraient soutenir ouvertement.

Quoique saint Augustin ait souvent expliqué en termes précis en quoi consiste la grâce de Jésus-Christ, j'avoue qu'il en a aussi très-souvent parlé en termes généraux, et qui, à cause de leur généralité, pourraient s'accorder avec la prémotion physique des thomistes et avec la grâce efficace par elle-même, prise par rapport au consentement de la volonté. De sorte que les thomistes, les jansénistes et les calvinistes mêmes, prétendent tous être disciples de saint Augustin ; et ils le prouvent, en faisant choix des passages qui s'accordent avec leurs sentiments, et qui peuvent aisément s'y accorder, à cause de la généralité des termes dont ils sont composés. Et comme ceux qui lisent les ouvrages des Pères ont l'esprit plus occupé des questions dont on parle présentement, que des erreurs que saint Augustin avait dessein de combattre, ils s'imaginent que les passages qu'ils citent, et qu'ils trouvent cités par les auteurs, sont décisifs pour l'opinion dont on a toujours quelque prévention, outre que les lecteurs interprètent d'ordinaire les citations selon l'intention des citateurs, quoique saint Augustin ne pensât seulement pas à leurs opinions, mais à des erreurs fort différentes, et que nul théologien catholique ne soutient aujourd'hui.

Saint Augustin ayant donc déterminé, en termes clairs et particuliers, en quoi consiste la grâce prévenante, ou, si l'on veut, la prémotion physique ; physique, dis-je, non qu'elle soit naturelle, mais parce que Dieu la produit en nous sans nous, et n'ayant jamais étendu cette prémotion jusqu'au consentement de la volonté, suffisamment mue selon lui et préparée à consentir, par la connaissance et le goût du bien ; n'ayant enfin jamais marqué en termes précis cette dernière prémotion des thomistes, qui détermine ou produit le consentement, et qui, selon la pensée de bien des gens, mettrait la volonté dans la nécessité de consentir, il est évident qu'il faut expliquer les expressions générales et capables de divers sens de ce saint docteur, par celles par lesquelles il a marqué distinctement et sa pensée, et ce que pense même naturellement tout homme qui consulte le sentiment intérieur sur ce qui se passe actuellement en lui, lorsqu'il commence à aimer quelque objet.

Saint Augustin s'est expliqué nettement en une infinité d'endroits sur la nature de la grâce actuelle, nécessaire pour résister aux désirs de la chair. Il a déclaré qu'elle consiste et dans la connaissance et la délectation spirituelle, en un mot, dans les sentiments prévenants que Dieu nous donne gratuitement, et que nous ne pouvons pas avoir nous-mêmes, comme je viens de le prouver. De plus, le sentiment intérieur nous apprend que pour consentir il suffit et il est nécessaire de connaître et de sentir. Donc ne sentant point la prémotion physique, ne l'appercevant point avant que de consentir, elle ne peut être la cause de nos consentements libres, ni même nous solliciter à les donner. C'est de quoi il me paraît que les vrais thomistes doivent convenir. Enfin, saint Augustin, n'ayant jamais, en termes précis et particuliers, ajouté la prémotion physique, par rapport au consentement de la volonté, à son explication de la nature de la grâce prévenante, il est clair que ce ne fut jamais là son sentiment. Apparemment la prémotion que l'auteur soutient, n'était pas encore inventée, ou n'était pas connue de saint Augustin ; ainsi, quoique ce saint docteur se soit servi, assez souvent même, d'expressions générales, et que chacun, selon sa prévention pour des opinions dont on dispute présentement, peut interpréter selon son propre sentiment, la bonne foi ne permet pas de se servir de l'autorité de ce saint docteur, et de lui attribuer le sentiment que l'on veut, et que l'on ne voit pas qu'il ait eu.

La différence des grâces des deux états des anges et de l'homme, avant et après son péché, si marquée dans le livre de *Correptione et Gratia*, ouvrage que saint Augustin a composé, après tant d'autres, contre les pélagiens, ne s'accorde nullement avec la prémotion physique, prise par rapport au consentement de la volonté, comme l'entend l'auteur. Il avoue même, après avoir rapporté divers passages de ce saint sur cette différence de grâce des deux états, il avoue, dis-je, qu'il se trouve fort embarrassé à accorder la prémotion physique avec la doctrine de ce Père. Et enfin il se trouve obligé de soutenir la réprobation négative à l'égard des anges ; c'est-à-dire que Dieu leur a refusé, quoique juste, la prémotion, secours cependant nécessaire pour persévérer dans le bien, mais qu'il ne les a réprouvés pour souffrir des peines éternelles qu'en conséquence de la prévision de leur péché ; péché commis librement, dit-il, et punissable. Car ils pouvaient persévérer dans la justice par le secours d'une prémotion ou d'une grâce suffisante que Dieu leur donnait pour le pouvoir, mais non pour le vouloir. Ils avaient un vrai pouvoir de persévérer, dit-il ; mais le pouvoir n'est pas le vouloir, et pour le vouloir, il leur fallait nécessairement encore la prémotion physique, qui donne ce vouloir. Car ce vouloir est un degré d'être que la volonté ne peut pas produire.

Or, Dieu leur a refusé cette prémotion, par le souverain domaine qu'il a sur ses créatures, *auxquelles il ne doit rien*, quelque justes et saintes qu'elles soient. Il le leur a refusé uniquement et précisément, *parce qu'il l'a voulu;* car ce serait, ajoute-t-il, blesser la liberté de Dieu, et lui attribuer une *providence humaine, basse, gênée et contrainte*, que de dire que Dieu, qui ne doit rien à ses créatures, se doit à lui-même d'agir selon ce qu'il est, et que le rapport immuable et nécessaire de ses divines perfections est sa loi et la règle inviolable de toutes ses volontés; loi qui, selon ma pensée, est la justice essentielle et le fondement de toutes les lois justes et raisonnables; loi éternelle, immuable, nécessaire, et à laquelle Dieu ne peut déroger, sans se démentir et se mépriser lui-même, ainsi que je l'ai prouvé en plusieurs endroits. Voilà, ce me semble, où tendent les raisonnements de l'auteur, dans la section cinquième et dans la sixième, dans laquelle il brouille sans cesse le vrai avec le faux; et il réfute pour mes sentiments, non-seulement ceux que je n'eus jamais, mais encore ceux mêmes que j'avais réfutés : voie fort commode pour gagner les suffrages des lecteurs négligents, et qui ne pensent pas que l'on se veuille former des chimères pour les combattre.

Mais comment accorder de tels sentiments avec l'idée que nous avons de l'être infiniment parfait, et avec ce que la foi nous enseigne de ses attributs, que Dieu est infiniment bon, sage, juste; ce qui se trouve confirmé par mille passages de l'Écriture. Si Dieu a tant aimé un monde corrompu par le péché des enfants d'un père pécheur, et pécheurs eux-mêmes, qu'il a livré son propre Fils à la mort pour se les réconcilier; s'il veut que tous les hommes soient sauvés, comment concevoir qu'il ait réprouvé ses anges, et cela, précisément et uniquement parce qu'il l'a voulu ainsi, sans aucune raison tirée de leur part, ni de ce qu'il se doit à lui-même; sans quelque raison tirée des rapports nécessaires et immuables, qui sont entre tous ses propres attributs; rapports (je le répète afin que le lecteur y pense sérieusement) qui sont les lois éternelles, le fondement de la religion et de la morale, et de toutes les lois raisonnables; rapports, dis-je, qui sont les *lois* éternelles, par la même raison que les rapports qui sont entre les idées que Dieu renferme dans son essence sont les *vérités* éternelles et immuables dont dépendent toutes les sciences. Rien hors de Dieu n'est éternel ni immuable; certainement Dieu connaît parfaitement tous ses attributs et toutes ses perfections; il les aime nécessairement et invinciblement, il leur rend nécessairement justice, et il ne peut ni les démentir ni les négliger. Ainsi, le *juste* et l'*injuste* est nécessairement tel, aussi bien que le *vrai* et le *faux*. Si Dieu ne peut faire, par exemple, de préférer la vie d'un chien à celle d'un homme, n'est-ce pas parce que l'homme, étant plus parfait que le chien, et que n'étant plus parfait que le chien que parce qu'il participe davantage aux perfections de Dieu, ce ne serait pas rendre justice à ses divines perfections, ni vouloir comme Dieu veut lui-même, et veut nécessairement, parce qu'il s'aime invinciblement, que de préférer la bête à l'homme. Le vrai et le faux, le juste et l'injuste, ne sont nécessairement et immuablement tels, que parce que Dieu est un être immuable et nécessaire.

Dieu a un souverain domaine sur les créatures et il ne leur doit rien, dit l'auteur. Ainsi, il a droit de refuser aux justes mêmes, à ses saints anges, qu'il a créés tels, la prémotion nécessaire pour persévérer. Car sa liberté n'est point *gênée*, sa puissance est infinie; rien ne la borne, ni sa sagesse ni sa justice. Mais Dieu dément-il, néglige-t-il ses autres attributs? Peut-il les oublier, cesser de les connaître et de les aimer? Peut-il, en un mot, ne pas agir selon ce qu'il est, lui qui se plaît et qui se glorifie nécessairement d'être ce qu'il est? Il ne doit rien à ses créatures; mais il se doit à lui-même de se rendre justice en agissant toujours selon que l'exige et le permet l'ordre immuable ou les rapports nécessaires qui sont entre ses perfections.

XVIII. L'auteur ne nie pas positivement que Dieu soit infiniment sage, bon, juste; il ne nie pas ouvertement la liberté nécessaire pour le mérite. Mais il me paraît qu'il détruit, par ses prétendues démonstrations, ce que la foi dont il fait profession l'oblige sur cela d'avouer. Il me paraît, pour me servir de ces termes, que *sa raison se confond étrangement, faute d'avoir été éclairée de la lumière brillante des anciens Pères*, et principalement de saint Augustin, qu'il prétend suivre; et pour n'avoir pas bien compris en quoi consiste la vraie et immuable justice, et que le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, est nécessairement et immuablement tel, je vais donc tâcher de prouver, d'une manière sensible, et qui soit à la portée de tout le monde, que l'auteur détruit par ses raisonnements la réalité des attributs divins et la liberté nécessaire pour le mérite que sa foi l'oblige de croire et de confesser.

Un excellent ouvrier s'avise de tailler une douzaine de statues fort belles, et qui ont avec lui quelque ressemblance; il en joint à toutes la tête avec le corps par une charnière attachée derrière le cou, et il leur donne, par ce moyen, le pouvoir de pencher la tête. Vrai pouvoir mais qui demeure toujours en genre de pouvoir, jusqu'à ce qu'on tire une corde attachée au ressort qui leur tient la tête droite et dans la situation ordinaire; car elles ont toutes besoin de cette prémotion, et ce n'est qu'en tirant la corde que l'on fait infailliblement qu'elles penchent la tête.

Les statues étant finies, l'ouvrier tire à toutes la corde qui tient à la détente du ressort; et toutes penchent la tête et lui rendent le salut. Il continue de le faire pendant quelque temps, et toutes persévèrent à lui rendre le devoir. Jusque là, l'ouvrier est content de ses statues, qui lui ont rendu ce qu'il en attendait. Mais faisant réflexion qu'il ne leur devait rien, qu'il avait sur elles un souverain domaine, et qu'il en pouvait faire d'autres, dans cette pensée, il se présente devant la première qu'il rencontre, sans en tirer la corde; il lui refuse la prémotion physique, qui fait le penchement de la tête, et voyant qu'elle lui refuse aussi le salut, il la met en pièces et la jette au feu. Il en fait autant à toutes les autres, excepté à deux ou trois qui lui ont rendu le salut parce

qu'il ne leur a pas refusé la prémotion physique qui fait le penchement de la tête.

On demande à l'auteur si la conduite de cet habile ouvrier porte le caractère d'une profonde et incomparable sagesse.

Si l'auteur répond que la comparaison d'un statuaire au Créateur n'est pas juste, 1° parce que Dieu, qui a refusé aux anges qui sont tombés la prémotion physique nécessaire pour vouloir persévérer, et qui produit ce vouloir, leur a donné le pouvoir de le vouloir; pouvoir qui aurait été réduit en acte, si Dieu leur avait donné la prémotion physique, ou la grâce efficace par elle-même de vouloir, puisque cette prémotion étant donnée, il y a absurdité de dire que l'acte de vouloir persévérer ne soit pas produit par la volonté.

On lui répliquera que toute comparaison cloche, comme on le dit ordinairement; mais que celle-ci est exacte, par rapport au sentiment qu'il paraît avoir. Car l'ouvrier a donné à toutes les statues le pouvoir de remuer la tête par le moyen de la charnière; et ce pouvoir aurait été réduit en acte, s'il avait tiré la corde à celles qu'il a jetées au feu, elles n'auraient pas manqué de baisser la tête.

2° Si l'auteur dit que Dieu ne doit rien à ses créatures, qu'il a sur elles un souverain domaine; qu'il en use comme il lui plaît, qu'il est parfaitement libre, on lui dira que l'ouvrier ne doit rien à ses statues, qu'il a droit d'en faire ce qu'il veut, que cela lui est libre. On ne l'accuse pas d'injustice ni de cruauté, car ses statues n'ayant point d'âme, elles ne sentent point la douleur du feu. On demande seulement si sa conduite est parfaitement sage.

3° Si l'auteur convient, avec tout le monde, que cet habile ouvrier ne peut avoir mis en pièces ces belles statues que dans un accès de folie dont tous les hommes sont capables, mais que Dieu est infiniment sage, on lui accordera cette vérité incontestable, que Dieu est infiniment sage. Mais on lui soutiendra que c'est pour cela même que Dieu ne se conduit pas comme prétend l'auteur. Car il y a raison de tout ce qui se fait avec sagesse; et ce qui se fait sans raison n'est pas l'effet d'une cause sage; et l'auteur prétend qu'il n'y a point de raison des volontés divines, que ces volontés mêmes. Ce qu'il ajoute et répète souvent, que Dieu est libre, qu'il ne doit rien à ses créatures, qu'il est tout-puissant, on en convient. Mais on lui a répondu, et on lui répétera, que le statuaire était libre, qu'il ne devait rien à ses statues, et qu'il pouvait les mettre en pièces.

Supposé même que Dieu ait refusé à quelques-uns de ses saints anges la prémotion physique nécessaire pour vouloir persévérer, et efficace par elle-même de ce vouloir; ce que dit l'auteur, que Dieu ne doit rien à ses créatures, qu'il est libre et tout-puissant, ne prouverait point qu'il n'y a point de raison des volontés divines que ces mêmes volontés. Cela prouverait seulement que les raisons de ses desseins et de sa conduite ne se tireraient point de ses créatures, mais de l'ordre immuable de ses attributs, qui, en supposant l'opinion de l'auteur, seraient fort opposés à ceux que la raison et la religion lui attribuent. Car le conseil de la volonté de Dieu, selon lequel il forme ses desseins, n'est assurément pas sa toute-puissance. La puissance exécute les desseins et ne les forme pas.

4° Si l'auteur prétend que la comparaison qu'on a faite de la conduite du sculpteur, avec celle qu'il attribue au Créateur, n'est pas juste, parce que les statues n'ont pas d'âme, et qu'ainsi elles ne connaissent, ne sentent, ne veulent rien, et qu'elles sont incapables de donner à rien leur consentement; en un mot, qu'elles n'ont point de liberté.

On lui répondra qu'on a fait la comparaison de la conduite du sculpteur avec celle qu'il attribue à Dieu, uniquement pour rendre plus sensible son sentiment, tel qu'on le conçoit, par les preuves qu'il en donne, et qu'elle est exacte, cette comparaison. Car, que les statues aient ou n'aient pas d'âme ni de liberté, cela ne fait rien à la question, qui est uniquement de savoir si cet ouvrier est doué d'une profonde et incomparable sagesse, lui qui donne à ses statues le pouvoir de pencher la tête, pourvu qu'on tire une corde qui en produit efficacement le penchement; mais qui est dans le dessein de leur refuser cette prémotion physique. La question n'est pas encore de savoir si la conduite de cet ouvrier est conforme à la vraie et immuable justice, et porte le caractère d'une bonté incomparable. On la va faire, cette question.

Supposons pour cela que Dieu ait communiqué sa toute-puissance à cet excellent ouvrier, de sorte qu'il puisse animer ses statues d'une âme semblable à la nôtre et leur donner le pouvoir de consentir au penchement de la tête, lorsqu'on tire la corde qui l'incline; mais que ce pouvoir de consentir soit tel, qu'il demeure toujours en genre de pouvoir, jusqu'à ce que la prémotion physique qui produit l'acte du consentement soit donnée. Car, dit l'auteur, *cet acte n'est pas rien, c'est donc un être*, et notre âme ne peut pas créer des êtres. Ainsi cette prémotion physique est nécessaire, et produit le consentement, et le fait en même temps produire par son efficace à l'âme; de manière qu'il y a contradiction que cette prémotion soit donnée, et que l'acte du consentement ne soit pas produit.

Cet ouvrier tout-puissant fait donc une âme semblable à celle du premier homme, ou comme tout-puissant il crée une douzaine d'anges, à qui il donne le pouvoir de persévérer. J'entends, comme l'auteur, cette espèce de pouvoir qui, sans la prémotion physique du vouloir, demeure nécessairement en genre de pouvoir. Cet ouvrier sait que ceux à qui il donnera la prémotion physique, ou la grâce efficace qui produit l'acte de la persévérance, ne pécheront point et que ces anges-là pécheront, à qui il la refusera, et à qui même il donnera la prémotion physique pour pécher; car, selon l'auteur, la prémotion physique est nécessaire, généralement pour tous les actes de la volonté, pour les mauvais aussi bien que pour les bons. Enfin, cet ouvrier tout-puissant, quelques moments après qu'il les a créés, donne à cinq ou six la prémotion physique ou la grâce efficace, qui produit l'acte du consentement au bien, et la refuse aux autres, et il leur donne au contraire la prémotion physique qui

produit l'acte du consentement au péché. Les premiers persévèrent dans la justice, et il les récompense d'un bonheur infini, et il condamne les autres au feu éternel.

On demande donc maintenant si la conduite de cet ouvrier, qu'on a supposé tout-puissant, pour rendre la comparaison plus exacte ; si, dis-je, sa conduite porte le caractère d'une bonté infinie, et de la vraie et immuable justice. Car il paraît à bien des personnes fort sensées qu'elle ressemble plutôt à celle du méchant principe des manichéens qu'à celle d'un Dieu infiniment bon et infiniment juste. Mais ne parlons plus de l'ouvrier, parlons de la conduite que l'auteur attribue à Dieu même. La voici en peu de mots, telle que je l'ai comprise en lisant les prétendues démonstrations qui sont dans son livre. Je souhaite fort de ne l'avoir pas entendu :

Dieu, en créant les anges, leur a donné à tous deux de ces sortes de pouvoirs, qui demeurent toujours en genre de pouvoir, tant que la prémotion physique qui produit la détermination de la volonté n'est pas donnée : l'un pour persévérer dans la justice, l'autre pour commettre le péché. Il a donné aux uns la prémotion physique, qui produit la détermination de la volonté au bien, et aux autres il leur a refusé cette prémotion. Mais il leur a donné celle qui produit la détermination de la volonté au péché, l'acte de son consentement au mal. Car, encore un coup, les actes, les consentements et déterminations de la volonté n'étant pas rien, ce sont des êtres que la volonté ne peut pas créer. Ainsi la prémotion physique est nécessaire pour tous les actes de la volonté, comme on vient de dire, pour les mauvais aussi bien que pour les bons. De plus, ces prémotions sont efficaces par elles-mêmes de ces actes : de sorte qu'étant données, il y a contradiction que la volonté ne consente pas. Car autrement, dit l'auteur, il est *démontré* que Dieu ne les pourrait pas connaître. Dieu a donc refusé à un grand nombre de ses anges la prémotion physique qui produit la détermination de la volonté au bien ; prémotion nécessaire et efficace par elle-même de l'acte du consentement ; et il leur a donné la prémotion nécessaire pour commettre le péché. Enfin, le péché commis, il a condamné aussitôt ces malheureux au feu de l'enfer. Voilà le sentiment de l'auteur.

J'appelle donc *malheureux* et non criminels ces anges, sans doute très-criminels et justement condamnés par celui que je crois la justice, la bonté, la vérité même ; mais dont la volonté, quoique toute-puissante, n'est point la règle, mais l'exécutrice de ses sages desseins. J'appelle, dis-je, malheureux ces anges, plutôt que criminels ; car, selon le sentiment que prouve l'auteur et qu'il semble approuver, je ne vois pas qu'il y ait de leur faute s'ils n'ont pas persévéré dans la justice.

1° Parce qu'ils n'ont pas reçu la prémotion physique, nécessaire néanmoins pour vouloir persévérer, et qu'ils ont reçu au contraire celle qui est nécessaire pour pécher ; 2° parce qu'ils n'ont fait, selon ce que je viens de dire, aucun usage de leur liberté, puisque Dieu les a mis dans la nécessité de commettre le péché, et de le commettre de la manière dont ils l'ont commis ; car sans cette nécessité il n'y aurait point, selon la démonstration de l'auteur, de certitude dans la science de Dieu.

L'auteur répond que les anges rebelles n'ont pas reçu la prémotion physique pour vouloir persévérer, mais qu'ils ont reçu le pouvoir de le vouloir, un pouvoir suffisant pour le vouloir.

On lui réplique que ce pouvoir ne peut pas être en même temps insuffisant et suffisant, par rapport à un même. Or, ce pouvoir ne produit jamais le vouloir, le consentement de la volonté. Il faut, selon l'auteur, la prémotion physique pour le produire, ce vouloir ; car c'est elle qui le produit et qui détermine invinciblement la volonté à le produire. Ce pouvoir est absolument inutile et insuffisant par rapport à cet effet ; il ne doit donc pas être nommé suffisant ; mais, de plus, c'est une notion commune, qu'un être sage ne peut pas vouloir positivement directement, c'est-à-dire par des volontés particulières, donner de ces pouvoirs entièrement inutiles et insuffisants, par rapport aux effets pour lesquels il veut qu'ils soient suffisants, parce qu'il le voudrait sans raison, ou sans savoir ce qu'il veut.

L'auteur avoue qu'il n'y a point de raison des volontés de Dieu que ces volontés mêmes, parce qu'il lui est libre de disposer de ses créatures comme il lui plaît, et « qu'aucune raison différente de la volonté ne la fixe et ne la détermine. »

On lui demandera, d'où vient donc que dans le même instant qu'il a créé les anges rebelles, il ne les a pas envoyés dans l'enfer. Cela ne lui était-il pas libre ? Ne pouvait-il pas le vouloir ?

Peut-être, répondrait-il, que cela aurait été contraire à sa volonté et à sa justice. Je dis peut-être, car il ne nie pas absolument que Dieu soit bon, juste, etc. ; au contraire, il en convient. La difficulté est seulement de savoir ce qu'il entend par ces termes, bon, juste, etc. Ce qu'il dit souvent, il le contredit quelquefois ; c'est apparemment pour favoriser le passage à ce qu'il dit, et ne pas choquer trop rudement ses lecteurs.

Mais on lui répliquerait, 1° que sa réponse ne s'accorderait pas avec ses principes ; car il prétend que ce serait mettre des bornes à la liberté de Dieu et à sa toute-puissance, et *commettre entre eux les attributs divins*, que de dire que la sagesse de Dieu *borne sa puissance*, en ce sens qu'il ne peut vouloir ce qui est contraire à ses attributs ; ce serait, en un mot, donner raison des volontés de Dieu, lesquelles n'ont point d'autres raisons, selon lui, que ces volontés mêmes. Voici ses paroles : « Ce n'est pas, encore une fois, qu'on eût lieu de se plaindre de Dieu quand même, avant la prévision du péché originel, il aurait prédestiné les uns et réprouvé les autres. Il a pu le faire ainsi ; il n'y a pas néanmoins d'apparence qu'il l'ait fait. Rien ne le gêne ni le contraint dans ses décrets ; il a pu les faire comme il a voulu ; il a pu prédestiner et réprouver les hommes, sans les regarder comme tombés dans le péché originel ; il a pu les prédestiner et les réprouver, comme tombés dans le péché originel, en conséquence du décret qui a permis ce péché. Tout cela *est purement arbitraire en Dieu*. Ainsi la raison ne peut découvrir lequel des deux il a choisi ; mais

il paraît plus conforme à l'autorité des saints Pères de dire que Dieu n'a fait ce discernement pour les hommes que supposé le péché, et par conséquent le décret qui l'a permis. »

2° On lui soutiendrait que de refuser aux anges la prémotion physique nécessaire pour persévérer, et efficace par elle-même du vouloir, en un mot, telle qu'il l'expose, et ensuite, parce qu'ils n'ont pas persévéré, et qu'il leur a donné la prémotion physique nécessaire pour pécher, les condamner à des peines éternelles, marque beaucoup moins de bonté et de justice que de les y avoir condamnés dès le moment de leur création.

Ils ont péché, dirait-il sans doute, et péché avec une parfaite liberté, puisque Dieu conduit ses créatures selon leur nature, et qu'il fait agir librement celles qui sont libres. Car, Dieu étant tout-puissant et voulant que les causes libres agissent avec liberté, le péché des anges prévaricateurs a été libre.

Mais on lui répliquerait, selon ses principes, que les anges n'avaient pas le pouvoir de créer l'être de leur détermination au bien, parce qu'ils n'avaient pas la prémotion nécessaire pour cela; mais qu'ils avaient au contraire la prémotion nécessaire pour pécher, et qu'ainsi leur péché n'a point été libre. Mais soit: supposé qu'ils aient péché avec une liberté parfaite, par cette excellente raison de l'auteur, dont j'ai parlé ci-dessus, savoir: que Dieu les a voulu traiter selon leur nature, et qu'il les a fait agir librement, Dieu a donc eu cet étrange dessein, non-seulement de les rendre éternellement malheureux, mais encore éternellement criminels; dessein doublement contraire à la bonté, à la justice, à la sainteté même du vrai Dieu. Car ils ne sont criminels que parce que le Dieu tout-puissant a voulu qu'ils agissent avec une entière liberté, quoiqu'ils n'eussent pas ce qui leur était nécessaire pour persévérer, et qu'ils eussent la prémotion efficace pour l'acte du péché.

Que si l'auteur, pour adoucir la dureté de ses sentiments, qui, pour parler son langage, *font frémir d'horreur,* accordait que ce pouvoir de persévérer, qui demeure toujours, dit-il, en genre de pouvoir jusqu'à ce que la prémotion du vouloir, celle qui produit l'action et la détermination, soit donnée; si, dis-je, il accordait que ce pouvoir donné aux anges rebelles était une grâce suffisante, telle qu'il dépendait d'eux d'en faire quelque usage, non celui de persévérer, mais seulement celui de se disposer à recevoir la grâce efficace par elle-même, par rapport au consentement, ou la prémotion nécessaire pour persévérer; s'il accordait que Dieu n'a point le premier abandonné les anges justes alors, que ç'a été pour quelque faute commise par eux avec liberté, que Dieu leur a refusé la prémotion pour persévérer, ou que la prémotion pour pécher était telle, qu'il n'y avait point de contradiction qu'ils y résistassent; en un mot, s'il accordait qu'il y a eu dans les anges quelque acte commis avec une vraie liberté d'indifférence; commis, dis-je, non sans prémotion, car j'avoue qu'il faut être mu, comme je l'ai expliqué d'abord; qu'il faut sentir avant que de consentir, mais sans prémotion nécessitante, alors le dogme de la liberté, qu'il avoue lui-même être un article de foi, serait à couvert. Mais je ne conçois pas qu'il puisse l'accorder selon ses principes. Cela détruirait ses prétendues démonstrations; car il prétend avoir *démontré* que Dieu ne peut connaître avec certitude les actes libres de la volonté, que parce que ces actes sont des êtres que l'âme ne peut créer, et que Dieu produit lui-même, ou fait produire à l'âme par une prémotion, telle, qu'étant appliquée à la volonté, il y a contradiction qu'elle n'y consente pas. Certainement les anges prévaricateurs n'avaient pas actuellement, dans l'instant qu'ils ont péché, le pouvoir ni de recevoir la prémotion physique pour le bien (car, selon l'auteur, il ne paraît pas qu'elle leur ait été présentée, la prémotion aurait été *versatile,* c'est son terme favori), ni celui de rejeter la prémotion au péché; car on ne peut pas faire ce qui renferme quelque contradiction, il faut donc que quelque acte libre ait précédé le refus que Dieu leur a fait de la prémotion nécessaire pour persévérer, ou que la prémotion au péché ait été telle que les anges n'aient point été nécessités d'y consentir, si l'on veut sauver la bonté et la justice divine, et la parfaite liberté des anges. J'entends cette espèce de liberté nécessaire pour les rendre capables de mérite ou de démérite. Mais alors il y aurait en une raison évidente de leur damnation éternelle. Ils auraient été condamnés par et selon la vraie et immuable justice, et la prétendue démonstration tirée de la certitude de la science de Dieu; et les autres se tourneraient en paralogismes. Enfin, il me paraît évident que la prémotion de l'auteur supposée, il est nécessaire de dire, ou que Dieu abandonne le premier les justes, ou que la grâce habituelle est inamissible; erreurs également opposées à la foi.

L'auteur a beau faire des éloges magnifiques de la toute-puissance divine et de son souverain domaine sur ses créatures, il ne donnera jamais par-là le change aux lecteurs éclairés, et qui sont sur leurs gardes; ni même par ses déclamations pathétiques, contre des erreurs qu'on ne soutient point. On ne donne point de bornes à la toute-puissance du Créateur; il fait tout ce qu'il veut faire. On croit même que tous les éloges que les rhéteurs en peuvent faire sont bien au-dessous de l'idée qu'on en a; mais la toute puissance n'est point la règle de la Providence et de la prédestination, ni des anges ni des hommes; elle n'est point le conseil de la volonté de Dieu, elle n'en est que l'exécutrice. C'est la sagesse, dit l'Écriture, « Omnia in sapientia fecisti. » Le choix des élus n'est point l'effet d'une volonté de Dieu absolue et bizarre, ou telle qu'il n'y en ait point de raison que sa volonté même; telle qu'il plaît à quelques personnes de lui attribuer, qui, préférant apparemment la force, la loi des brutes, celle qui a déféré au lion l'empire sur les animaux, à la raison, préférant la puissance à la sagesse et à la justice, font Dieu tel qu'ils voudraient être eux-mêmes.

La Providence et la prédestination à la grâce et à la gloire, et toutes les volontés divines, sont certainement réglées sur l'ordre immuable de la justice, que Dieu se doit à lui-même et à ses propres attributs: « Secundùm « secretissimam, eamdemque justissimam, beneficientis« simam, sapientissimam voluntatem, » dit saint Augus-

tin. Saint Paul, à l'occasion de la vocation des gentils et de l'abandon des Juifs, ne s'écrie pas : « O altitudo « voluntatis Dei ; mais, o altitudo divitiarum sapientiæ « et scientiæ Dei. » « Penes ipsum est, dit saint Augustin, « et tam secretæ æquitatis ratio et excellentia potes- « tatis. »

On peut dire, avec saint Augustin, que Dieu dispose de ses créatures comme il lui plaît. Mais il faut ajouter, comme ce saint docteur, que rien ne lui plaît que ce qui est conforme à la vraie et immuable justice, qu'il est à lui-même. « Universa sua creatura utitur, dit-il, ut ei « placet. Placet autem illi secundùm veram incommuta- « bilem justitiam, quod ipse sibi est; omnis, cum ipse sit « immutabilis, mutans pro meritis, sive naturarum, sive « factorum. » Dieu est la justice essentielle et originale de toute justice. Car la loi éternelle, immuable, originale, ne peut consister que dans les rapports immuables et nécessaires qui sont entre les attributs et les perfections d'une nature nécessaire et immuable. Dieu ne peut donc vouloir ni la démentir ni la négliger; car il aime invinciblement ce qu'il est essentiellement. « Seipsum ne- « gare non postest, » dit l'Écriture. Et cette impuissance est l'éloge de sa volonté toute-puissante : « Laus est di- « vinæ voluntatis, » dit saint Augustin. Dieu dépend, pour ainsi dire, de la loi éternelle, et il demeure indépendant; il ne dépend que de lui-même, car cette loi lui est consubstantielle. Voilà pourquoi saint Augustin ajoute ces paroles : « quod ipse sibi est, » parce qu'il est essentiellement juste, et la justice même, la bonté, la sagesse, la vérité même, « non secundùm qualitatem, sed secun- « dùm substantiam, » et nullement parce qu'il n'y a point de raison des volontés de Dieu que ses volontés mêmes. « Contra summam naturæ legem, » dit-il, au premier livre, « à notitia remotam sive impiorum, sive « adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam « contra seipsum facit. »

On peut dire néanmoins que Dieu dispose de ses créatures comme il lui plaît, tout court, sans ajouter que rien ne lui plaît que ce qui est conforme à la vraie et immuable justice. Car tout lecteur équitable y supplée cette addition, sans craindre pour cela de mettre des bornes à la liberté de Dieu, qui l'empêchent d'agir selon ce qu'il est. On peut encore, et l'on doit même dire que nous ne connaissons point les raisons particulières que Dieu a de disposer comme il fait de ses créatures, mais de prendre à tâche de prouver qu'il n'y a point de raison des volontés de Dieu que ses volontés mêmes; pour en conclure qu'il a refusé à un grand nombre de ses saints anges la prémotion physique nécessaire pour vouloir persévérer, et qu'après leur avoir donné la prémotion pour le péché qu'ils ont commis avec un pouvoir imaginaire, c'est-à-dire, suffisant et insuffisant tout ensemble de ne le pas commettre, il les a précipités dans les enfers : c'est assurément donner d'un Dieu infiniment bon, juste, saint, une idée bien opposée à ses attributs.

Le fondement de la piété, c'est d'avoir de Dieu des sentiments dignes de lui. L'Écriture est remplie de passages qui exaltent la bonté de Dieu; ses miséricordes sont au-dessus de toutes ses œuvres..... « Sentire de Do- « mino in bonitate, » dit le sage. Mais pourquoi nous donne-t-il d'abord ces avis? pourquoi commence-t-il son livre par ces paroles? C'est sans doute parce que le premier et le plus grand des commandements, c'est d'aimer Dieu de toutes ses forces; et que l'on ne peut aimer quoi que ce soit qu'à proportion qu'on le croit aimable. Car la liberté de pure indifférence, celle qui ne peut s'accorder avec le désir invincible du bonheur, et par laquelle les démons pourraient aimer Dieu, est une liberté imaginaire. On ne peut aimer que ce qui paraît, ou qu'on croit bon. Ainsi, comme l'on doit aimer Dieu de toutes ses forces, on ne doit point craindre d'élever trop haut la bonté divine. Elle est infinie, comme la foi nous l'apprend, et par conséquent telle, que Dieu fait à ses créatures tout le bien qu'il peut leur faire, non absolument et selon sa toute-puissance, qui n'est pas la règle de sa conduite, mais il leur fait tout le bien qu'il peut leur faire, agissant selon ce qu'il est, selon la justice qu'il se doit à lui-même, selon l'ordre immuable de ses propres attributs, selon la vraie et immuable justice, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs, dans le dessein de calmer les esprits, et de représenter comme infiniment bon et infiniment aimable le vrai Dieu, celui qu'on ne saurait trop aimer.

Je crois que l'auteur et ceux qui sont de son sentiment aiment Dieu de tout leur cœur. Mais si cela est, c'est sans doute par la force de leur foi, qui leur représente Dieu comme infiniment bon, et leur fait goûter les effets de sa bonté. Il n'y a nulle apparence que l'idée qu'ils se font de Dieu et de sa conduite à l'égard des anges et du premier homme contribue à les remplir de l'amour divin. Je juge par moi-même des autres hommes qui sont avec moi de même nature, et que ce qui me glacerait le cœur n'est pas propre à enflammer les autres. Mais, supposé même qu'on voulût et qu'on pût aimer et adorer un Dieu terrible par sa puissance, mais agissant sans raison, un Dieu tel que l'auteur le représente en quelques endroits de son ouvrage, croyant apparemment en faire l'éloge, le vrai Dieu serait-il content du culte qu'on rendrait au fantôme terrible qu'on mettrait à sa place?

Apparemment l'auteur sent bien qu'il y a du moins quelque dureté dans l'opinion qu'il soutient, et qu'il représente Dieu sous une forme qui assurément n'est pas propre à le faire aimer. On est donc surpris qu'il ait composé et mis au jour un si gros ouvrage, et si travaillé pour soutenir une opinion dangereuse, et du moins fort inutile. Car le sentiment de l'Église catholique est que Dieu n'abandonne point le premier les justes. « Non « patietur vos tentari supra id quod potestis, » dit saint Paul. « Non deserit, si non deseratur, ut piè semper « justèque vivatur, » dit saint Augustin. Mais cela n'a pas besoin de preuves, car c'est une suite nécessaire de l'idée d'un Dieu infiniment bon, essentiellement bon, la bonté même, comme il est la sagesse, la justice, la vérité même.

L'auteur croit peut-être adoucir la dureté de son opinion par les beaux éloges qu'il fait quelquefois de la toute-puissance de Dieu. Ces éloges sont beaux, mais mal

placés. En voici la preuve : « Miscreris omnium quia « omnia potes, » dit le sage. Le Saint-Esprit conclut que Dieu a pitié de tous, des pécheurs mêmes, par cette raison qu'il est tout-puissant. L'auteur en pourra-t-il conclure, au contraire, que Dieu a refusé aux saints anges la prémotion physique, nécessaire pour vouloir persévérer, parce qu'il est tout-puissant. Le Saint-Esprit conclut de la toute puissance de Dieu qu'il fait miséricorde aux pécheurs. L'auteur pourra-t-il conclure du même principe que Dieu a manqué de bonté pour les justes. C'est que la toute-puissance est l'exécutrice et non pas la règle ou le conseil des volontés divines. Mais il semble que l'idée de la puissance ait comme effacé, dans l'esprit de l'auteur, les idées des autres attributs divins. Il ne nie pas que Dieu soit bon, juste, sage ; mais il le fait agir de manière qu'on ne sait ce qu'il entend par ces termes. La toute-puissance de Dieu fait, pour ainsi dire, éclipser de son esprit tous ses autres attributs. Il semble qu'il n'y ait aucun égard. Et quoique Dieu n'ait point d'autre motif et d'autre règle de ses desseins et de sa conduite que la connaissance qu'il a des perfections qu'il possède et qu'il ne peut démentir, l'auteur, ébloui par l'idée de la puissance, le fait agir sans sagesse et sans raison, puisqu'il n'y a point, selon lui, de raison de ses volontés, que ses volontés mêmes.

Mais ce qui me paraît le plus étonnant dans la conduite de l'auteur, c'est la hardiesse avec laquelle il assure, dans sa préface, « qu'il a pour appui et pour consolation les livres saints et les écrits des docteurs de l'Église, » et qu'il lui suffit de savoir que la doctrine de la grâce efficace, c'est-à-dire, selon lui, de la prémotion physique ou de la grâce qui fait la détermination de la volonté (car on convient que la grâce de Jésus-Christ est efficace) est celle de l'Écriture et de la tradition ; qu'elle a été enseignée par saint Augustin et par saint Thomas son disciple, et que les conciles, les Pères, les souverains pontifes, nous adressent à ces sources pour y puiser les eaux pures d'une sagesse salutaire. On vient de voir ce qui en est par le peu que je viens d'en dire, mais il y a bien des gens qui comptent étrangement sur la crédulité des lecteurs.

Si Dieu n'était que tout-puissant, sans sagesse, justice, bonté, et que ses attributs n'eussent entre eux aucun ordre ou aucun rapport ; si, dis-je, Dieu n'était que tout-puissant, et qu'il fût semblable aux princes qui se glorifient plus de leur puissance que de leur nature, alors son souverain domaine, ou son indépendance, lui donnerait droit à tout, ou il n'agirait que comme tout-puissant. Hobbes Loske et quelques autres auraient découvert le vrai fondement de la morale, l'autorité et la puissance donnant, sans raison, droit à faire tout ce qu'on veut quand on n'en a rien à craindre. Mais par rapport à Dieu, on pourrait penser qu'il est du sentiment de ces insensés philosophes, puisqu'il dit en plusieurs endroits qu'il n'y a point de raison des volontés divines que ces volontés mêmes ; sa qualité de souverain, de tout-puissant, d'être des êtres, lui donne droit à tout.

L'auteur, malgré les railleries des beaux esprits, a reconnu qu'on voit en Dieu toutes choses ; qu'on ne peut voir le fini que dans l'infini, et que dans l'infini intelligible, capable seul d'agir dans les intelligences finies, par l'efficace des idées qu'il renferme dans sa sagesse, dans son verbe, par qui et avec lequel il opère sans cesse.

Il a reconnu que les *vérités* spéculatives n'étant que des rapports de grandeur qui sont entre les idées, toutes les vérités éternelles et immuables ne se peuvent voir que dans et par l'être éternel et immuable. Est-ce qu'il n'aurait pas apperçu les rapports de *perfection* aussi bien que ceux de grandeur? Rapports qui ne sont pas simples *vérités*, mais qui ont encore force de *lois*, puisqu'on doit estimer toutes choses, à proportion qu'elles sont estimables et aimables, à proportion qu'elles participent aux perfections divines. Et comme la nature de Dieu est immuable et nécessaire, et que Dieu ne peut ni voir ni faire que deux fois deux soient égaux à cinq, comment ne se serait-il pas apperçu que Dieu ne peut ni voir ni faire que l'idée qu'il a de l'homme participe moins à ses perfections que celle de la bête ; et par conséquent, qu'il ne peut ni voir ni faire qu'il soit juste de préférer, ou plutôt de vouloir préférer son cheval à son cocher, précisément parce qu'on le peut ou qu'on le veut. Le pouvoir ou le vouloir n'ajoute rien à la loi éternelle, aux rapports de perfection qui sont entre les idées éternelles et immuables. L'homme peut abuser de son pouvoir, mal régler son vouloir, pécher contre la loi. Mais la souveraine sagesse ne dément jamais et ne peut démentir la souveraine justice, qui ne consiste, encore un coup, que dans les rapports éternels et immuables qui sont entre les perfections divines.

XVIII. Si Dieu n'était que tout-puissant, ou s'il ne se glorifiait que dans sa toute-puissance, sans aucun égard à ses autres attributs ; en un mot, sans consulter sa loi consubstantielle, son aimable et inviolable loi, que ses desseins seraient étranges ! Comment serions-nous certains que par sa toute-puissance il ne mettrait point, au premier jour, tous les démons dans le ciel et tous les saints dans l'enfer, et un moment après qu'il n'anéantirait pas tout ce qu'il a fait? Dieu, en tant que tout-puissant, ne peut-il pas créer chaque jour un million de planètes, faire de nouveaux mondes toujours plus parfaits les uns que les autres, et les réduire tous les uns à un grain de sable? Pourquoi ne le fait-il pas, ne le veut-il pas? Et comment saurions-nous qu'il ne le peut pas même vouloir, quoiqu'il le puisse faire? N'est-ce pas parce que nous sommes certains, en tant que participants à la souveraine et immuable raison, que sa puissance et ses volontés sont toujours réglées sur la loi éternelle? « Contra summam naturæ legem, dit saint Augus« tin, à notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc « infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra « seipsum facit. » La toute-puissance n'entra point, pour ainsi dire, dans les conseils du Créateur, lorsqu'il voulut bien former le dessein de créer le monde. Bien loin d'y présider et d'y décider, ce fut la sagesse éternelle qui le prononça, ce sage et admirable dessein ; qui le prononça, dis-je, conformément à l'ordre immuable,

conformément à son aimable et son inviolable loi, écrite dans sa substance, en caractères éternels. Elle parla, et la toute-puissance exécuta.

Dieu est tout-puissant : il fait tout ce qu'il veut faire, tout ce qu'il lui plaît de faire. Mais il ne veut rien faire, il ne dispose même de rien dans ses créatures, que selon l'ordre immuable de la justice. « Quia, dit encore « saint Augustin, universâ suâ creaturâ utitur, ut ei pla« cet ; placet autem illi secundùm veram incommutabi« lem justitiam, quod ipse sibi est. Omnia cum ipse sit « immutabilis, mutans pro meritis, sive naturarum, « sive, factorum. » Comment est-ce là *rendre humaine*, *basse*, *gênée*, *contrainte*, la Providence divine? N'est-ce pas précisément tout le contraire?

XIX. Mon dessein présentement est de prouver que Dieu est essentiellement sage, juste et bon; qu'il agit toujours selon ce qu'il est, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est; que ses volontés ne sont point purement arbitraires, c'est-à-dire qu'elles ne sont point sages et justes précisément, parce qu'il est tout-puissant, l'être des êtres, et qu'il a un souverain domaine sur ses créatures, comme le soutient l'auteur, mais parce qu'elles sont réglées sur la loi éternelle : « Secundùm veram incommu« tabilem justitiam quod ipse Deus sibi est ; » loi qui ne peut consister que dans les rapports nécessaires, éternels, immuables, qui sont entre les attributs et les perfections que Dieu renferme dans son essence nécessaire éternelle. Je répète et je répèterai souvent ce principe, parce que tout ce que j'ai à dire dans la suite en dépend ; et qu'étant abstrait et métaphysique, il est difficile de le bien saisir. Quand on le propose et qu'on le prouve clairement à un esprit attentif, il l'accorde et le reçoit d'ordinaire; mais il s'échappe bientôt, à cause des préjugés qui naissent du sentiment intérieur qu'on a de soi-même, et du penchant naturel qui porte à humaniser toutes choses, Dieu même et sa providence. Je prie le lecteur qu'il médite sérieusement ce principe, et qu'il ne trouve point mauvais si, par rapport à lui, je le rappelle trop souvent à sa mémoire.

Certainement Dieu n'est pas seulement juste, mais la justice essentielle. Il n'est pas seulement vrai, mais la vérité même, la souveraine vérité ; c'est-à-dire qu'il est vrai et juste essentiellement et par lui-même. Dieu n'est vérité et justice complette, originale, immuable, source de toute vérité et de toute justice, que parce qu'il renferme dans la simplicité de son essence infinie, nécessaire, éternelle, immuable, des idées et des perfections infinies, nécessaires, éternelles et immuables. Les vérités, en tant que purement spéculatives, ne sont que les rapports de grandeur qui sont entre les idées des êtres de même espèce ; et les vérités qui ont force de loi consistent dans les rapports qui sont entre les idées des êtres de différente nature, de différent mérite, en un mot, de différente perfection, selon qu'elles participent différemment aux perfections divines. Ainsi, il n'y aurait ni vrai ni faux, ni juste ni injuste, immuablement et nécessairement tel, si l'essence divine n'était elle-même nécessaire et immuable. Dieu ne peut ni voir ni faire, quoique tout-puissant, que deux fois deux ne soient pas quatre. Il ne peut ni voir ni faire qu'il ne soit pas juste de préférer la nature de l'homme à celle de la bête. Il ne le peut sans se démentir, et cette impuissance fait l'éloge de sa volonté toute-puissante. *Laus est divinæ voluntatis.*

Comme les perfections de Dieu sont infinies, les combinaisons des rapports de chacune avec toutes les autres sont infiniment infinies. Ainsi la loi de Dieu est incompréhensible à tout esprit fini. J'avoue donc volontiers que Dieu fait bien des choses dont il n'est pas possible de rendre raison, et qu'il n'en fait aucune dont on puisse rendre toutes les raisons qu'il a de l'exécuter. Mais il en fait une infinité dont les raisons sont évidentes et se tirent certainement de sa sagesse et de sa bonté, et nullement de sa toute-puissance, de son souverain domaine, ni de sa *qualité d'être des êtres.* Expression éblouissante et mystérieuse, et qui n'est propre qu'à surprendre un lecteur qui admire ce qu'il n'entend point. Car j'avoue que je n'entends pas cette expression favorite de l'auteur : *Dieu est l'être des êtres*, ni ce qu'il en peut conclure. Le sens naturel de cette expression ne renferme que l'impiété de Spinosa, qui certainement n'est pas le sens de l'auteur. Mais, quel que soit le sens de cette expression particulière de l'auteur, on n'en peut rien conclure.

Il est certain, par exemple, que Dieu voit comme nous, mais en lui-même et nous en lui, le rapport d'égalité qui est entre deux et deux et quatre. Il est de même certain qu'il voit comme nous, quoique plus parfaitement que nous, que nos yeux sont plus sagement placés au haut de notre tête qu'à nos talons, et en devant qu'en derrière. Dieu est tout-puissant, il peut mettre les yeux de l'homme à ses talons; mais il ne peut le vouloir agissant selon ce qu'il est, s'il n'en trouve des raisons dans l'ordre immuable de ses attributs, dans lequel entre son immutabilité.

Or, comme je l'ai prouvé ailleurs, cet attribut est un des fondements des lois de la nature, c'est-à-dire des lois générales de la Providence ordinaire, en conséquence desquelles peut-être arrivera-t-il un jour qu'il se produise un tel monstre. Mais ces lois générales ne sont pas établies pour la génération des monstres ; c'est pour produire de meilleurs effets, les effets ordinaires, qui sont dignes de sa sagesse et de sa bonté ; quoique par sa sagesse et par sa bonté il fasse servir à de bons effets la génération même des monstres.

Si l'auteur, pour soutenir son sentiment et combattre le mien, qui est appuyé sur ce fondement certain : Que Dieu ne forme ses desseins et ne les exécute, ne veut et n'agit que selon ce qu'il est, que selon la vraie et immuable justice, qui certainement ne peut consister que dans les rapports immuables qui sont entre les perfections divines, ainsi que je viens de l'expliquer ; si, dis-je, l'auteur n'avait en vue que de prouver qu'il nous suffit de savoir que Dieu tient une telle ou telle conduite dans sa providence, pour en conclure qu'elle est sage, juste, conforme à ses attributs, il aurait raison. Mais il n'est pas certain que Dieu agisse comme le prétend l'auteur, et qu'il ait, par exemple, refusé aux anges la prémotion

physique, pour vouloir persévérer dans la justice; prémotion qui leur était nécessaire selon lui-même, pour persévérer. Cela ne suffit pas pour satisfaire ceux qui croient avec raison, et même comme un article de foi, que Dieu n'abandonne point le premier les justes. Enfin, cela n'est pas suffisant pour faire taire les libertins et répondre aux objections qu'ils font contre la religion, objections qu'ils appuient, et qu'ils croient bien fondées sur ces vérités constantes, que Dieu est sage, bon et juste. Il faut, autant qu'on le peut, leur prouver que les conséquences qu'ils tirent de ces vérités sont fausses, et accorder ainsi la foi avec la raison, pour les ramener à la vérité.

Certainement les idées que l'on a de sagesse, de justice et de bonté, sont fort différentes de celles qu'on a de la toute-puissance. Le pouvoir ne fut jamais la raison ni le motif du vouloir, et comme on ne peut vouloir sans motif, car vouloir, c'est consentir à un motif; c'est-à-dire, que les volontés de Dieu sont purement arbitraires, qu'il n'y a point de raison à rendre de ses volontés que ses volontés mêmes, et que tout ce qu'il veut et fait est juste, sage, bon, précisément parce qu'il est le tout-puissant, et qu'il a un souverain domaine sur ses créatures, ou qu'il est l'être des êtres; c'est dire et se contredire, et laisser les objections des libertins dans toute leur force.

Dans ce que j'ai écrit sur la grâce, la prédestination, et sur la Providence générale, j'ai toujours eu en vue de répondre aux objections ordinaires, et surtout à celles qui ont fait le plus de bruit, et causé depuis peu tant de disputes entre M. Bayle et M. Jacquelot, et quelques autres; et je crois même avoir tourné en preuves des dogmes de la foi les objections dont ils se servent pour les combattre. Je ne prétends pas répéter ici tout ce que j'ai dit ailleurs, mais seulement d'en exposer les principes, par rapport aux principales objections de l'auteur. Je dois commencer par quelque exposition de mon sentiment, toujours appuyé sur ce principe: que Dieu agit toujours pour sa gloire, c'est-à-dire, toujours selon ce qu'il est, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est; en un mot, qu'il agit toujours selon sa loi, c'est-à-dire selon le rapport immuable des perfections qu'il renferme dans son essence.

Dieu fait donc les anges et le premier homme sages, justes, heureux même. Il leur donne tout ce qui convient à la perfection de leur nature. Car Dieu est tel lui-même. Il est infiniment parfait, et tout ce qu'il a fait par des volontés particulières, comme au commencement du monde, où il n'y avait point de causes occasionnelles, ni par conséquent de lois générales, tout ce que Dieu créa alors était parfait en son genre. « Erant « valdè bona, » dit l'Écriture. Il n'y avait alors ni corps monstrueux, ni cœurs déréglés. Et quoique Dieu, comme tout-puissant, eût absolument pu créer Adam borgne et boiteux, brutal et insensé, l'ordre immuable de ses attributs, le conseil de sa volonté toute-puissante, sa sagesse, sans laquelle il ne fait rien, ne lui permettait pas de le vouloir. Les anges et le premier homme furent créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Comme ils ne pouvaient pas, avant que d'être, mériter la perfection et le bonheur, ce fut par pure, mais sage bonté, qu'ils furent créés heureux. Je dis heureux autant qu'il convenait à la perfection naturelle de leur être. Car Dieu n'agit jamais par pure bonté, en prenant absolument le mot de pure bonté, sans rapport à ses autres attributs. Mais c'est dépendamment du rapport de la bonté de Dieu avec sa justice, qu'ils ont été créés avec une liberté parfaite, pour mériter le bonheur infini dont ils jouissent présentement. Dieu, comme infiniment bon, leur veut faire part d'un bonheur infini, de la jouissance éternelle de son essence. Mais Dieu, comme infiniment juste, veut que tout bonheur soit la récompense du mérite, par la même raison qu'il veut que tout malheur soit la peine du péché. « Non coronabitur nisi qui legi« timè certaverit, » dit saint Paul, et les enfants qui meurent ne sont pas sans mérite, car ils participent à celui du chef dont ils sont faits les membres par le Baptême. Dieu veut même qu'un tel bonheur, la jouissance éternelle de son essence, soit la récompense d'un mérite d'un prix infini. Car il me paraît que Dieu ne se rendrait pas une exacte justice, qu'il se compterait pour trop peu de chose, ou plutôt pour rien, s'il donnait à ses créatures la jouissance éternelle de son essence, part à son bonheur, pour des mérites purement angéliques et humains, sans aucun rapport au chef de l'Église, composée des anges et des hommes.

Dieu, infiniment bon, voulant donc se communiquer et agir selon ce qu'il est, suivre son inviolable loi, le rapport éternel et immuable qui est entre sa bonté et sa justice infinie, il prend pour fondement de tous ses desseins l'Incarnation de son Fils. Ses mérites relèvent infiniment les nôtres et ceux des saints anges. Sa dignité de Fils consubstantiel au Père donne un tel prix à l'obéissance et au culte que les anges et les hommes rendent à Dieu, par celui qu'il a envoyé au monde pour le sanctifier et pour en être le médiateur, que leurs mérites avec ceux de Jésus-Christ leur chef, souverain Prêtre du Très-Haut, deviennent divins ou surnaturels.

Dieu, comme infiniment bon, nous donne et aux anges son propre Fils: à nous, pour être notre Sauveur et notre médiateur; aux anges, non pour les délivrer de leurs péchés, mais pour les délivrer de leur incapacité naturelle, de rendre à Dieu des honneurs et de lui offrir des mérites divins; des honneurs parfaitement dignes de la majesté divine; des mérites qui puissent être récompensés avec justice, par le bonheur éternel de la jouissance divine. Ainsi Dieu, par l'Incarnation de son Fils, agit selon ce qu'il est, et comme infiniment bon, et comme infiniment juste. Il sanctifie son ouvrage en rendant *divins* non-seulement les hommes, mais aussi les anges qui adorent l'homme-Dieu comme le chef de l'Église, dont ils sont des membres. « Cùm introducit « primogenitum in orbem terræ, dicit: et adorent eum « omnes Angeli Dei. »

Jésus-Christ est le chef de toute l'Église, des anges aussi bien que des hommes, le premier-né de toute créature dans les desseins du Créateur; et les anges, créés avant sa naissance temporelle, n'ont été prédestinés et sanctifiés qu'en lui, que parce qu'ils ont reconnu qu'ils

avaient besoin de médiateur, pour avoir avec Dieu quelque société et quelque rapport. Je m'explique :

Le culte des intelligences capables de penser et de vouloir ne consiste que dans des jugements conformes à ceux que Dieu porte de lui-même, et dans des mouvements réglés selon l'ordre immuable de la justice. Une intelligence qui pense et qui veut, comme Dieu pense et comme il veut, est devant lui dans une situation respectueuse. Il l'adore en esprit et en vérité. Il est *de ces vrais adorateurs que cherche le Père.* De tous les anges créés en cet état, les uns s'arrêtèrent fixes à ce jugement véritable, qu'il n'y a point de rapport du fini à l'infini, de la créature au Créateur; et s'anéantissant devant Dieu, se comptant pour rien, par rapport à lui, ils reconnurent le besoin qu'ils avaient d'un médiateur, pour sanctifier leur culte profane, et le rendre tel qu'il pût leur mériter d'avoir société avec Dieu, et de jouir du bonheur de posséder celui qu'ils aimaient. Ils désirèrent ainsi, et acceptèrent Jésus-Christ, du moins dans la disposition de leur cœur humilié devant Dieu. Ils méritèrent par-là d'être sanctifiés et adoptés, comme les patriarches et les prophètes l'ont été, avant l'événement du Messie. Car Dieu ne sanctifie les membres du corps de l'Église qu'à cause de son Fils bien-aimé, qui en est le chef. Et ce que saint Jean dit des Juifs se peut dire de tous les hommes et des anges mêmes : « Quotquot autem receperunt eum, de- « dit eis potestatem filios Dei fieri. »

Les anges superbes, au contraire, se complaisant dans l'excellence de leur être, se comptant pour quelque chose par rapport à Dieu, portèrent apparemment ce faux jugement : que Dieu mettait réellement en eux sa complaisance, et qu'ils pouvaient par eux-mêmes avoir avec Dieu quelque société et quelque rapport, entrer avec lui en quelque comparaison. Comme ils se voyaient les plus excellentes des créatures, ils jugèrent apparemment qu'ils étaient le principal objet de l'action du Créateur. Ou en supposant que le grand dessein de l'incarnation du Verbe leur fût révélé, pleins d'eux-mêmes, et jaloux contre la nature humaine, qui leur était préférée, ils refusèrent, comme les Juifs, de recevoir le médiateur choisi et prédestiné avant tous; médiateur nécessaire néanmoins pour sanctifier leur culte, et le rendre tel qu'il pût mériter avec justice la jouissance éternelle de la Divinité. Ce refus de prendre l'homme-Dieu pour chef, médiateur, souverain prêtre, les priva de l'influence de la grâce, que Dieu ne répand dans les membres de l'Église que par son divin chef. Ce péché d'orgueil fut pour eux un péché irrémissible, pour plusieurs raisons, dont la principale est, si je ne me trompe, que c'est se compter pour quelque chose par rapport à Dieu, c'est faire avec lui quelque comparaison, que de juger que son culte, ou celui de la plus excellente créature, puisse être un objet digne de la complaisance divine, de la majesté infinie du Créateur.

Certainement les anges ne peuvent point directement, et par eux-mêmes, louer dignement la majesté divine, avoir avec Dieu quelque société et quelque rapport. Car du fini à l'infini la distance est infinie, le rapport est nul. Aussi les bons anges n'osent-ils adorer Dieu directement et par eux-mêmes. Ils tremblent, pour ainsi dire, devant la majesté de celui qui les comble de joie. « Tre- « munt potestates. » Ces excellentes créatures s'anéantissent sans cesse devant Dieu. Ils ne sont en sa présence que la face voilée, comme les a vus en esprit le prophète Isaïe. Ils chantent l'un à l'autre, *saint, saint, saint,* pendant que leur divin chef porte la parole, loue divinement l'être infini, et fait, par la dignité de fils consubstantiel au père, que Dieu, qui n'agit que pour sa gloire, et qui ne la peut tirer que de lui-même, peut, sans démentir son attribut essentiel, son infinité, accepter le culte que ses créatures lui rendent, par ce fils bien-aimé son souverain prêtre. Les vrais adorateurs qui adorent Dieu dans le Ciel en esprit et en vérité, et qui ne peuvent l'adorer qu'en pensant et en voulant, comme Dieu pense et comme il veut; qu'en portant, d'accord avec Dieu, le même jugement qu'il porte de l'infini et du fini, de soi et de sa créature, sont bien éloignés de juger que Dieu mette sa gloire dans leurs louanges étrangères. Car, si c'est vanité et fausse gloire à un homme de mettre sa gloire dans les louanges des autres hommes; s'il n'est permis de se réjouir et de se glorifier qu'en Dieu, parce qu'il n'y a que lui qui soit la vraie cause de notre bonheur, comment les saints anges pourraient-ils juger que Dieu pût se glorifier dans leurs louanges? Dieu veut néanmoins que toutes les créatures l'adorent; car la justice immuable, la loi éternelle l'exige ainsi. Mais il ne se complaît dans leurs adorations, il ne les récompense de la jouissance de son essence, que parce que son fils, en qui nous sommes prédestinés, divinise pour ainsi dire leurs louanges, en les lui offrant.

Cette vérité que les anges n'adorent point Dieu directement, et par eux-mêmes, et que leur culte, non plus que le nôtre, n'est agréable à Dieu que par Jésus-Christ, chef de toute l'Église, composée des anges aussi bien que des hommes; cette vérité, dis-je, ne devrait pas, ce me semble, être contestée par des Chrétiens. Car, outre qu'elle paraît évidente par bien des raisons, l'Église, dans la préface de la messe, en avertit tous les jours les fidèles. Elle déclare aux assistants que c'est par Jésus-Christ que les anges louent le Seigneur. Elle nous exhorte à les imiter, et que nous fassions avec eux un même cœur de louanges, qui soit rendu agréable à Dieu par l'oblation que lui en va faire Jésus-Christ dans le sacrifice qu'il est prêt de lui offrir par le ministère du célébrant. « Per quem Christum laudant angeli, adorant domina- « tiones, tremunt potestates... cum quibus, et nostras « voces, ut admitti jubeas, deprecamur, supplici confes- « sione dicentes : Sanctus, Sanctus, Sanctus. » Le prêtre hausse ici sa voix pour nous apprendre une vérité que personne ne doit ignorer.

Les déistes, les mahométans, les sociniens, en un mot, tous ceux qui refusent de croire la divinité de Jésus-Christ, ne peuvent offrir à Dieu qu'un culte profane, qu'un culte méprisant et qui le déshonore, lors même qu'ils prétendent l'honorer. Ils ne l'adorent point en esprit et en vérité; car ils ne pensent point comme Dieu pense. Jugeant faussement qu'ils peuvent directement et par eux-mêmes, ou par l'entremise d'une pure créature,

rendre à Dieu des devoirs dignes de lui, et qui méritent, pour récompense, de le posséder éternellement; ils le blessent, pour ainsi dire, dans son attribut essentiel, dans son infinité. Ils disent ou expriment par leur culte téméraire que Dieu n'est pas Dieu. Il n'y a que les vrais Chrétiens qui soient devant Dieu dans une situation respectueuse, et qui l'adorent en esprit et en vérité. Car, par leur foi en Jésus Christ, ils pensent comme Dieu pense. Ils prononcent, pour ainsi dire, d'accord avec Dieu même, ce jugement véritable : que Dieu est Dieu, qu'il est infini, qu'ils ne sont rien par rapport à lui, et qu'ils ne peuvent avoir d'accès auprès de lui, de société avec lui, que par Jésus-Christ. C'est uniquement des Chrétiens dont Jésus-Christ dit, parlant à la samaritaine : « Venit hora, et nunc est; quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Nam et pater tales « quærit, qui adorent eum. Spiritus est Deus et eos qui « adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » Car il n'y a que ceux qui pensent et qui veulent, comme Dieu pense et comme il veut, qui soient de ces vrais adorateurs que cherche le Père et qui l'adorent en esprit et en vérité.

Ce que je viens de dire, pour prouver que l'incarnation du Verbe est le principal objet de Dieu, dans la création de l'univers, et que c'est même ce qui justifie le dessein qu'il a pris par pure bonté pour se communiquer à ses créatures et leur faire quelque part de ses perfections et de son bonheur. Cela, dis-je, devrait, ce me semble, suffire pour persuader de ce sentiment les lecteurs attentifs et sans prévention. En voici encore néanmoins quelques preuves, que je ne ferai maintenant que proposer; mais j'y reviendrai dans la suite.

Le monde présent n'est que pour le monde futur, que pour le corps de l'Église. Le chef qui doit en former les membres, et qui en fait toute la beauté, la perfection, la plénitude, doit les précéder dans l'intention du Créateur. L'homme-Dieu est infiniment au-dessus de toutes les créatures. Donc tout est pour Jésus-Christ, comme Jésus-Christ pour Dieu; car les fins ou les desseins de Dieu sont sagement subordonnés les uns aux autres, les moins dignes de Dieu aux plus dignes. Car les moins dignes dépendent des plus dignes, et les plus dignes ne sont pas également dépendants des moins dignes. « Omnia vestra sunt, sive præsentia sive futura, « dit saint Paul, vos autem Christi : Christus autem « Dei. » Telle est la subordination des fins de Dieu.

Dieu ne se repent jamais de ses desseins. Cependant l'Écriture, pour s'accommoder à notre faiblesse, dit qu'il s'est repenti d'avoir fait l'homme. Il a noyé le monde par le déluge; il le détruira par le feu. Il a abrogé la loi ancienne. Quel est donc son principal ou son immuable dessein? Le voici : *Juravit Dominus, et non pœnitebit eum : tu es Sacerdos in æternum.* Dieu ajoute le jurement pour marquer l'immobilité de son dessein, la dignité, la préférence de son dessein sur tous les autres; ou plutôt que c'est le dessein éternel et irrévocable dont tous les autres dépendent : *Tu es sacerdos in æternum.*

« Nous sommes prédestinés en Jésus-Christ, et Jésus-Christ est le premier des prédestinés. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Sa grâce nous a été donnée avant tous les siècles. Tout subsiste en Jésus-Christ. Il est toutes choses en tous. Il est la plénitude et la perfection de l'Église; et comme toute la plénitude de la Divinité habite en lui, nous recevons tout de son abondance. Il divinise ou sanctifie tous les membres de son corps mystique, composé des anges aussi bien que des hommes; il réunit en lui tous ceux qui croient en lui, » ou qui reconnaissent qu'ils ont besoin de sa médiation; tous ceux qui, s'anéantissant devant Dieu, jugent de Dieu et d'eux-mêmes, comme Dieu en juge. Il réunit en lui tous ceux qui disent à Dieu qu'il est Dieu, qu'il est infini; mais qui, ne pouvant prononcer ce jugement véritable hautement, divinement, de manière que l'être infini y trouve sa gloire, lui qui ne la tire, sa véritable gloire, que de lui-même, le prononcent par ce Fils bien-aimé, qui lui est égal; le prononcent par le souverain prêtre, établi pour lui offrir le sacrifice de nos louanges. Jésus-Christ, dis-je, unit avec lui, et par lui, avec Dieu, tous ceux qui croient en lui, le reçoivent pour leur médiateur, et qui, par leur foi, prononcent divinement ce jugement véritable que Dieu est infini, et qu'ils ne sont rien par rapport à Dieu.

XX. Dieu est esprit et il veut être adoré en esprit et en vérité : les esprits ne sont capables que de penser et de vouloir. La vraie adoration, le culte intérieur et spirituel, ne consiste donc qu'à penser et à vouloir, comme Dieu pense et comme il veut. Or, par la foi au médiateur, on juge de Dieu et de sa créature, comme Dieu en juge. On confesse que Dieu est Dieu, qu'il est infini, et qu'on n'est rien par rapport à lui, comme je l'ai déjà dit. Mais cela ne suffit pas pour être *de ces vrais adorateurs que cherche le Père.* Il faut aussi vouloir, il faut aussi aimer, comme Dieu veut et comme il aime. Il faut suivre la loi divine et immuable, et mettre sa fin, chercher son bonheur, où Dieu trouve le sien. Or, quoique la foi en Jésus-Christ ne justifie pas entièrement, elle est la source de notre sanctification. Car c'est par elle que nous obtenons la charité, laquelle reçue, nous rend, jointe avec elle, de vrais adorateurs en esprit et en vérité, parce qu'alors nous *voulons* et nous *pensons* autant qu'il est en nous, comme Dieu veut et comme il pense. Alors nous sommes parfaitement unis à Jésus-Christ, les membres de son corps, animés de son esprit; nous sommes les pierres vivantes de la maison de Dieu, du saint temple qu'il habitera éternellement, dont Jésus-Christ est la pierre angulaire, le souverain prêtre et la victime.

Mais, encore un coup, ceux qui se comptent et même qui comptent la plus excellente des créatures pour quelque chose par rapport à Dieu; ceux qui croient que Dieu, qui n'agit que pour sa gloire, la cherche hors de lui-même et dans des louanges étrangères, je veux dire, ceux qui refusent de prendre l'homme-Dieu pour leur médiateur, qui seul peut sanctifier et diviniser leur culte, portant, par leur refus, inconsidérément et sans y faire attention un faux jugement du Créateur et de la créature, ils ne pensent point comme Dieu pense. Ils prononcent, par leur fausse croyance, que Dieu n'est pas Dieu, qu'il ne se suffit pas à lui-même, qu'il met sa gloire dans

des louanges étrangères ; en quoi il aurait certainement fort mal réussi, le nombre de ceux qui blasphèment ce qu'il y a de plus merveilleux dans sa providence étant plus grand que le nombre de ceux qui l'admirent. Or, comme la vraie foi précède et mérite la charité, celui qui refuse de croire en l'homme-Dieu se met, par son refus, hors d'état de recevoir l'effusion de son esprit, la charité qui change nos cœurs, et qui nous fait vouloir comme Dieu veut. Il est déjà condamné, dit Jésus-Christ, parce qu'il ne croit pas au Fils unique de Dieu.

Quand je dis que les vrais Chrétiens prononcent par leur foi, que Dieu est Dieu, et que les déistes et les sociniens disent le contraire, par le refus qu'ils font de croire que Jésus-Christ est Dieu et homme, on voit assez comment cela se doit entendre. Les faux aussi bien que les vrais Chrétiens disent, et croient également que Dieu est Dieu, qu'il est infini et infiniment infini. Mais la foi différente dont ils font profession prononce par elle-même devant Dieu, ou exprime véritablement des jugements fort opposés, par les raisons que je viens de dire. Celle des vrais Chrétiens prononce véritablement que Dieu est Dieu, et celle des sociniens que Dieu n'est pas Dieu, qu'il n'est pas infini; car, en refusant de croire la divinité de Jésus-Christ, ils comptent le fini pour quelque chose, par rapport à l'infini, et croient que les adorations qu'ils offrent à Dieu, par leur médiateur, peut leur donner accès auprès de Dieu, et société avec lui; ce qui suppose que Dieu n'est pas infini. Ainsi la foi dont les sociniens font profession est, selon la vérité, contraire à ce qu'ils disent et à ce qu'ils croient de la Divinité, et par conséquent elle est fausse et désagréable à Dieu. Mais celle dont font profession ceux mêmes qui croient que si l'homme n'avait point péché, le Verbe ne se serait point incarné, et que nonobstant cela, les anges et les hommes auraient formé une Église, qui aurait été agréable à Dieu, sans avoir pour chef et médiateur l'homme-Dieu; la foi, dis-je, de ceux-ci est agréable à Dieu, parce qu'ils font profession de croire la divinité de Jésus-Christ.

Il n'est pas absolument nécessaire que nous sachions exactement les véritables raisons qui rendent notre foi agréable à Dieu. Mais il est nécessaire que nous fassions profession de la véritable, et de celle qu'il nous a enseignée. Car, comme il n'est pas nécessaire, pour faire de bonnes œuvres et agréables à Dieu, que nous sachions distinctement que leur bonté ne consiste que dans la conformité qu'elles ont avec la vraie et immuable justice; que cette justice ne consiste que dans les rapports qui sont entre les perfections que Dieu renferme dans son essence, ce qui fait que nous voulons alors comme Dieu veut, de même il n'est pas nécessaire de savoir les raisons véritables et métaphysiques qui rendent une telle foi agréable à Dieu; mais il est nécessaire de professer la véritable. Ainsi, quoique le sentiment de l'auteur favorise le socinianisme, je suis bien éloigné de le soupçonner d'en avoir le dessein.

Mais ce sentiment, que l'incarnation du Verbe n'est pas absolument nécessaire pour donner un chef à l'Église, un souverain prêtre et une victime pour le temple éternel, afin de sanctifier le culte que les anges et les hommes rendent à Dieu par Jésus-Christ, ce sentiment, dis-je, surtout joint à ce faux principe, qu'il n'y a point de raison des volontés de Dieu, que ses volontés mêmes, détruit la preuve invincible de la divinité de Jésus-Christ. Car, si tout est juste précisément parce que Dieu le veut, et sans quelque raison tirée de l'ordre immuable de ses attributs qu'il aime nécessairement, il pourra ne pas rendre la justice qu'il se doit à lui-même, en laissant le péché impuni, et sans en recevoir la satisfaction qui lui est due. Il pourra être clément selon les idées vulgaires, et se démentir lui-même. Et par la même raison, il pourra donner aux pécheurs la jouissance éternelle de son essence, et renverser tout l'ordre de la justice, lui qui est la justice essentielle.

Dieu n'est pas clément selon les idées vulgaires; il ne peut laisser le péché impuni, et s'il en veut épargner les auteurs, il faut qu'une victime plus digne qu'eux de sa majesté offensée reçoive le coup qui les devait rendre éternellement malheureux. Ce n'est que de cette manière que Dieu peut être clément; sa miséricorde serait contraire à sa justice : « Tene igitur certissimè, dit saint « Anselme, quia sine satisfactione, sine debiti solutione « spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum di- « mittere, nec peccator ad beatitudinem, vel qualem « habebat antequam peccaret pervenire. » Pour peu qu'on fasse attention à ce principe, que Dieu agit toujours selon ce qu'il est, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est, d'être sage, juste, tout-puissant, immuable, etc., on voit évidemment qu'il ne peut laisser le péché impuni, sans se démentir. « Contra summam naturæ legem tam Deus « nullo modo facit, quam contra seipsum facit. Omnia, « cum sit immutabilis mutans pro *meritis* sive natura- « rum sive factorum. »

Cependant il est vrai que Dieu est clément et infiniment bon, et *que ses miséricordes sont même au-dessus de toutes ses œuvres*. Car, outre que Jésus-Christ, par sa mort, satisfait pleinement, divinement à la majesté et à la justice divine, ce que ne peuvent faire les damnés, et ce qui est une des causes que leurs peines seront éternelles, il nous sanctifie encore par sa grâce purement gratuite, et nous rend tels, si nous y sommes fidèles, que Dieu nous doit, par justice, une récompense infinie, la jouissance éternelle de son essence : bonheur qu'il n'y a que l'homme-Dieu qui ait pu nous procurer; de même qu'il n'y a que l'homme-Dieu qui ait pu nous délivrer des peines éternelles que nous méritons de souffrir.

Dieu sera bon aux bons, dit l'Écriture, et méchant aux méchants : « cum perverso perverteris, » c'est qu'il est juste. « Verebar omnia opera mea, sciens quod non « parceres delinquenti, » dit le saint homme Job. Dieu aime pourtant les méchants, c'est-à-dire leur nature qu'il a faite, et non leur malice, à laquelle il n'a nulle part. Il les aime, dis-je, avec cet excès de bonté, qu'il leur a donné son Fils, afin qu'il les sanctifiât et les rendît bons; et qu'il pût alors, agissant selon ce qu'il est, infiniment bon aussi bien qu'infiniment juste, devenir éternellement bon; ou bien, faisant à l'égard de ceux qui croient en Jésus-Christ, et l'honorent comme lui-même, Dieu comme

lui, égal à lui en toutes choses; à l'égard de ceux qui le reconnaissent comme médiateur, et lui obéissent comme au souverain législateur; et qu'à l'égard des autres, il demeure éternellement méchant, c'est-à-dire, agissant éternellement comme juste, et les punissant selon l'énormité de leurs crimes; agissant toujours selon sa loi immuable, qui consiste, comme j'ai dit, dans les rapports nécessaires qui sont entre ses attributs, agissant toujours pour la gloire de son nom, soit en récompensant les justes, soit en punissant les pécheurs.

XXI. Voici la grande objection que les manichéens et les libertins ont fait de tout temps contre la religion chrétienne, et que M. Bayle a tournée en cent manières différentes. Elle se réduit à ceci:

Dieu a prévu le péché du premier homme, et toutes ses suites funestes; il pouvait empêcher qu'il le commît, soit en ne permettant pas au démon qu'il tentât sa femme, soit en lui donnant une grâce intérieure, telle qu'elle n'eût point succombé à la tentation : il ne l'a pas fait, et il est infiniment bon. Tout cela, dit M. Bayle, se contredit; et pour faire sentir la difficulté, il fait des discours infinis fort inutiles; car il n'y a personne qui ne la sente d'abord, cette difficulté effrayante. Il avoue cependant que le sentiment des manichéens, qui admettaient pour la résoudre un méchant Dieu ou un méchant principe opposé au bon, est évidemment faux, et tout à fait insoutenable. Mais il soutient qu'on ne peut répondre solidement au raisonnement sur lequel ils appuient leur hérésie extravagante, leurs deux principes; il soutient qu'il n'est pas possible, du moins dans la difficulté proposée, d'accorder la foi avec la raison; il soutient, en un mot, qu'ici la contradiction est manifeste, ce que prétendent aussi les libertins. On a fait plusieurs ouvrages contre ce sentiment de M. Bayle, auxquels il a répondu. Je ne prétends point entrer dans leurs disputes : je prétends seulement que M. Bayle n'a pas raison de soutenir que l'on ne peut résoudre la difficulté proposée; car il est nécessaire que j'en parle ici, pour justifier ce que j'ai écrit de la Providence, afin qu'on le compare avec l'idée qu'en donne l'auteur qui m'oblige à écrire.

J'avais même déjà répondu à la difficulté, avant que M. Bayle l'eût proposée, peu de temps après que la vie de saint François Xavier, par le père Bouhours, parut; car ce Père raconte qu'un bonze fit au saint la même dificulté, et que le saint le réduisit au silence par d'excellentes raisons, dont il n'en rapporte aucune. Un de mes amis, embarrassé par l'objection à laquelle il ne voyait point de réponse, et même un peu chagrin contre le père Bouhours, me pria de le tirer de l'embarras où il se trouvait. Voilà pourquoi je crus devoir mettre et l'objection et ma réponse dans les dernières éditions des *Conversations Chrétiennes*, imprimées depuis l'année 1695, croyant que cette addition pourrait être utile à quelques personnes; car, outre que l'objection vient naturellement dans l'esprit, les libertins ne manquent pas de la faire, et de la rendre plausible par quantité de raisons qui paraissent fort vraisemblables à tous ceux qui jugent de Dieu par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes, comme a fait M. Bayle.

J'espère que par ma réponse que j'y vais donner on verra que cette objection, qui d'abord paraît embarrassante, devient même une preuve solide de la vérité de la religion.

Il est certain que la volonté de Dieu n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses propres attributs; et qu'ainsi il ne peut ni vouloir, ni agir, que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est, et de posséder les perfections qu'il renferme dans son essence; en un mot, parce qu'il ne peut se démentir, rien vouloir contre la loi éternelle et immuable, qui ne consiste que dans les rapports qui sont entre les perfections nécessaires et immuables de son essence, ce que je n'ai déjà que trop expliqué. Mais il faut toujours avoir ce principe présent à l'esprit, pour ne pas humaniser la Divinité, et ne pas juger de la conduite que Dieu tient et doit tenir dans sa providence ordinaire, par celle que nous tiendrons nous-mêmes. Écueil ordinaire, où l'on donne toujours, parce qu'on a toujours seulement intérieur de ce qui se passe en soi-même, et qu'il faut que l'esprit travaille pour se rendre attentif à l'idée abstraite de l'être infiniment parfait, et pour le faire agir selon ce qu'il est.

Dieu a donc fait libres tous les esprits, les anges et le premier homme, capables de mériter par justice le bonheur dont il a voulu par bonté, les faire jouir, ainsi que je l'ai déjà expliqué. Le démon demeurant libre après son péché; car la peine due au péché n'est pas celle d'être privé de la liberté de mal vouloir et de mal faire, ou de faire choix entre deux maux; de même que les anges ne sont pas privés de la liberté de faire choix entre les biens, quoiqu'ils n'aient pas la liberté de rien vouloir contre la loi éternelle. Le démon, dis-je, tente la femme par un motif d'orgueil qui l'avait porté lui-même au péché, en lui disant qu'ils seraient divinisés, ou comme des dieux, *eritis sicut dii*, s'ils mangeaient du fruit défendu. Promesse fausse et maligne du côté du tentateur, mais véritable et accomplie par la foi en Jésus-Christ, en qui Dieu nous adopte pour ses enfants, le péché favorisant l'incarnation du Verbe. Car Dieu n'a permis ce mal que pour en tirer un plus grand bien, comme je tâcherai encore de le faire voir.

Je dis, 1° que Dieu, prévoyant le péché du premier homme, et pouvant absolument l'empêcher, non-seulement n'a pas dû l'empêcher, mais qu'il a même dû le permettre, en agissant selon ce qu'il est. Voici ma raison :

L'infinité en toutes sortes de perfections est un attribut de la Divinité, et son attribut essentiel celui qui renferme tous les autres. Or, du fini à l'infini, la distance est infinie, le rapport est nul. La plus excellente des créatures, comparée à la Divinité, n'est rien, et Dieu la compte pour rien par rapport à lui. De plus, Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour cette gloire qu'il ne tire que de lui-même. Car, outre celle qu'il tire de la société des personnes qui se glorifient mutuellement, lorsqu'il agit au-dehors, il trouve alors sa gloire dans les louanges d'une bouche étrangère, comme j'ai déjà dit;

il ne la met pas, sa véritable gloire, dans le culte des pures créatures, fussent-elles mille et mille fois plus excellentes que les anges mêmes. Cela supposé, il me paraît évident que Dieu se conduit selon ce qu'il est, en demeurant immobile, voyant le démon tenter, et l'homme succomber à la tentation. L'homme, dis-je, heureux et parfait, et à qui il ne manquait rien pour vaincre le tentateur, son immobilité porte le caractère de son infinité; il prononce par sa conduite le jugement qu'il porte de lui-même et de sa créature, par rapport à son infinie majesté. Il déclare par-là qu'il est infini; il dit qu'il est Dieu. Par son immobilité, il déclare qu'il a en vue, non-seulement le culte profane, pour ainsi dire, d'une pure créature, quelque excellente qu'elle soit; mais le culte divin de son Fils bien-aimé, en qui il a mis sa complaisance, et qu'il a prédestiné de toute éternité pour son souverain prêtre et le sanctificateur de son Église. Si Dieu, pour empêcher la chute d'Adam, avait interrompu le cours ordinaire de sa providence générale, cette conduite aurait exprimé ce faux jugement, que Dieu aurait compté le culte qu'Adam lui rendait pour quelque chose, par rapport à son infinie majesté. Or, Dieu ne doit jamais troubler la simplicité de ses voies, ni interrompre le cours sage, constant et majestueux de sa providence ordinaire, par une providence particulière et miraculeuse, que lorsque sa seule lui inviolable, le rapport qui est entre ses attributs, l'exige ou le permet; car il ne se dément jamais. Il n'agit jamais contre lui-même. Il fait tout pour sa gloire, qu'il trouve en agissant selon ce qu'il est. Ce principe bien entendu fait voir, comme je l'ai prouvé ailleurs, que Dieu est infiniment sage, infiniment juste, infiniment bon, et qu'il fait aux hommes tout le bien qu'il peut leur faire; non absolument, mais agissant selon ce qu'il est, selon la vraie et immuable justice. Ce principe fait voir que Dieu veut sincèrement sauver tous les hommes, et l'enfant même qui meurt dans le sein de sa mère, ou qui se tue par la chute de sa mère, qui, pleine de zèle, court le portant à l'Église. Cela soit dit en passant, afin que l'on y pense si l'on veut.

Peut-être m'avouera-t-on que la permission du péché s'accorde fort bien avec l'idée qu'on a de Dieu considéré en tant qu'il est infini, et qu'il se suffit à lui-même, qu'il n'agit que selon ce qu'il est, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est. Mais on me contestera apparemment que cette permission du péché et de ses suites se puisse accorder avec sa bonté, sa sagesse et sa justice. On me répondra que c'est en cela que la religion chrétienne renferme des contradictions qui paraissent manifestes. En effet, elles paraissent telles à ceux qui humanisent la Divinité, et qui jugent de la conduite de Dieu, non sur l'idée abstraite qu'ils en ont, mais par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes. Elles paraissent telles à ceux qui en jugent par les inspirations secrettes et continuelles de leur amour-propre, et non selon la vraie et immuable justice. C'est ce que je vais tâcher d'éclaircir.

Le rapport qui est entre ces deux attributs divins, bonté et justice infinie, est la loi éternelle, selon laquelle Dieu se conduit à l'égard des causes libres, capables de mérite et de démérite, comme je l'ai déjà prouvé. Cela supposé, Dieu, en tant qu'infiniment bon, a un motif qui l'incline à donner à l'homme un bien infini, autant que peut en jouir la capacité finie de l'homme, savoir, la jouissance finie de son essence infinie, pendant une durée infinie. Mais Dieu, en tant qu'infiniment juste, a un autre motif. Car la justice demande que la récompense soit proportionnée au mérite. Or, la jouissance éternelle de la Divinité, la vision béatifique, est une récompense que l'homme ne peut mériter par lui-même. Elle est trop grande. Cela paraît évident par la raison, et certain par la foi; car Dieu le dit à Abraham: « ero merces tua magna nimis. » Dieu est la récompense d'Abraham, et des fidèles dont il est le père, mais une récompense trop grande; elle excède leur vérité; car, si elle ne les excédait pas, elle ne serait pas trop grande. Quand Dieu eut créé le premier Adam, l'homme *terrestre*, comme l'appelle saint Paul, pour le distinguer du second Adam, de l'homme céleste, il ne lui promit point la vision béatifique, la jouissance éternelle de son essence; car Adam ne pouvait pas la mériter par ses forces naturelles. Il ne pouvait mériter que la conservation de la béatitude naturelle, dans laquelle il avait été créé. Dieu ne lui promit rien; car il avait tout le bonheur naturel qui lui convenait. Il le menaça seulement de la mort, ou qu'il perdrait cette béatitude, s'il mangeait du fruit défendu; commandement qu'il pouvait observer par ses propres forces naturelles, juste comme il était, et sans concupiscence.

Comme je ne reconnais point d'autre nature que les volontés efficaces du Créateur, et que je suis persuadé que Dieu seul agit immédiatement dans notre âme, et lui donne tous les secours ou motifs physiques dont elle a la liberté de faire usage, j'appelle forces naturelles, motifs physiques, secours, grâces du Créateur, celles que Dieu donnait à Adam en conséquence des lois naturelles, ou comme créateur et conservateur de l'état heureux où il l'avait créé; et j'appelle forces surnaturelles, ou grâces du Sauveur, celles que Dieu lui donnait, ou pouvait lui donner en conséquence des lois de la grâce; lois surnaturelles, parce qu'elles sont ajoutées aux lois naturelles, et qu'elles dépendent de l'incarnation du Verbe. Grâces que je crois que personne ne reçoit sans la foi en Jésus-Christ, explicite ou implicite, distincte ou confuse: ou sans porter ce jugement de la majesté infinie de Dieu, et qui seul, comme je l'ai déjà dit, nous met en esprit et en vérité dans une situation respectueuse devant lui; savoir, que nulle créature, quelque excellente qu'elle soit, ne peut par elle-même avoir de rapport et de société avec Dieu, et mériter avec justice la jouissance éternelle de son essence. Je reviens:

Dieu, comme infiniment bon, veut se communiquer aux hommes, leur faire part de son bonheur; car sa bonté, comme j'ai déjà dit, est le motif de la création. Il veut leur accorder la vision béatifique, la vue bienheureuse de son essence, selon ces paroles de Jésus-Christ: « Pater quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi « sint mecum; ut videant claritatem meam, quia dilexisti me ante constitutionem mundi. » C'est une vérité

qu'on ne conteste point ; mais la vision béatifique est une récompense trop grande, et Dieu est un juste juge qui agit toujours avec une exacte justice : « secundùm veram « et incommutabilem justitiam, » dit saint Augustin. Saint Paul attendait cette récompense comme lui étant due par justice du juste juge : « Reposita mihi est co- « rona justitiæ ; quam, dit-il, reddet mihi justus judex, « non autem solùm mihi, sed omnibus qui diligunt ad- « ventum ejus. » Dieu, juste juge, ne lui a pas donné gratuitement la couronne de justice, il ne l'a pas prédestiné gratuitement à la gloire, indépendamment de la prévision de ses mérites. Mais le juste juge lui a rendu la couronne de justice, comme une récompense due aux mérites qu'il a non-seulement prévus, mais fait acquérir à saint Paul, par les secours de sa grâce purement gratuite que Jésus-Christ lui a mérité. De sorte que la récompense des saints, la vie éternelle, est une récompense rendue par justice, et grâce en même temps, à cause que les saints n'ont pu mériter cette récompense sans le secours de la grâce. C'est en ce sens que la vie éternelle est grâce, ainsi que l'explique saint Augustin. « Gratia, « dit saint Paul, vita æterna in Christo Jesu Domino « nostro. La vie éternelle, la récompense que le juste juge rend aux bonnes œuvres des membres du corps de Jésus-Christ, est un effet de la bonté, conjointement avec la justice divine, avec la vraie et immuable justice, parce que cette grande et excessive récompense des membres du corps de Jésus-Christ leur est méritée par leur divin chef, par l'influence duquel ils ont été régénérés, et sont devenus en lui de nouvelles créatures, capables, en coopérant à sa grâce, de produire de ces bonnes œuvres qui méritent avec justice la vie éternelle. Œuvres divinisées par la divinité du chef, qui les opère en nous par le Saint-Esprit qu'il répand dans nos cœurs ; œuvres d'un mérite divin, et qui doivent être récompensées de la jouissance éternelle de la Divinité même. « Jésus-Christ s'est, dit-il, sanctifié, afin que nous fussions nous-mêmes véritablement sanctifiés, et que son Père nous aimât avec lui, parce qu'il est en nous, et que nous sommes en lui, et qu'il est en son père la même chose que son père, » Dieu égal et consubstantiel à son père.

De ces vérités que nous apprend la religion chrétienne, on voit évidemment que Dieu agit selon ce qu'il est, et comme infiniment bon, et comme infiniment juste. On voit qu'il agit selon son aimable et inviolable loi, selon le rapport immuable qui est entre ses attributs, sa bonté et sa justice. L'éternité du bonheur et la qualité du bien promis marquent la bonté infinie du bienfaiteur. La mort du Fils de Dieu marque l'infinité de la justice divine. Ce n'est point là *commettre* entre eux les attributs divins, comme parle l'auteur, c'est tâcher d'expliquer comment ils sont parfaitement d'accord ; car il est certain que c'est leur accord qui est la vraie et immuable justice, selon laquelle Dieu agit sans cesse. C'est, ce me semble, résoudre par des principes clairs et certains des objections fondées sur ce faux principe, que la puissance est la règle de la justice ; puissance qui n'est en Dieu que l'exécutrice de ses volontés, lesquelles sont toujours réglées, selon que l'exige ou le permet le rapport immuable de ses attributs. Car, puisqu'il les aime invinciblement, et qu'il se glorifie de les posséder, il ne peut les démentir sans agir contre lui-même, sans errer, sans pécher, sans agir d'une manière indigne de l'être infiniment parfait. Il peut y avoir des défauts dans les ouvrages de Dieu, mais il y a contradiction qu'il y en ait dans sa conduite, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs. Je ne prétends pas expliquer ici le détail de la Providence, par les différents rapports qui sont entre les attributs divins ; car la loi de Dieu, prise tout entière, est, comme je l'ai dit, incompréhensible à tout esprit fini. Mais je prétends que la raison et la foi donnent des preuves suffisantes, pour accorder en général les attributs de Dieu avec sa conduite, et qu'on ne doit rien conclure contre cet accord, à cause de la difficulté ou de l'impossibilité même qu'un esprit trouver à résoudre des objections que l'on y peut faire. Il faut, dans ces difficultés insurmontables, s'écrier comme saint Paul : « O altitudo divitiarum « sapientiæ et scientiæ Dei : » et non pas, « o altitudo « voluntatis Dei ; » car le souverain domaine de Dieu, sa toute-puissance, n'est point le *conseil* de sa volonté, c'est sa sagesse et sa volonté qui n'agit que par elle, que par *conseil*.

Comme la plupart des hommes n'ont de la bonté infinie de Dieu qu'une basse et faible idée, et que la jouissance de la Divinité et la vision béatifique ne les touchent guère, ils trouvent que Dieu serait à leur égard bien meilleur qu'il n'est, s'il les laissait éternellement sur la terre, jouir en paix des biens présents, sans souffrir aucune des incommodités de la vie, et avec la défense unique de manger de quelque fruit. Mais qu'un tel bonheur, sans le comparer avec les autres attributs divins, serait peu digne de la bonté infinie de Dieu, et peu proportionné aux mérites de son fils incarné, et mort pour nous procurer la jouissance de la Divinité même ! Mérite d'un prix infini, qui lui est dû par justice, et dont il nous fait part, lorsque nous consentons à ce qu'il nous inspire et nous fait sentir, et que nous coopérons aux bonnes œuvres qu'il opère en nous. Que si on comparait, avec la sagesse infinie de Dieu, le dessein de créer les hommes, pour jouir éternellement du bonheur dont ceux qui ne connaissent ni l'excellence de leur nature, ni le vrai bien qui leur convient, se contenteraient volontiers, quel rapport y trouverait-on ? Des esprits créés pour jouir des corps ; des esprits créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, infiniment plus nobles que les corps ; trouver leur bonheur, la fin, la perfection de leur être, dans la jouissance des corps : bonheur qui n'est pas même digne des bêtes, si les bêtes ont une âme d'une nature plus excellente que la matière dont leurs corps sont composés.

Quoique Dieu, par le souverain domaine qu'il a sur ses créatures, puisse en disposer comme il veut, il ne peut vouloir sans raison subordonner les plus nobles aux moins nobles, les esprits aux corps ; car il ne peut démentir sa sagesse. La loi éternelle, dit saint Augustin, est que tout soit parfaitement dans l'ordre : *ut omnia sint ordinatissima*. La conduite de Dieu est toujours conforme à cette loi, à l'ordre immuable des attributs

divins; malgré les désordres changeants et perpétuels, qui arrivent dans l'univers. Qu'il me soit permis, pour le prouver, de rappeler ici quelque chose de ce que j'ai déjà dit.

Quand Dieu créa le premier homme, il unit son âme à son corps, mais il ne l'en rendit pas dépendant. L'âme en était la maîtresse, et le corps exécutait ses ordres et ne lui demandait même ses besoins qu'avec respect. Tout était chez lui dans une union et une subordination parfaite, le moins noble soumis au plus noble. L'homme cependant, quoique maître de son attention et sans distraction involontaire, ne manquant de rien, pour persévérer dans l'état heureux et parfait où Dieu l'avait mis; en un mot, parfaitement libre, il tomba dans la désobéissance, uniquement par sa faute. Le péché, ou plutôt Dieu même, à cause et en punition du péché, mit tout en désordre dans celui qui le commit; mais en cela il agit selon sa loi, et selon l'ordre immuable de ses attributs, ainsi que je l'ai déjà prouvé. Les défauts de l'ouvrage de Dieu sont les effets d'une conduite sans défaut. De même que les changements fréquents qui arrivent dans l'univers et qui se contredisent ne marquent nulle contradiction, nulle inconstance dans la cause; ce sont, au contraire, des marques de la constance et de l'immutabilité; ce sont des suites des lois générales qu'a établies et que suit constamment le Dieu immuable, lois dignes de la sagesse et de l'immutabilité divine, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs.

L'homme donc ayant désobéi à son souverain, à l'être infiniment parfait et tout-puissant, Dieu, à cause de sa révolte, l'assujettit à son corps, la plus vile et la plus impuissante des substances, rendue en conséquence des lois générales, capable de le corrompre et de l'accabler de misères. C'est par justice que la révolte de son corps a suivi sa désobéissance. Mais en cela même paraît la bonté de Dieu, sa sagesse, son immutabilité, et la bonté de Dieu paraît. Car au lieu de punir l'homme, sans espérance de retour; au lieu de le faire mourir le jour même qu'il avait mangé du fruit défendu, selon la menace qu'il lui en avait faite, il lui laisse son corps; et sans changer les lois générales et très-sagement établies, de l'union de l'âme et du corps, il le prive du pouvoir de lui commander en maître, et laisse au corps celui de l'intéresser dans ces besoins, et de le maltraiter s'il les lui refuse. C'est par sa bonté que Dieu laisse à Adam son corps. C'est par justice qu'il est révolté, ce corps, et qu'il est souvent un fâcheux maître.

Mais, sans compter qu'un pécheur vivant n'est pas si malheureux qu'un pécheur mort dans son péché, la bonté de Dieu paraît même dans la révolte du corps; car ce corps, révolté par justice, est une victime que Dieu par bonté laisse à l'homme, afin qu'il la lui sacrifie et qu'il la purifie lui-même, en souffrant avec la patience de Jésus-Christ la peine de son péché, dont Dieu le punit par son corps, en conséquence des lois naturelles. La révolte du corps est justice; mais en même temps, selon le principal dessein du Créateur et à la gloire de la grâce du réparateur, cette révolte est un effet d'une justice qui est d'accord avec la bonté. Car la concupiscence, peine juste du péché, sert aux mérites de celui qui la combat et qui en obtient, par le secours du Sauveur, non-seulement dans le ciel une pleine victoire, mais une récompense bien au-dessus de la béatitude dont jouissait Adam avant son péché.

La concupiscence, la révolte du corps, est la cause de tous nos maux, et physiques et moraux. Parce que le corps et l'âme ont des intérêts tous différents; et que le corps ne parle à l'âme, il ne la presse, il ne la sollicite, il ne l'afflige que pour sa propre conservation, sans aucun égard pour ce qui la regarde. *Caro concupiscit adversus spiritum*, et par-là il la corrompt et la tue, pour se conserver lui-même. Mais ce n'est point un mal sans remède; c'est un mal dû par justice. Mais un mal dont la sagesse et la bonté de Dieu tirent un grand bien; car où ce mal abonde, la grâce, le bienfait, la récompense même surabonde à l'égard de ceux qui coopèrent avec cette grâce surabondante.

L'accord de la bonté de Dieu avec sa justice, dans la révolte du corps, paraît évidemment dans ceux qui ont été régénérés et sanctifiés par le baptême, puisque la concupiscence demeure en eux. Car Dieu aime, sans doute, et exerce plus sa bonté que sa justice sur ses enfants adoptés en son Fils bien-aimé, entés en lui et faits par le baptême les membres de son corps mystique. *Nihil ergo damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu.* Car si, selon le cours constant et majestueux de la Providence divine, ils mouraient avant que d'avoir commis quelque péché, ils jouiraient aussitôt de la divinité même. Mais Dieu, par bonté, leur laisse encore la concupiscence, afin qu'ils aient un sujet de combattre et d'acquérir des mérites. Il ne les abandonne jamais le premier dans le combat; et il leur donne enfin, s'ils sont fidèles à la grâce de Jésus-Christ, une victoire qu'il récompensera éternellement par justice.

L'apôtre saint Paul, aimé sans doute de Jésus-Christ, le pria souvent de le délivrer de quelque révolte de sa chair, que le démon excitait en lui. Mais quoique sa prière s'accordât et avec la qualité du Sauveur des pécheurs, que Jésus-Christ a voulu prendre dès sa naissance, et avec la promesse qu'il avait faite à ses apôtres : *demandez et vous recevrez*, cependant Jésus-Christ, au lieu de lui accorder sa demande, lui répondit : *Sufficit tibi gratia mea. Nam virtus in infirmitate perficitur.* Il ne lui accorda pas ce qu'il lui demandait; mais saint Paul connut bien qu'il lui accordait quelque chose de meilleur que ce qu'il demandait, savoir, le don précieux de la grâce. *Gloriabor*, dit-il, *in infirmitatibus meis ut inhabitet in me virtus Christi.* La concupiscence qui est un mal, et dont Dieu juste punit le péché par justice, se tourne donc à notre avantage, par la bonté de Dieu infiniment bon. Dieu, qui par bonté a fait acquérir à saint Paul de très-grands mérites, et qu'il récompensera éternellement par justice, laisse aussi par bonté dans tous les saints la concupiscence à combattre. Car tous les différents degrés de gloire qui feront le bonheur des saints, et la beauté de la Jérusalem céleste, la perfection du corps mystique de Jésus-Christ, ne seront que des récompenses dues par justice aux mérites qu'ils auront acquis par la mé-

diation et l'influence de celui qui en est le chef; car sans l'influence du divin chef, nous ne pouvons rien. Il faut des forces surnaturelles, pour être en état de résister aux efforts de la nature; des forces que Dieu, comme auteur de la grâce, nous donne pour pouvoir vaincre les efforts que Dieu, comme auteur de la nature et juste vengeur du péché, fait par justice pour nous punir. Mais revenons à la difficulté proposée.

XXII. Dieu a créé l'homme parfait et sans aucun défaut, libre pour mériter par son obéissance et sa reconnaissance les bienfaits de son Créateur. Dieu a prévu la chute de l'homme et toutes les suites de son péché. Or, il a pu, sans même blesser sa liberté, l'empêcher de tomber; cependant il ne l'a pas voulu. Cela, dit-on, ne peut s'accorder avec la sagesse, la justice, la bonté de Dieu, avec l'idée que l'on a naturellement de la Divinité. Car, 1° faire un ouvrage que l'on prévoit devoir aussitôt se corrompre, est contraire à la sagesse. 2° Pouvoir l'empêcher de se corrompre et ne le pas faire, est contraire à la bonté. 3° Faire une infinité de malheureux, à cause d'un péché commis six mille ans avant qu'ils fussent nés, c'est une terrible injustice. Voilà l'objection, je la répète, afin que l'on en sente la force; car plus l'objection paraît forte, plus sera certaine et croyable la vérité de la religion, comme j'espère de le faire voir.

La nature est corrompue; l'homme n'est point tel que Dieu l'a créé d'abord. Ce fait est certain, et par la foi et par la raison. Par la foi, car le péché originel en est un dogme fondamental. Le fait est évident par la raison; car un être sage ne peut pas vouloir, sans aucune raison, subordonner le plus noble au moins noble, rendre l'âme dépendante du corps; Dieu aimant ses perfections, il ne peut pas aimer et estimer davantage ses êtres qui y participent le moins. Un Dieu juste ne peut pas vouloir punir un innocent, un enfant qui n'a fait aucun usage de sa liberté. Un Dieu bon ne peut pas vouloir faire des malheureux; en un mot, l'objection suppose la croyance de ce fait pour la combattre. Voici donc l'objection:

Faire un ouvrage qu'on prévoit devoir aussitôt se corrompre, est contraire à la sagesse de l'ouvrier. Je distingue si cet ouvrage est le principal dessein de l'ouvrier, je l'avoue; mais si la corruption de cet ouvrage est un moyen propre pour réussir dans un ouvrage plus excellent, et en même temps parfaitement conforme à la sagesse et aux qualités de l'ouvrier, je le nie.

Tout ce qu'on peut conclure, mais aussi ce qu'on doit nécessairement conclure de la permission du péché d'Adam, c'est que le premier, et le principal dessein de Dieu, n'était pas son ouvrage, tel qu'il était dans sa première constitution; mais que Dieu en avait en vue un autre plus parfait, et véritablement digne de sa sagesse et de ses autres attributs. Ainsi, la foi dénoue la difficulté, et l'objection se tourne en preuve de la vérité de la religion; car la religion chrétienne suppose l'incarnation du Verbe. Elle nous apprend que Jésus-Christ et son Église est le premier et le principal dessein de Dieu; « qu'il a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, en qui il nous a adoptés pour ses enfants, et par qui il nous a sanctifiés. Car Jésus-Christ est, dit saint Paul, notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption; afin que celui qui se glorifie ne le fasse que dans le Seigneur. » la religion nous apprend encore que c'est par les combats et les victoires que les membres du corps de Jésus-Christ remportent, par l'influence du chef, contre la concupiscence, suite nécessaire du péché; que c'est, dis-je, par de tels combats que les saints acquièrent avec justice ces degrés de gloire qui font leur bonheur et la beauté et la perfection de la céleste Jérusalem.

Il est si vrai que le premier et le principal dessein de Dieu a été l'incarnation du Verbe et la formation de l'Église dont il est le chef, que Dieu, avant même que le péché fût commis, exprima et figura ce dessein dans la manière dont il forma la femme. Dieu, dit l'Écriture, fit tomber Adam dans une extase, ou profond sommeil, pendant lequel il lui enleva une côte, dont il forma, ou, pour parler précisément comme l'Écriture, dont il édifia ou bâtit une femme. Il la présenta à Adam, qui la voyant, dit apparemment aussitôt, et comme ayant appris durant son sommeil mystérieux et surnaturel ce qui s'était fait, *ceci maintenant est tiré de mes os et de ma chair;* et il lui donna pour cela un nom formé de celui de l'homme. Saint Paul, parlant des obligations du mariage, dans le cinquième chapitre de l'épître aux Éphésiens, développe le mystère. « Ce sacrement est grand, dit-il, en Jésus-Christ et en son Église. Les hommes doivent aimer leur femmes comme leur corps. Celui qui aime sa femme, s'aime soi-même. Or, personne ne hait sa chair, mais il la nourrit et la conserve, comme Jésus-Christ fait l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. Ce sont les paroles de saint Paul.

Nous sommes formés *de la chair et des os de Jésus-Christ,* en ce sens, que nous avons été sanctifiés par le baptême, et faits enfants de l'Église dont il est l'époux, membres du corps dont il est le chef; en ce sens, que nous n'avons de sainteté, ou de véritable réalité devant Dieu, de rapport, de société avec lui, qu'il ne nous adopte pour ses enfants, pour ses héritiers, pour nous faire part de son bonheur, nous faire jouir de la vision béatifique de son essence, qu'en Jésus-Christ, en qui il met sa complaisance et toute sa véritable gloire, et par qui il reçoit le culte que nous lui rendons, les sacrifices spirituels par lesquels nous l'honorons. Or, comme nous recevons de la plénitude de la divinité du chef dont nous sommes les membres, il est juste que nous ayons part à l'héritage du Père qui nous a adoptés pour ses enfants.

Tout ce que je viens de dire est tiré de l'Écriture. Ainsi l'objection devient une preuve de la religion à l'égard d'un esprit attentif, qui veut accorder la sagesse du Créateur avec le dérèglement de la créature, deux choses certaines et qui paraissent se contredire, mais que la seule religion chrétienne accorde parfaitement.

Peut-on concevoir que Dieu, prévoyant le péché que l'homme commettrait uniquement par sa faute, et qu'il ne devait pas empêcher en agissant selon son attribut essentiel, son infinité, ainsi que je l'ai déjà prouvé; peut-

on, dis-je, concevoir qu'un ouvrage aussi excellent, aussi saint que le temple *que Dieu habitera éternellement*, ne soit pas le premier et le principal desseiu du Créateur; temple dont son Fils bien-aimé est *la pierre fondamentale, le souverain prêtre, la victime pure, innocente*, consacrée par la Divinité même, et dont nous sommes *les pierres vivantes;* temple magnifique, bâti par le Fils bien-aimé, *le vrai Salomon*, dont ce roi des Juifs, *le plus sage de tous les hommes*, n'était que l'ombre et la figure, et son ouvrage, qui a été détruit, celle du temple éternel; temple spirituel et divin, où Jésus-Christ est *toutes choses en tous*, comme parle saint Paul, le seul qui en sanctifie toutes les parties, et qui le rend digne de la majesté divine. Ainsi, l'Écriture tourne l'objection en preuve de la vérité qu'elle nous enseigne, et la religion résout les difficultés que forme l'esprit de l'homme.

Dieu, dit-on, se suffit à lui-même. L'univers n'est rien par rapport à lui, il n'en tire aucun avantage. Comment donc a-t-il voulu le créer? quel a été son motif? Il est à lui-même sa fin; il trouve tout chez lui. Pourquoi sortir au-dehors par la création? Il a voulu créer pour sa gloire. Mais la met-il dans une bouche étrangère, que font à Dieu nos louanges? Mais si son dessein est d'être loué des hommes, d'où vient que le nombre des damnés qui le blasphèment éternellement est le plus grand; et qu'ici sur la terre, Dieu, marqué partout, est néanmoins si peu connu, si peu loué, et que ce qui est de plus merveilleux et de plus divin dans la providence ordinaire est négligé, et souvent même une occasion au commun des hommes de murmurer contre Dieu et de condamner sa conduite? Dieu ne réussit-il pas dans ses desseins?

L'Écriturr-Sainte, et surtout saint Paul, nous apprend, non à faire de ces difficultés, qui ne viennent que trop dans l'esprit, et que les libertins tâchent de répandre et de fortifier par des comparaisons éblouissantes, mais il nous apprend à les résoudre, en nous développant le mystère de Jésus Christ, l'espérance de notre gloire; en nous apprenant que le premier, le principal, ou plutôt le vrai et l'irrévocable dessein de Dieu, est l'Église, dont Jésus-Christ est le chef, le temple où Jésus-Christ est toutes choses en tous; temple digne de la majesté de Dieu, et dont nous serons les pierres vivantes, élues avant la création du monde en Jésus-Christ, prédestiné avant tous.

Ainsi le dessein de Dieu, connu par les saintes Écritures, résout la difficulté; car Dieu trouve chez lui dans son Fils, qui lui est consubstantiel, un motif non invincible; car l'incarnation du Verbe serait une émanation nécessaire de la Divinité. Mais il trouve un motif suffisant pour prendre la qualité de créateur, qualité peu digne de lui sans ce dénoûment, qu'il trouve dans sa sagesse, pour satisfaire sa bonté. Il trouve, dis-je, un motif pour faire du bien à ses créatures, et recevoir leur culte sanctifié et offert par son Fils, qui est en lui, égal à lui, une même chose avec lui; et par qui nous serons aussi en lui, et lui en nous, comme dans ses enfants adoptés, et membres du corps de son Fils, comme étant le *père commun de toute sa famille, qui est dans le Ciel et sur la terre*. Car Dieu n'est notre père que parce que son Fils a bien voulu être notre frère. Ainsi Dieu, qui n'agit que pour sa gloire, ne la tire que de lui-même, que de la plénitude de la Divinité, qui habite réellement dans son Fils: « in quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter. »

XXIII. On ne s'honore pas soi-même, répliquerait un socinien. Si le Fils est la même chose que le Père, le Fils ne peut honorer le Père. Je lui répondrais que la foi est d'accord avec elle-même, et qu'elle résout sa difficulté mal fondée sur ce qu'il humanise la Divinité; car la foi m'apprend qu'il y a en Dieu pluralité de personnes; que le Fils n'est pas le Père, quoiqu'il soit égal au Père, et une même chose avec lui; et qu'ainsi, non-seulement il peut honorer le Père, mais qu'il est avec le Saint-Esprit la gloire éternelle et essentielle du Père. De sorte que Dieu trouve dans la société des trois personnes qui sont en lui, et une même chose avec lui, cette gloire et ce bonheur qui est le motif invincible, naturel et nécessaire de sa complaisance. Et pour prévenir les difficultés qui naissent de l'orgueil et de nos facultés prétendues et mal entendues, j'ajouterai que nous ne sommes point à nous-mêmes notre lumière; que c'est la souveraine raison qui nous éclaire par ses idées, ce que j'ai ailleurs prouvé en bien des manières, et qu'ainsi ne nous ayant point donné d'idées claires de la Trinité, c'est un mystère incompréhensible et inexplicable. Car on ne peut pas expliquer les choses dont on n'a point d'idées claires. Que ces téméraires nous expliquent ce qui les regarde, disait saint Athanase aux ariens. Peuvent-ils découvrir leur propre nature? « Nemo novit filium nisi pater. »

La nature des esprits est simple et indivisible. On le croit assez; car le sentiment intérieur, m'apprend, et à tous ceux qui font réflexion sur ce qui se passe en eux-mêmes, que c'est mon unique *moi*, ma même, unique et indivisible substance, qui connaît et qui veut, qui a de la joie et de la tristesse, et plusieurs sensations différentes dans le même temps. Un homme donc qui ne pourrait ou ne voudrait pas réfléchir sur ce qui se passe en lui-même aurait-il raison de juger que ce qui pense en nous ne peut pas être la même chose que ce qui veut et que ce qui sent en nous? aurait-il raison de croire que son âme n'est pas une seule substance simple et indivisible, mais un amas confus de plusieurs substances différentes, à cause que n'ayant pas une idée claire de l'âme, on ne peut ni connaître, ni par conséquent expliquer clairement ce que c'est que cette substance, qui n'est pas distinguée de nous-mêmes, et comment elle est tout entière, et intelligente et voulante. Si on en avait une idée claire, on la connaîtrait aussi clairement qu'on la sent vivement; mais quoique nous ne puissions nous sentir qu'en nous-mêmes, nous ne comprendrons jamais clairement ce que nous sommes, jusqu'à ce que Dieu manifeste à l'âme l'idée claire ou l'archétype sur lequel il l'a formée; car il n'y a que de telles idées qui puissent par elles-mêmes éclairer les intelligences. Or, si l'âme ne se connaît pas elle-même, si elle ne peut comprendre clairement et par raison que ce qui pense en nous est une même chose que la substance qui veut, car il n'y a que

le sentiment intérieur qui nous convainque; comment demande-t-on qu'on explique par raison le mystère de la Trinité? l'âme, quoique finie, renferme bien des mystères qu'elle sent en elle-même et qu'elle ne peut expliquer. Faut-il s'étonner de ceux que la foi nous apprend de l'être infini, de l'être dont la simplicité est bien différente de celle de nos esprits, à cause que ces mystères sont incompréhensibles?

Comment y a-t-il en Dieu, dans une nature simple et indivisible, trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit? Je le crois par la foi bien prouvée en elle-même, et par des raisons convaincantes, pour ceux à qui Dieu a donné un vrai désir de les comprendre. Car, l'incompréhensibilité seule de ce mystère cru cependant dès le temps des Apôtres, malgré l'opposition qu'y trouve l'esprit humain, suffit pour faire juger de l'autorité et de l'infaillibité du maître. Je crois, dis-je, ce mystère, mais je ne le comprends pas; ainsi je ne puis pas l'expliquer clairement.

Mais je demande à mon tour comment y a-t-il dans l'âme et en Dieu, substances indivisibles, différentes perceptions ou modifications, et en Dieu une infinité d'idées sans aucune modification particulière? Car dans l'infini, dans le vrai être, il n'y a point de néant, point de limitation, et par conséquent point de modification; il est tout ce qu'il est dans tout ce qu'il est. Dieu renferme certainement dans son essence les idées de tout ce qu'il a fait.

Je demande comment Dieu est-il partout et partout tout entier, tout ce qu'il est, aussi grand dans un grain de sable que dans l'univers? Sans étendue locale, comment peut-il remplir tous les lieux, ou plutôt être le lieu de toutes les étendues locales? Comment voit-il dans son éternité, dans une durée sans succession, la succession de tous les temps?

Je demande comment Dieu est-il tout-puissant? Il veut un monde, et ce monde est dans l'instant même qu'il veut qu'il existe. Quel rapport entre un acte éternel de la volonté de Dieu et la création de l'univers dans le temps! Les saints qui voient l'essence divine connaissent apparemment ce rapport, l'efficace toute-puissante des volontés du Créateur; pour nous, quoique nous la croyions par la foi, quoique nous soyions persuadés par la raison, la liaison nécessaire de l'acte avec son effet nous passe, et en ce sens nous n'avons point d'idée claire de sa puissance. Nous le supposons tout-puissant, nous le jugeons tel par les effets; mais nous ne voyons pas l'influence même de la cause qui produit les effets. On ne peut donc pas expliquer les mystères, lorsque faute d'idées claires ils sont incompréhensibles; et par conséquent on ne doit pas, avant que de croire les dogmes clairement décidés, exiger qu'on les accorde avec la raison.

Il est certain que la foi est toujours d'accord avec elle-même et avec la souveraine raison. Car le Verbe incarné, l'auteur et le consommateur de notre foi, est cette même raison souveraine qui éclaire intérieurement tous les hommes, et qui a pris un corps pour instruire, par une autorité sensible, des hommes qui n'écoutent que leurs sens. Ainsi la foi est toujours d'accord avec la raison, puisque l'une et l'autre viennent du même et infaillible principe. Mais l'esprit humain ne peut pas toujours découvrir cet accord. Il ne peut même jamais le découvrir clairement, tant qu'il manque d'idées claires qui répondent aux termes dont un dogme est composé. Mais par le secours d'un autre dogme, il peut découvrir, non clairement, mais certainement, que tous les dogmes de la foi sont d'accord entre eux. Et il arrive souvent que la foi conduit à l'intelligence, et obtient des idées claires de quelques vérités que l'on croyait uniquement par la foi. Idées dont on se peut servir pour s'affermir dans la vérité, et pour en convaincre les autres.

Si je disais à un socinien : Dieu se suffit à lui-même. Comment donc a-t-il tout fait pour lui? en cela il se dément. Il ne tire sa gloire que de lui-même; il ne la tire pas d'une bouche étrangère; comment donc pouvons-nous l'honorer? Ne le déshonorons-nous pas plutôt, comme l'ont dit bien des gens, par le jugement que nous portons, qu'il est jaloux de notre culte. Enfin, son attribut essentiel, c'est l'infinité; l'univers par rapport à lui n'est rien. Pourquoi donc l'a-t-il voulu créer? Je trouve que sa qualité de créateur le rabaisse infiniment. Ces propositions paraissent se contredire; comment les accordez-vous entre elles?

S'il me répondait : Dieu a voulu créer le monde, parce qu'il l'a voulu, je lui répliquerais, que sa réponse ne signifie rien; car dire que Dieu a voulu créer le monde, parce qu'il l'a voulu, c'est la même chose que de dire qu'il a créé le monde, parce que, sans la répétition, il l'a voulu, ou avec quelque addition de quelqu'autre proposition identique.

Si, pour seconde réponse, il me soutenait qu'il n'y a point en Dieu de raison et de motif de ses volontés, parce qu'autrement il ne serait pas libre dans la création du monde, je lui nierais, et sa réponse, et la preuve qu'il en donnerait. Car, à l'égard de la réponse, il est clair que Dieu ne peut rien vouloir sans motif, et sans motif tiré de lui-même, puisque vouloir n'est que consentir à un motif. Pour la preuve, qui est que si Dieu avait eu un motif de créer le monde, il ne l'aurait pas créé librement, je trouve, au contraire, que si on voulait quelque chose sans motif, on le voudrait par la nécessité de sa nature. Pour vouloir avec liberté, il suffit que le motif qu'on a de vouloir ne soit pas invincible. Or, Dieu se suffit à lui-même, rien ne lui manque; donc sa volonté de créer a été parfaitement libre.

Si le socinien embarrassé me demandait de dénouer moi-même les difficultés proposées, je lui dirais que saint Paul en donne le dénoûment; car il nous apprend que tout subsiste en Jésus-Christ, que nous honorons Dieu par Jésus-Christ, que Dieu nous a élus avant la création du monde en Jésus-Christ pour être saints, irrépréhensibles en sa présence.

Si notre culte est offert à Dieu par Jésus-Christ, et que Jésus-Christ soit le fils de Dieu consubstantiel à son père, il est clair que Dieu ne tire point sa gloire d'une bouche étrangère, puisqu'il ne reçoit le culte que nous lui rendons que par Jésus-Christ notre divin chef, que

parce que notre culte est divinisé par la dignité de son fils. Ainsi la foi dénoue la difficulté proposée. Mais si Jésus-Christ n'était qu'un pur homme, qu'une créature finie, il ne pourrait entrer en comparaison avec Dieu, avoir accès auprès de lui, et société avec lui; et encore moins être le lien de la société que nous avons, et que nous espérons d'avoir avec le Père et le Fils dans l'unité du Saint-Esprit, parce qu'il ne pourrait rendre à Dieu un culte convenable à son infinie majesté. Par son culte, il mériterait peut-être, pour lui seul, quelque béatitude naturelle. Mais qu'une telle récompense est au-dessous de la vision béatifique, de la jouissance éternelle de la Divinité même! Ainsi, l'hérésie laisse le socinien dans l'embarras, et le prive de l'espérance de jouir d'un bonheur surnaturel.

Mais, dirait peut-être le socinien, vous supposez comme certain qu'il y a en Dieu pluralité de personnes. Non, lui répondrais-je, je crois ce dogme, mais je ne le suppose pas comme certain pour vous. J'ai voulu vous le prouver par le dénoûment de la difficulté proposée. Je suppose, seulement pour vous, qu'on ne peut comprendre s'il y a ou s'il n'y a pas une telle pluralité; de même qu'on ne peut pas comprendre comment Dieu est tout ce qu'il est, partout où il est, dans tout ce qu'il est, ni les autres attributs divins; ni même comment l'âme est tout entière entendement, et tout entière volonté. Je suppose seulement, comme vous, que le mystère de la Trinité est incompréhensible, et je veux tâcher de vous en prouver la vérité.

Je dis donc, Dieu n'agit que pour sa gloire. Or, il ne la tire point d'une bouche étrangère; il ne reçoit point d'une créature finie une gloire digne de sa majesté infinie. Cependant, comme vous dites fort bien, on ne s'honore pas soi-même, une personne ne peut pas s'honorer elle-même. Donc il faut qu'il y ait en Dieu pluralité de personnes, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme la foi nous l'enseigne. Et la personne du Fils, comme souverain prêtre du temple éternel, est unie substantiellement à un corps formé par la puissance commune aux trois personnes; il s'est fait homme semblable à nous, à l'exception du péché; et en ayant été la victime sur la croix, ressuscité, et à la droite de son Père, il exerce et exercera éternellement la souveraine sacrificature. Il s'offre à Dieu, et tous les membres dont il est le chef. Il rend à Dieu une gloire digne de Dieu, parce qu'il est Dieu lui-même, et nous-mêmes rendons par lui à Dieu une gloire qu'il reçoit sans rabaisser son infinie majesté, parce que nous sommes à Jésus-Christ et en Jésus-Christ.

Remarquez néanmoins que la gloire que Dieu tire de l'Incarnation du Verbe n'est point un motif invincible à son égard, et qui le mette dans quelque nécessité de créer; car Dieu se suffit pleinement à lui-même. Il trouve nécessairement son bonheur et sa gloire essentielle dans la sagesse qu'il engendre par la nécessité de sa nature. C'est par pure bonté qu'il veut créer; et s'il met l'homme-Dieu à la tête de son ouvrage, s'il en fait le souverain prêtre de son temple, c'est que la vraie et immuable justice, le rapport immuable des attributs divins, attributs que Dieu aime nécessairement et invinciblement, le demande ainsi. Car Dieu agit toujours selon ce qu'il est, sans jamais ni se démentir ni se repentir.

On peut encore, par rapport au péché, faire un raisonnement pareil au précédent. Selon la vraie et immuable justice, toute offense de Dieu doit être punie, jusqu'à ce que la punition en ait égalé l'énormité. Le péché ne peut être pardonné selon la loi éternelle, sans une satisfaction convenable. Or, une même personne ne peut pas se faire satisfaction à elle-même, ou tirer d'elle-même ce que demande nécessairement la justice vraie et immuable. Donc il y a en Dieu pluralité de personnes; car il n'y a certainement qu'un seul Dieu, et il n'y a qu'un Dieu qui puisse satisfaire à Dieu, l'énormité du péché étant infinie, à cause de la majesté infinie de Dieu, puisque l'offense mérite une peine proportionnée à la dignité de celui qui est offensé.

Il est vrai que la désobéissance d'Adam a été finie; mais l'énormité de son péché, comparée à la majesté infinie de Dieu, a mérité une peine éternelle. De même aussi les souffrances par lesquelles l'homme-Dieu a satisfait à la justice divine ont été finies en tant que douleurs ou modifications de son âme sainte. Mais elles ont été d'un prix ou d'un mérite infini, elles ont satisfait pleinement pour le péché, et nous ont mérité des grâces surabondantes, en tant que souffrances *théandriques*, ou divinement humaines : l'humanité sainte étant unie hypostatiquement à la personne du Verbe seul, et non à celle du Père, ni du Saint-Esprit, car c'est le Verbe seul qui est né de Marie, qui a souffert la mort, et qui est ressuscité, non dans sa nature divine, mais dans son humanité sainte, qui n'a jamais subsisté, ni qui ne subsistera jamais ailleurs que dans sa personne divine; c'est ce que nous apprend l'Écriture par ces paroles : « Verbum caro factum est, et mortuus est propter peccata nostra, et resurrexit propter justificationem nostram, » et cent autres.

Ce serait une erreur grossière de croire que les actions de Jésus-Christ sont *théandriques*, et appartiennent au Verbe, à cause de quelque opération particulière du Verbe seul sur son humanité sainte, comme le prétend l'auteur; car, comme il n'y a en Dieu qu'une volonté, il est clair que les opérations de Dieu sur l'humanité de Jésus-Christ sont communes aux trois personnes. Le Fils a souffert, et non pas le Père, parce que les trois personnes de la Trinité ont uni hypostatiquement la nature humaine au Verbe divin, et que cette nature subsiste uniquement dans le Fils, et non dans le Père ni dans le Saint-Esprit. Or, cette nature est entière et parfaite, libre et maîtresse de ses opérations, je veux dire des consentements qu'elle donne aux motifs que lui inspire la Trinité sainte, et au commandement du Père qu'elle découvre dans le Verbe du Père, auquel elle est hypostatiquement unie. Car c'est là, dit saint Augustin, que se trouvent tous les commandements du Père : « In Verbo unigenito Patris est omne mandatum. » C'est là où les anges mêmes, quoique bien moins éclairés du Verbe que l'âme de Jésus-Christ, voient les volontés de Dieu, ce qu'ils ont à faire pour lui plaire. « Intuentur legem fixam,

« legem æternam, legem jubentem sine scriptura, sine « syllabis, sine strepitu, fixam semper et stantem ; et « ex illa fiunt quidquid hic fit. »

Je crois devoir avertir que l'auteur que j'ai principalement en vue est bien éloigné de me faire toutes les objections que je tâche d'éclaircir. Il ne nie pas certainement la Trinité des personnes divines : je serais fort fâché qu'on l'en soupçonnât. Je suis persuadé qu'il croit ce qu'il sait être décidé par l'Église, quoiqu'il soutienne, ce me semble, des sentiments que je ne puis accorder avec ses décisions. Je dis, *ce me semble*, car je crains de ne l'entendre pas, et qu'il ne s'entende pas trop lui-même, tant je trouve de contradictions dans son ouvrage et d'expressions plus propres à éblouir le lecteur qu'à l'éclairer. Ce que je viens de dire des actions *théandriques* de Jésus-Christ a rapport à l'erreur grossière qu'il a prise apparemment dans les *Réflexions Philosophiques et Théologiques* de M. Arnauld, et qu'il n'aurait peut-être pas suivie, s'il avait lu la réfutation que j'en donne dans le *Recueil de mes Réponses*. Il est rare qu'on lise le pour et le contre des ouvrages polémiques, encore plus rare qu'on le lise également sans prévention, et le malheur est qu'on ne croit presque jamais qu'on est prévenu.

Je prie donc le lecteur qu'il n'attribue point à l'auteur toutes les opinions que je combats ici pour éclaircir les vérités de la foi. Quoique je l'aie principalement en vue, je crois, pour rendre mes écritures plus utiles et plus agréables aux lecteurs, que des dits et des contredits, où souvent ils ne peuvent rien entendre distinctement ; je crois, dis-je, devoir tâcher de leur apprendre ce que peut-être ils ne savent pas, et dont il est bon qu'ils soient convaincus, et leur expliquer en même temps mes sentiments par rapport aux objections de l'auteur, si clairement, qu'ils puissent en porter un jugement solide. Je reviens à mon sujet.

Il faut remarquer que Dieu n'est pas nécessairement et essentiellement créateur ; car il n'est tel, que parce qu'il a bien voulu prendre cette qualité : qualité qui me paraît basse, et peu digne de son infinie majesté, quand on sépare de l'Église son divin chef, qui en est l'accomplissement et la plénitude ; quand on prive le temple éternel, la fin et le chef-d'œuvre des œuvres de Dieu, de son souverain prêtre, Jésus-Christ notre Seigneur. Mais Dieu est nécessairement et essentiellement infini en toutes sortes de perfections, infiniment sage, juste, etc., ou plutôt la sagesse, la justice essentielle. Ainsi, il peut ne point vouloir créer ou agir au-dehors ; car l'acte, le décret éternel de la création est libre et demeure immuablement libre. Mais supposé qu'il veuille agir, car il n'agit jamais par nécessité, il choisit nécessairement entre tous les desseins que sa sagesse lui découvre, j'entends entre tous les desseins inégaux en perfections celui qui est le meilleur, j'entends par le meilleur celui que règle l'ordre immuable, la justice essentielle, celui que détermine le rapport immuable qui est entre ses propres attributs. Car il aime invinciblement ce qu'il est essentiellement. Il aime nécessairement ses attributs. Il ne peut donc pas vouloir ni les démentir, ni les négliger. Il ne peut pas vouloir errer, et choisir mal ; car il faut toujours raisonner sur ce principe, que l'auteur n'a pas bien saisi, sans lequel néanmoins il n'y aurait rien de certain, savoir : que le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le parfait et l'imparfait, est immuable, nécessaire, éternel, et ne peut, par conséquent, consister en autre chose que dans les rapports qui sont entre les idées et les perfections que Dieu, être seul immuable, nécessaire, éternel, renferme dans la parfaite simplicité de son essence. Je répète souvent ce principe, parce qu'il faut ici l'avoir toujours en vue.

Il suit de là, quoique Dieu, comme se suffisant à lui-même, ait été libre de ne point agir au-dehors, et par conséquent de ne point incarner son Verbe, il ne lui a pas été indifférent, supposé le dessein de se communiquer à nous, et de nous donner avec justice, pour récompense, une béatitude surnaturelle ; il ne lui a pas, dis-je, été indifférent de ne pas mettre Jésus-Christ à la tête de son ouvrage. Car l'Incarnation du Verbe est l'effet où éclate le plus la sagesse, la justice, la bonté du Créateur, et surtout son infinité ; attribut qu'on conçoit comme le plus essentiel, et qui renferme tous les autres attributs, qui le laisserait, pour ainsi dire, immobile dans sa sainteté, si le vrai Salomon, la sagesse incarnée, ne lui avait pas construit un temple où il pût habiter sans rabaisser son infinie majesté. Car une Église sans chef, ou qui n'a point Jésus-Christ pour chef, un temple sans un tel souverain prêtre, et une telle victime, me paraît un culte profane, un culte fini, qui n'a nul rapport avec une majesté infinie. Mais du moins, quel rapport entre Jésus-Christ et la plus noble des intelligences ! Notre culte n'étant point offert à Dieu, et sanctifié par l'homme-Dieu, peut-il nous obtenir avec raison, *selon la vraie et immuable justice*, une société éternelle avec la Divinité. Les anges ont eu le pouvoir de donner aux Juifs les récompenses temporelles. Mais il n'y a que le Fils qui nous donne droit aux vrais biens. Voilà pourquoi saint Paul, parfaitement instruit du grand mystère de la religion, répète à tous moments que Jésus-Christ nous est toutes choses, et que nous devons sans cesse rendre gloire à Dieu par Jésus-Christ, comme étant le seul qui divinise notre culte en s'offrant sans cesse à Dieu, et nous avec lui.

XXIV. L'auteur, toujours un peu trop décisif, parle ainsi : « Non, le Verbe ne se serait point incarné ; le monde aurait subsisté sans Jésus-Christ, si Adam n'avait point péché. C'est le sentiment unanime de tous les Pères, et leurs passages ont été allégués avec beaucoup de force et d'érudition »

Le sentiment unanime, non-seulement de tous les Pères, mais de tous les Chrétiens, est que Jésus-Christ est l'Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, et qu'il ne serait point *mort*, si l'homme n'avait point péché. Mais que le sentiment unanime de tous les Pères soit que le monde aurait subsisté sans Jésus-Christ, et que l'incarnation du Verbe ne soit pas le premier et le principal des desseins de Dieu, c'est ce qui n'a pas la moindre apparence. Car le *sentiment unanime de tous les Pères* est la foi de l'Église, et tout le monde sait

que l'on enseigne le pour et le contre dans les écoles catholiques. Il reste donc à l'examiner, pour prendre le sentiment le plus chrétien et le plus édifiant, celui qui s'accorde le mieux avec l'Écriture-Sainte, et qui convient le mieux à la sagesse et à la majesté infinie de Dieu.

Après ce que je viens de dire, et ce que j'avais dit dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, dans les *Conversations chrétiennes*, et ailleurs, dans le dessein qu'inspire surtout la lecture des épîtres de saint Paul, de faire connaître les obligations infinies que nous avons à Jésus-Christ, et de lier par-là les membres de l'Église à leur divin chef, à celui par qui seul ils peuvent avoir société avec Dieu; après, dis-je, ce que j'ai écrit ici et ailleurs, et même diverses personnes pour le même sentiment, je ne comprends pas par quel motif on voudrait restreindre les obligations que nous avons à Jésus-Christ seulement, à ce qu'il a satisfait pour nos péchés à la justice divine. L'obligation est grande sans doute; mais elle n'est pas la seule. Il nous a faits participants de la Divinité, en nous faisant ses membres, en voulant que nous soyons où il sera, et que nous voyions sa gloire, cette gloire dont il jouit avant tous les temps.

Jésus-Christ, à sa mort, a payé pour nous; il a attaché à sa croix la cédule qui nous était contraire et qui nous rendait esclaves du démon. Mais nous lui avons bien d'autres obligations. Il est aussi ressuscité pour nous sanctifier. « Traditus est propter delicta nostra et resur« rexit propter justificationem nostram. » Il est monté au Ciel pour de là nous envoyer le Saint-Esprit pour nous y préparer la place que son Père a résolu de donner à ceux qui croiront en lui, et qui seront fidèles aux grâces qu'il leur obtiendra. *Il est toujours vivant pour intercéder pour nous*, toujours appliqué au gouvernement et à la sanctification de son Église, etc. S'il n'était mort que pour nos péchés, nous n'aurions droit qu'à la béatitude naturelle qu'avait Adam avant son péché; béatitude qu'il ne nous donne pas, parce qu'il nous en prépare une autre infiniment meilleure, et d'autant meilleure pour nous, que nous souffrirons, à son imitation, avec patience les maux que le péché a introduits dans le monde.

Jésus Christ, par sa mort, a mérité toutes les grâces que nous ne recevons que de Dieu, qui seul peut agir immédiatement dans nos âmes. Mais il n'en est pas seulement la cause *méritoire*, comme le croient, ce me semble, bien des gens, il en est aussi la cause distributive, par ses prières toujours exaucées. Comme chef de l'Église, qui est son corps, il influe sans cesse dans ses membres. C'est ainsi que saint Paul le représente; et sans l'influence du chef, le corps de l'Église cesserait sans doute de croître et de se former. Sans la médiation de notre souverain prêtre, toujours vivant pour intercéder sans cesse pour nous, il n'y aurait point pour les pécheurs de réconciliation, point de retour vers Dieu, point d'accès auprès de lui; car personne ne va au Père que par le Fils.

Jésus-Christ, comme homme, n'est donc pas seulement cause *méritoire* de la grâce, mais il en est cause que l'on peut appeler *occasionnelle*, ou efficace, en ce sens qu'il agit sans cesse, et qu'il la fait répandre sur les hommes, non par une intercession morale, semblable à celle des saints, mais par une intercession puissante, efficace, ou toujours exaucée, en vertu du décret immuable de Dieu, exprimé par ces paroles : « Filius « meus es tu, ego hodie genui te : Postula à me, et « dabo tibi gentes hæreditatem tuam : Data est mihi « omnia potestas in Cœlo et in terra, euntes ergo, do« cete, etc. Pater diligit filium, et omnia dedit in manu « ejus. Sciebam Pater quia semper me audis. »

Or, les désirs de l'humanité sainte de Jésus-Christ sont en son pouvoir; il lui est libre de les former; car si cela n'était pas, il est évident qu'il n'aurait aucun pouvoir : car je n'aurais pas le pouvoir de remuer le bras, s'il ne dépendait pas de moi de le vouloir remuer. Cependant ces désirs sont toujours conformes à la volonté de son Père; car il ne peut rien vouloir qui ne soit conforme à la loi éternelle, qui est la règle des volontés divines. Mais cette loi lui laisse le libre exercice de sa volonté, et l'usage de la souveraine puissance qu'il lui a donnée; car la loi éternelle ne prescrit point le détail de tout ce que nous devons vouloir et faire, comme font les commandements précis et particuliers, que l'on n'est obligé de faire qu'à ceux qui manquent d'intelligence. Celui qui donne l'aumône à Pierre fait la volonté de Dieu, aussi bien que s'il la donnait à Paul. L'ange des Perses, à qui Dieu avait donné apparemment le gouvernement de la province, consultait la loi éternelle aussi bien que l'ange Gabriel. Ils faisaient en cela l'un et l'autre la volonté de Dieu, quoiqu'il y eût entre eux une espèce de combat. Apparemment saint Paul et saint Barnabé suivaient la loi divine; et en ce sens ils faisaient la volonté de Dieu, nonobstant la contestation qui fut cause de leur séparation. Saint Paul, ne voulant pas admettre en leur compagnie Marc, cousin de Barnabé; saint Paul, sans les ordres précis qu'il reçut, de ne point prêcher en Asie, aurait fait la volonté de Dieu, et se serait acquitté de son devoir, en y prêchant; et c'eût été en effet la volonté de Dieu, qu'il y prêchât, si on ne lui eût pas défendu.

Jésus-Christ a reçu la toute-puissance, et comme Fils de Dieu, il dispose de tout dans la maison de son Père. Il n'est pas comme le fidèle serviteur Moïse, à qui tout est ordonné en détail. Le vrai Salomon, uni hypostatiquement à la sagesse éternelle, n'a pas besoin que son Père le détermine, par des ordres particuliers, à faire ce que son Père a prévu qu'il ferait sans de tels ordres, et qui l'a prédestiné à fin qu'il le fit. Car Dieu se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins. Mais quoiqu'il ait prédestiné les élus en son Fils, comme dit saint Paul, il est néanmoins la première cause de leur prédestination; car il l'est de celle de Jésus-Christ son souverain prêtre, dont il a prévu les prières, et voulu les exaucer, puisqu'il lui a donné sur l'Église la souveraine puissance, et qu'il ne fait du bien aux hommes qu'en conséquence de la médiation de son Fils. J'ai prouvé et expliqué ailleurs ce que je viens de dire. On en peut voir les preuves, si la simple exposition ne suffit pas pour répondre à la critique que l'auteur a prise de M. Arnauld. Je reviens à mon sujet.

XXV. La peine du péché, dont Jésus-Christ nous délivre par sa mort, frappe vivement l'esprit. Car rien n'est plus terrible que l'éternité des peines, dont il menace les pécheurs. Et au contraire la vision béatifique n'a rien de sensible pour des hommes charnels. Voilà pourquoi on représente, et saint Paul même, cette obligation que nous avons à Jésus-Christ d'avoir souffert la mort pour nous délivrer de l'enfer, beaucoup plus souvent que les autres obligations qui nous paraissent moins intéressantes; d'où on est porté à croire, non-seulement que Jésus-Christ n'a souffert la mort qu'à cause de nos péchés, ce qui est certainement vrai, mais encore, qu'il ne se serait point incarné, si le premier homme n'avait point péché. Et ensuite on en conclut que le principal dessein de Dieu n'est point l'Incarnation du Verbe.

Mais quoi ! sans le péché, l'Église, composée des anges et des hommes, et qui est le principal des œuvres de Dieu, n'aurait point de chef, ou quel chef? Un chef semblable à celui des sociniens serait-il suffisant? Si la majesté de Dieu demande qu'il n'y ait qu'un homme-Dieu qui puisse effacer le péché de l'homme, et lui rendre seulement l'entrée libre du paradis terrestre, l'accès à l'arbre qui lui conservait la vie, comment une pure créature pourrait-elle nous donner entrée dans le Ciel, nous élever à la qualité d'enfants de Dieu et nous rendre ses héritiers?

Le temple éternel subsisterait-il sans souverain prêtre? Et Dieu, à qui seul l'adoration est due, et qui, comme justice essentielle, est nécessairement *jaloux* qu'on la porte ailleurs, nécessairement vengeur de l'idolâtrie, car il est essentiellement et infiniment juste, recevrait-il directement de nous nos adorations avec autant de dignité et de complaisance que de nous par son Fils bien-aimé; ou plutôt agirait-il selon ce qu'il est, selon son attribut essentiel, son infinité? Sans désirer de médiateur, sans s'anéantir à la vue de la distance infinie qui est entre le néant et l'être; sans porter ce jugement véritable, d'accord avec Dieu même, que nous ne sommes rien par rapport à lui, jugement qui seul nous met en esprit, dans une situation respectueuse en sa présence, pourrait-on obtenir l'esprit d'adoption des enfants et leur héritage, la jouissance de la Divinité, la vision béatifique?

Les puissances célestes *tremblent*, pour ainsi dire, non de crainte, mais par le plus profond respect, à la vue de la majesté divine, quoiqu'ils aient à leur tête le Fils de Dieu, et qu'ils soient à cause de lui abîmés dans la joie, dans le *torrent de la volupté de Dieu*, comme parle l'Écriture; et Adam, à qui Dieu n'a point fait de promesse d'une béatitude surnaturelle, du moins l'Écriture ne parle que de la menace de la mort, aura pu, en s'abstenant d'un fruit, et sans Jésus-Christ, obtenir avec justice, pour récompense, la vision béatifique : si cela convient à la bonté infinie de Dieu, comment cela s'accorderait-il avec la justice qu'il se doit à lui-même? En cela, Dieu ne se compterait-il point, ou plutôt le bonheur de jouir de lui, pour trop peu de chose? Le mérite aurait-il quelque rapport à la récompense, et le juste juge agirait-il en cela avec une exacte justice, « secundùm verum et incommutabilem justitiam. » Si l'homme terrestre n'avait point péché, certainement il serait encore par justice vivant et heureux, tel qu'il était. Mais que sans l'incarnation du Verbe, sans être membre du corps dont Jésus-Christ est le chef, il eût été élevé à la qualité d'enfant de Dieu et mis par justice en possession de l'héritage promis certainement aux Chrétiens, et qu'il ne paraît pas lui avoir été promis, s'il n'eût point mangé du fruit défendu, c'est un sentiment dont il est difficile de se persuader.

Supposons même qu'Adam, par son abstinence d'un fruit pendant quelque temps, eût mérité avec justice cette grande récompense de jouir éternellement de la Divinité même, s'ensuit-il de là que si l'homme n'avait point péché le Verbe ne se serait point incarné? Le Verbe, en s'incarnant et unissant en sa personne un esprit et un corps, les deux genres de substances dont l'univers est composé, ne relève-t-il pas infiniment, cet univers? Et l'homme-Dieu, comme souverain prêtre du Très Haut, lui offrant le sacrifice de louanges des anges et des hommes, en action de grâces du bienfait purement gratuit de la création, ne lui donne-t-il pas, pour parler comme l'Écriture, cette divine odeur de suavité qui le rend agréable à Dieu?

Un grand dessein où il doit entrer plusieurs ouvrages n'est parfaitement sage que lorsque toutes les parties qui le doivent composer y sont liées les unes avec les autres, de manière que les moins nobles et les moins considérables se rapportent et soient subordonnées aux autres. L'ordonnance, par exemple, d'un tableau n'est parfaite que lorsque les parties qui le composent sont subordonnées au principal personnage que le peintre y veut représenter. Or, ce qu'il y a de plus considérable dans l'univers, de plus agréable à Dieu, c'est sans doute l'Église, composée des anges et des hommes, et dans l'Église, c'est l'homme-Dieu. Cela est évident par la raison et certain par l'Écriture. Ces paroles du Père éternel : « hic est filius meus dilectus in quo mihi bene complacui : ipsum audite, » ne permettent pas d'en douter. Jésus-Christ est le premier en tout : « in omnibus primatum tenens. » Donc les fins de Dieu étant subordonnées les unes aux autres, jusqu'à la dernière qui est lui-même, l'homme se rapporte à Jésus-Christ, et Jésus-Christ à Dieu; la création de l'homme est subordonnée à l'incarnation du Verbe, l'homme terrestre à l'homme céleste, le monde présent au monde futur, et le monde futur à la gloire du Créateur.

L'amour-propre suggère à l'homme que Dieu a tout fait pour lui, et cela est vrai en ce sens, que toutes les créatures ont entre elles, et par conséquent avec lui, quelque liaison. Mais cela n'est pas vrai, en ce sens, que Dieu n'ait rien fait pour lui. Voici l'ordre des fins de Dieu selon saint Paul : « Omnia vestra sunt : vos autem Christi : Christus autem Dei. » Dieu a tout fait pour l'homme : « omnia vestra sunt. » Il lui a même en un sens assujetti toutes choses : « omnia subjecit sub pedibus ejus. » Mais les hommes sont créés pour Jésus-Christ, pour être les membres du corps de l'Église dont il est le chef : « vos autem Christi. » Enfin tout est pour Dieu :

« Christus autem Dei, » Jésus-Christ et son Église : « universa propter semetipsum operatus est Dominus. »

Il est certain que Dieu a lié ensemble toutes les parties dont le monde est composé, et qu'en conséquence de leur liaison mutuelle, on peut dire qu'elles sont toutes les unes pour les autres; mais on ne peut pas en conclure que les unes ne sont que pour les autres. Je m'explique par un exemple sensible: Dieu a mis des liaisons mutuelles entre l'homme et le chien; car il n'a pas seulement mis dans le chien les liaisons qui l'attachent aux intérêts de son maître, il en a mis aussi de naturelles dans l'homme, qui le lient avec son chien, et qui font une espèce de société ou de liaison entre eux; car les différents cris d'un chien, qui de soi n'ont aucun rapport à nos pensées, excitent en nous naturellement, et sans que nous voulions, des sentiments de compassion ou d'autres, ce que ne font pas des cris semblables causés par le frottement de quelque machine. Les traces qui se font dans le cerveau, lorsqu'on regarde ces contorsions de reins et ces fréquents mouvements de queue, que fait un chien qui flatte son maître, n'ont de soi aucun rapport nécessaire avec les pensées que ces traces excitent naturellement en nous; mais Dieu, pour lier l'homme à son chien, lui fait, en conséquence de ces traces, non connaître clairement, mais sentir confusément et vivement, que son chien le connaît et l'aime; et encore par ces mêmes traces, Dieu a fait part des ressorts inexplicables que les esprits animaux sont disposés à prendre leur cours dans le bras du maître pour flatter aussi son chien, et pour lui faire part de ce qu'il mange, ou lui donner les os du gibier qu'il lui a fait prendre à la chasse. Ainsi, en conséquence de la liaison que Dieu a mise dans les parties dont le monde est composé, on pourrait dire que Dieu les a toutes faites les unes pour les autres, et qu'ainsi l'homme est fait pour le chien, puisque l'homme ne serait pas précisément tel qu'il est, les airs plaintifs et les mouvements flatteurs du chien n'auraient point produit naturellement dans l'âme de l'homme de sentiment, ni dans le cours de ses esprits animaux de mouvement, si Dieu n'avait point voulu mettre entre l'homme et le chien de liaison.

Mais quoiqu'on puisse peut-être dire que l'homme est fait pour le chien, au sens que je viens d'expliquer, à cause de la liaison admirable que Dieu a mise entre ses ouvrages; le dire absolument, ce serait une proposition fausse en elle-même. Mais aller jusqu'à dire que l'homme n'est fait que pour le chien, et que Dieu n'aurait point créé l'homme, s'il n'y avait point de chien, ce serait une extrême folie. Il n'y a qu'une bête sans raison, et que le chien seul, s'il pouvait parler et penser selon les inspirations d'un amour-propre aveugle, qui le pût dire.

Il est vrai qu'en supposant que l'ordre ou le rapport immuable et nécessaire qui est entre les attributs et les perfections divines, ne soit point une loi inviolable à l'égard de Dieu, et que, supposé qu'il veuille agir, il soit tellement libre ou indifférent, qu'il puisse ne pas vouloir toujours selon ce qu'il est, ou qu'il n'y a point de raison de ses volontés que ses volontés mêmes, comme dit l'auteur, on peut soutenir toutes sortes d'erreurs, sans qu'on puisse en démontrer la fausseté. On peut soutenir, si l'on veut, que l'homme est fait pour le chien; on peut même dire que l'homme et les animaux (qui ont chacun leur vermine particulière, dont un auteur italien en a fait graver les descriptions différentes); on peut, dis-je, soutenir qu'ils sont faits chacun pour leur vermine particulière, par cette raison qu'ils leur servent de nourriture: marque certaine, dira-t-on, que Dieu l'a voulu. En un mot, supposé que l'ordre immuable des perfections de Dieu, dans lesquelles il se complaît nécessairement, ne soit pas la règle inviolable de sa conduite, et qu'il puisse vouloir positivement et directement subordonner les plus parfaits aux moins parfaits, les êtres qui participent le plus à ses perfections, à celles qui y participent le moins, on n'a plus d'idée de sagesse, de justice immuable, de souveraine raison. On sappe les fondements de la religion et de la morale, et tout étant arbitraire, il n'y a plus rien de certain.

Il est vrai que nous ne connaissons pas exactement le rapport des perfections qui sont entre les divers ouvrages dont l'univers est composé, et qu'ainsi nous ne pouvons pas savoir précisément quelle doit être leur subordination. Nous ne savons pas non plus quelle doit être la conduite particulière que Dieu tient pour agir toujours précisément selon ce qu'il est, selon que le demande actuellement le rapport qui est entre ses attributs, sa sagesse, justice, bonté, immutabilité; rapport qui est le motif de sa conduite; car, il est évident qu'il ne tire point d'ailleurs sa raison d'agir ou ses motifs. Il nous est, par exemple, impossible de savoir, dans telle circonstance d'un besoin de l'Église, qui nous paraît pressant, si Dieu fera ou ne fera point un miracle pour y remédier; c'est-à-dire, si le motif qu'il tire actuellement du rapport de sa bonté à son immutabilité (je ne parle pas de ses autres attributs), sera ou ne sera pas plus grand que celui qu'il tire du rapport de son immutabilité à sa bonté. Il en est de même dans la circonstance d'un enfant qui, en conséquence des lois naturelles, doit être écrasé par la chute d'une tuile, lorsqu'on le porte à l'Église pour y recevoir le baptême. On ne peut pas savoir ce qu'il plaira à Dieu de faire, ou à Jésus-Christ son souverain prêtre, de demander à Dieu qu'il fasse dans ces circonstances particulières.

Mais nous savons certainement que Dieu, l'être infiniment parfait, se connaît parfaitement; qu'il s'aime nécessairement et invinciblement, son essence, ses attributs, ses perfections; qu'il les aime, dis-je, de telle manière, ses perfections, qu'il ne peut ni préférer ni vouloir qu'on préfère, par exemple, la bête à l'homme, à cause uniquement que l'homme participe davantage à ses perfections que la bête. Nous savons, que quoique Dieu dispose de tout comme il lui plaît, rien ne lui plaît que selon l'ordre immuable des attributs et des perfections dans lesquelles il se complaît, et qu'il se glorifie de posséder. Nous savons enfin que Dieu n'est point indifférent comme les hommes, qu'il n'est jamais en suspens, qu'il ne délibère jamais sur la formation et sur l'exécution de ses desseins. Nous savons, que par un acte parfaitement simple, et parfaitement libre en lui-même, et qui demeure

éternellement libre, mais que Dieu règle toujours nécessairement et très-volontairement sur l'ordre immuable de ses propres perfections, sur son aimable et inviolable loi; nous savons, dis-je, que par un tel acte, Dieu, sans aucun changement de sa part, ordonne et change toutes choses comme il lui plaît, suivant les divers mérites, soit libres, soit naturels de ses créatures. Mais, je le répète encore, rien ne lui plaît que ce qui est conforme à l'ordre immuable des perfections dans lesquelles il se complaît. « Contra summam naturæ legem, dit saint Augustin, « tam Deus nullo modo facit, quàm contra seipsum facit. « Universa creaturà suà utitur, ut ei placet. Placet autem « secundùm veram incommutabilem justitiam, quod « ipse sibi est. Omnia mutabilia cùm ipse sit incommu- « tabilis, mutans pro meritis sive naturarum sive facto- « rum. » Je répète souvent ce passage de saint Augustin, quoique ce soit une vérité connue à tous ceux qui sont sans prévention, parce que c'est le fondement dont dépend tout ce que j'ai écrit sur la prédestination et sur la grâce.

Il suit évidemment, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le premier et le principal dessein de Dieu dans la création est l'incarnation du Verbe, puisque Jésus-Christ est le premier en toutes choses : « in omnibus « primatum tenens; » et qu'ainsi, quand l'homme n'aurait point péché, le Verbe se serait incarné. Car dans les desseins sages et ordonnés, les ouvrages subordonnés dépendent des principaux, auxquels ils se rapportent uniquement. Mais les principaux ne dépendent des subordonnés que lorsqu'ils ne peuvent point s'exécuter sans eux. Or, il est évident que ce n'est point le péché qui rend possible l'incarnation du Verbe, et que quand même Dieu n'aurait point créé d'hommes, le Verbe aurait pu se faire ange, pour consacrer en sa personne la nature angélique, et comme chef de l'Église, offrir à Dieu un culte digne de lui, et où il pût mettre sa complaisance sans rabaisser son infinie majesté. Certainement les anges et les hommes, et généralement toutes les créatures, sont subordonnées à Jésus-Christ, dans le décret infiniment sage de la création; car le Père aime le Fils, dit Jésus-Christ lui-même, et il a mis toutes choses entre ses mains. Et ailleurs, toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre, et cette souveraine puissance sur les hommes et sur les anges est la preuve que tout est principalement pour lui, comme lui pour Dieu, qui est la fin dernière où tout se rapporte et dont tout dépend.

Les hommes et les anges sont donc pour Jésus-Christ, et non Jésus-Christ pour les hommes. Si ce n'est en prenant *pour* dans un autre sens, selon lequel on pourrait dire que les anges ont été créés pour les hommes, « in « ministerium missi, » dit saint Paul, ou que l'homme a été créé pour la femme, à cause que Dieu a voulu unir l'homme à la femme; mais dire absolument que l'homme a été créé pour la femme, la proposition est fausse dans le sens principal, et qui se présente d'abord à l'esprit; car la contradictoire est vraie. L'homme, dit saint Paul, n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Ce petit mot *pour* est fort équivoque, et susceptible de différents sens. Il est vrai de dire, et que l'âme n'est pas faite pour le corps, et que l'âme est faite pour le corps : deux propositions contradictoires en apparence. Mais il n'est pas vrai de dire que l'âme n'est faite que pour le corps. Il faut donc conclure de tout ceci : que le premier et le principal dessein de Dieu dans la création de l'univers est l'incarnation du Verbe. « Reli- « giose dicendum, revereuterque est audiendum, dit « l'abbé Rupert, quis propter hunc hominem, Jesum « Christum, gloria et honore coronandum, Deus omnia « facit. » Mais ce n'est point l'autorité précise, quoique fort respectable de l'abbé Rupert, ni d'aucun théologien particulier, qui m'a persuadé de son sentiment, sur lequel l'Église n'a rien décidé. C'est que je l'ai cru le plus sûr, le plus édifiant, le plus conforme à l'Écriture-Sainte et à la raison. Car saint Paul, écrivant aux Éphésiens, décide : que Dieu nous a élus en Jésus-Christ, et adopté pour être de ses enfants, avant la création du monde. « Benedixit nos in omni benedictione spiritali in cœles- « tibus in Christo : sicut elegit nos in ipso ante mundi « constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in « conspectu ejus, in charitate. Qui prædestinavit nos in « adoptionem filiorum, per Jesum Christum in ipsum, « secundùm propositum voluntatis suæ, in laudem glo- « riæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio « suo. »

Le même apôtre écrivant aux Colossiens, dit que Jésus-Christ est le premier-né de toutes les créatures, « primogenitus omnis creaturæ, » et aux Romains, qu'il est le premier-né d'entre plusieurs frères, « primogeni- « tus in multis fratribus. » Certainement Jésus-Christ n'est pas le *premier-né* entre plusieurs frères, selon sa divinité. Comme Dieu, il est fils unique, et n'a point de frères. Ce serait ignorance et impiété, que de lui donner des frères, dit saint Augustin, si ce n'est en tant qu'il a bien voulu se faire homme. « Unico quidem filio, per « quem facta sunt à patre omnia bona de nihilo, impe- « ritè atque impiè fratres quæruntur; nisi ex eo quod in « homine apparere dignatus est. Nam ideo et unigenitus « in scripturis et primogenitus genitus dicitur : unigeni- « tus à patre, primogenitus ex mortuis : et vidimus, in- « quit, gloriam ejus tanquam unigeniti, pleni gratiæ et « veritatis. Et Paulus dicit : Ut sit ipse primogenitus in « multis fratribus. » Et saint Chrysostôme sur ce même passage de l'épître aux Romains : « Nam quos præscivit, « et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui : ut « sit primogenitus in multis fratribus. Hæc, dit-il, de il- « lius dispensatione dicta esse existimate. Nam secundùm « divinitatem unigenitus est. » Il est évident que Jésus-Christ, né dans la plénitude des temps, ne peut être appelé le premier-né entre plusieurs frères que parce qu'il est tel dans le dessein du Créateur. Il n'est le premier-né de toute créature qu'en tant que fils de l'homme; c'est-à-dire qu'en tant qu'il a voulu s'unir hypostatiquement à cette sainte humanité, en qui tout a été créé, qui est avant tous dans les desseins de Dieu, en qui toutes choses subsistent, et que Dieu a établi chef de son Église, en qui il lui a plu que toute plénitude habitât, et que nous reçussions de son abondance. Si l'incarnation du Verbe n'était pas le premier et le principal des desseins

du Créateur, comment Dieu nous aurait-il élus en Jésus-Christ avant la création du monde? comment « sa grâce nous aurait-elle été donnée avant tous les siècles, comme dit saint Paul? Dieu a prévu et prédestiné ses élus, pour être conformes à l'image de son fils, » dit le même apôtre. Son Fils est donc le premier des prédestinés. Il est avant tous dans l'éternité, et non dans le temps, en tant que notre modèle. Ainsi, quoique l'homme n'eût point commis le péché, qui est cause que Jésus-Christ a souffert la mort, il serait toujours le chef de l'Église, qui est son corps. Il serait le modèle et l'exemple des prédestinés, qui recoivent de la plénitude qui habite en lui toute la sainteté et toute la perfection qui conviendrait à la formation de ses membres. Car enfin le temple éternel est certainement le chef-d'œuvre des œuvres de Dieu. Toutes les merveilles de l'univers ne sont, pour parler comme l'Écriture, que jeu par rapport à la sagesse. Mais elle fait ses délices d'être avec les enfants des hommes. « Ludens in orbem terrarum, et deliciæ meæ esse cum filiis hominum. » La terre périra par le feu, mais Dieu habitera éternellement dans son saint temple, parce que Jésus-Christ en est le fondement, et que c'est en lui que Dieu en a formé le dessein : « secundùm præfinitionem « sæculorum, quam fecit in Christo Jesu, » dit saint Paul. Ainsi le péché, quoique cause de la mort de Jésus-Christ, n'est point la cause de son incarnation; si ce n'est, dans ce sens, que pour mourir il lui fallait un corps mortel.

On trouvera à la fin de cet écrit un extrait de Suarez *de Incarnatione Verbi*, où l'on rapporte quantité de preuves et d'autorités, pour confirmer le sentiment que j'ai proposé. On verra par là si tous les Pères sont du sentiment de l'auteur.

XXVI. Il est certainement vrai que le Verbe s'est incarné pour les hommes, mais créés eux-mêmes pour être les membres du corps de l'Église, dont il est le chef, et que si l'homme n'avait point péché, Jésus-Christ n'aurait point souffert la mort. C'est *le sentiment de tous les Pères;* ce sont deux vérités dont on n'a jamais douté dans l'Église. Mais la question est de savoir si Jésus-Christ n'est que pour l'homme, et si le Verbe ne se serait point incarné, supposé que l'homme n'eût point péché; question sur laquelle l'auteur prononce assurément d'une manière trop décisive. Il a cru apparemment que la décision qu'il a prise des *Réflexions philosophiques et théologiques* de M. Arnauld était incontestable, à cause peut-être que je n'y avais pas répondu, et je n'y avais pas répondu par plusieurs raisons, dont voici les principales :

1° Parce que dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* j'avais d'abord démontré, ou du moins suffisamment prouvé mon sentiment, pour faire douter de la solidité de la décision de M. Arnauld. Je prie qu'on lise cet article, et l'addition qui le suit, et qui était dans l'édition de Rotterdam de 1684, celle que M. Arnauld a critiquée; les additions n'étaient point dans la première, mais elles se trouvent dans les suivantes.

2° Parce que je finis cette même addition par ces paroles : « Mais je crois devoir avertir que tout ce que j'ai dit jusqu'ici n'est point essentiel à mon dessein, qui est principalement de justifier la sagesse et la bonté de Dieu, nonobstant les monstres, les pécheurs, et tous les déréglements qui se trouvent dans le monde. Si je mets Jésus-Christ à la tête de toutes choses, si j'en fais le principal dessein de Dieu, c'est que je crois de cette manière justifier même la pensée ou la volonté que Dieu a eue de sortir, pour ainsi dire, hors de lui-même, en se communiquant aux créatures, et que, méditant par ordre, il me semble que je devais commencer par là. » Nonobstant cet avertissement, il a plu à M. Arnauld d'assurer *que c'était le fondement de mon traité.* Mais cela n'étant pas vrai, j'ai cru pouvoir négliger cet endroit de ses critiques.

3° C'est que je voyais que M. Arnauld voulait me critiquer sans m'entendre, et qu'il mêlait si étrangement le faux avec le vrai, que je ne l'entendais pas moi-même. Si on lit seulement le second chapitre du deuxième tome des *Réflexions Philosophiques* que je viens de citer, on trouvera que les auteurs qu'il cite sont plutôt de mon sentiment que du sien, et que de celui de l'auteur qui l'a suivi. Car le fondement de mon traité est que Dieu agit toujours selon la vraie et immuable justice, qui ne consiste que dans les rapports immuables qui sont entre ses attributs, et jamais sans quelque raison tirée de son inviolable loi; qu'il agit toujours pour lui et pour sa gloire : non en ce sens, « que quelque chose lui manque pour le rendre heureux et parfait; » mais en ce sens, qu'il met sa gloire, lorsqu'il veut agir, à agir selon ce qu'il est, parce qu'il se glorifie d'être ce qu'il est et qu'il veut invinciblement être ce qu'il est. Mais M. Arnauld, en mêlant comme il fait le vrai avec le faux, et parlant d'un ton ferme, de cet air semblable à celui qui inspire la vue claire de la vérité, et par conséquent propre à persuader les personnes simples, ignorantes, ou qui ne sont pas sur leurs gardes, il obtient ce qu'il souhaite de ses lecteurs : non de tous, mais seulement selon l'axiome de sa rhétorique persuasive, dont j'ai expliqué quelques usages dans le quatrième volume du recueil des Réponses que je lui ai faites; de cent de ses lecteurs, il en persuade, par ses manières, quatre-vingt-dix-neuf.

Il assure, par exemple, *que tous les Pères* (je ne crois pas qu'on en trouve un seul) sont contraires au sentiment que j'ai proposé, à savoir que ce n'est que par Jésus-Christ que les hommes et les anges peuvent offrir à Dieu un honneur digne de son infinie majesté, et en qui il puisse mettre sa complaisance; que tout est fait pour Jésus-Christ et son Église, et qu'ainsi, quand l'homme n'aurait point péché, le Verbe se serait incarné. Vérité que prouve même suffisamment la permission du péché; car Dieu pouvant, sans blesser la liberté du premier homme, le préserver du péché, s'il eût mis sa complaisance dans le culte qu'il lui rendait, et qu'il n'eût point eu en vue un culte plus saint, plus convenable à son infinie majesté, il ne l'aurait pas sans doute permis, ce péché. Ainsi la seule permission du péché est une preuve suffisante de mon sentiment; conforme à ce que dit saint Paul, que Dieu a enveloppé tous les hommes dans le péché, pour leur faire à tous miséricorde en

Jésus-Christ. M. Arnauld prononce donc hardiment que tous les Pères sont opposés à mon sentiment; mais il dit *qu'il se contentera de rapporter quelques endroits des principaux*. Voici le premier tel qu'il l'a traduit :

« S'il n'y avait pas eu de péché, il n'aurait pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt Agneau; et qu'étant revêtu de notre chair, il fût égorgé. Mais il serait demeuré le Verbe de Dieu, ce qu'il était dès le commencement. »

Que présente d'abord à l'esprit du lecteur négligent et prévenu un tel passage cité contre le Père Malebranche? Que ce Père ne croit pas que Jésus-Christ n'est mort, *que l'Agneau de Dieu n'a été égorgé* qu'à cause du péché ; vérité cependant fondamentale de la religion, et reçue de tous les Chrétiens. Pour les dernières paroles du passage, elles ne font pas d'honneur à Origène, ni à M. Arnauld. « Le Verbe, en s'incarnant, demeure certainement le Verbe de Dieu, ce qu'il était dès le commencement. Ainsi, ce premier passage porte à croire une calomnie, et à insinuer une hérésie, dans l'esprit du commun des lecteurs qui interprètent les citations selon les intentions apparentes du citateur, surtout lorsqu'ils sont prévenus d'estime pour lui.

Voici le second, tiré, dit M. Arnauld, de saint Athanase, dans son troisième sermon contre les ariens : « Notre Seigneur n'a point eu de cause pour être le Verbe de Dieu ; mais c'est notre besoin et notre indigence, qui a été cause qu'il s'est revêtu de notre chair ; car sans cela il ne s'en serait point revêtu. Il n'est donc pas venu pour lui-même, mais pour notre salut, afin de détruire la mort et de condamner le péché.

Le troisième est tiré de saint Basile, dans son *Homélie* 29, contre les ariens : « Le Verbe, le Fils de Dieu, s'est fait homme, à cause d'Adam qui était tombé. C'est pour Adam que celui qui est incorporel a pris un corps.

Je crois pouvoir me dispenser de transcrire les autres passages que rapporte M. Arnauld, et qu'il dit être des principaux Pères, contre mon sentiment ; car ces passages disent la même chose, et le plus fort est le second qu'on a lu. On les peut lire dans l'auteur même.

Je réponds donc généralement qu'il est évident que l'intention des Pères, dans tous ces passages, est uniquement de prouver que si Adam et ses enfants n'avaient point péché, ils n'auraient pas eu besoin de médiateur pour les réconcilier avec Dieu, et satisfaire à la justice divine. Mais c'est là une vérité constante, reçue de tous les Chrétiens, et dont il n'est ici nullement question. Il est clair que ces paroles de saint Athanase : « Car sans cela Jésus-Christ ne se serait point revêtu de notre chair, » est une proposition incidente, et qui ne décide rien sur ce qui est en question. Ce que saint Athanase a intention de prouver est dans sa conclusion. « Donc Jésus-Christ n'est pas venu pour lui-même, mais pour notre salut, » afin de détruire la mort et de condamner le péché. Voilà ce qu'il prétend prouver. Ce même Père prouve la divinité de Jésus-Christ, par cette raison qu'il faut être Dieu, pour diviniser les hommes ou les élever à la qualité de ses enfants. Le premier Adam, dit saint Paul, était un homme terrestre, et ses descendants aussi. « Primus « homo de terra, terrenus : Secundus homo de cœlo « cœlestis. Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis « cœlestis, tales et cœlestes.« « Jamais, dit ce Père, l'homme n'eût été fait divin, si celui qui s'est fait chair n'était point naturellement le vrai et le propre Verbe du Père. Car cette union s'est faite afin que celui qui est homme par sa nature fût joint avec celui qui par sa nature est Dieu, et qu'ainsi son salut et sa déification fût fixe et assurée. » Mais dans le nombre 64 ce savant Père avait dit positivement que les créatures n'auraient point reçu l'être, *ni même pu le recevoir*, ni enfin devenir enfants de Dieu, si le Verbe ne s'était abaissé jusqu'à elles, c'est-à-dire s'il ne s'était point incarné (car en s'incarnant, il s'unit aux deux substances esprit et corps, dont l'homme et l'univers est composé), et que c'est par cette raison qu'il est appelé le *premier-né de toute créature*. Mais, bien loin que tous les Pères soient contraires à mon sentiment, je n'en sais aucun qui lui soit formellement opposé. Car,

2° Il n'est vrai de dire que tel Père est formellement opposé à tel sentiment, que lorsqu'il paraît qu'il l'a examiné, et même que lorsqu'il a réfuté du moins quelques-unes des preuves sur lesquelles ce sentiment est appuyé ; car on dit bien des choses par préjugé, sans examen, surtout lorsque cela n'a point de rapport essentiel au sentiment que l'on veut prouver, et ce que nous disons alors n'est point proprement notre sentiment. On peut même, pour persuader une vérité constante, se servir d'une preuve très-faible, lorsque ceux qu'on veut instruire la trouvent bonne, et qu'elle est plus convaincante pour eux, qu'une autre qui serait démonstrative, s'ils pouvaient en comprendre la force.

Saint Augustin, par exemple, a dit et cru même, que l'âme des bêtes ne pouvait pas être corporelle. Les cartésiens même parlent des bêtes comme les autres hommes. Ils disent ordinairement que les chiens connaissent et aiment leurs maîtres, quoiqu'ils n'en croient rien. Mais il est certain que ce n'est que par préjugé que saint Augustin a dit, et cru même, que les bêtes avaient une âme. Car par les principes qu'il a examinés avec soin, et dont il s'est souvent servi, pour prouver les vérités de la religion, on peut démontrer que les bêtes n'ont point d'âme spirituelle, distinguée de la matière, distinguée des esprits animaux et du sang, dont dépend la vie ou le jeu des organes dont leur machine est composée. Si donc un anti-cartésien se servait de l'autorité de saint Augustin pour prouver que les bêtes ont une âme spirituelle, certainement il en ferait un fort mauvais usage. C'est que le sentiment propre d'un auteur n'est pas tout ce qu'il avance, mais uniquement ce qu'il avance après l'avoir examiné, ou ce qui est un article de la foi dont il fait profession ; car, si l'on prend pour preuves des sentiments d'un Père les propositions incidentes qu'il a avancées, ou par préjugé, ou pour s'accommoder à l'opinion et à l'intelligence des auditeurs, il n'y en a point dont on ne puisse se servir pour autoriser quelques erreurs. Je ne dis ceci qu'afin qu'on se défie des citateurs de mauvaise foi, qui décident par les Pères ce que les Pères n'ont jamais cru, et encore moins prétendu déci-

der comme des vérités constantes. C'est vouloir corrompre les Pères pour en faire de faux témoins.

3° Il faut remarquer que de ces quatorze passages des principaux Pères, que rapporte M. Arnauld, il y en a plus de la moitié qui sont tirés des sermons faits aux peuples ; et que le principal dessein d'un sermon est de toucher les auditeurs et de les instruire des vérités de la foi. Or, il ne convient guère en prêchant d'examiner, comme en théologie, les différents motifs de l'incarnation du Verbe ; mais uniquement d'inspirer de l'horreur pour le péché, et de l'amour et de la reconnaissance pour Jésus-Christ, en s'appuyant principalement sur cette vérité de foi, que Jésus-Christ ne serait point mort, qu'il ne se serait point incarné pour souffrir la mort, si l'homme n'avait point péché. Or, de cette vérité de foi, Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, on passe naturellement à cette proposition qui est exclusive de tout autre motif, Jésus-Christ n'est venu que pour les pécheurs. On y passe, dis-je, aisément, parce que l'amour-propre nous porte à croire que Dieu a tout fait uniquement pour l'homme ; que nous voudrions bien que cela fût, et qu'en le disant on croit porter davantage les auditeurs à l'amour de Dieu et à la reconnaissance, et enfin, parce qu'il est vrai en effet que Jésus-Christ n'est venu au monde et n'est mort que pour des pécheurs ; car tous les hommes, les enfants même, naissent pécheurs. Tous les passages que rapporte saint Augustin dans l'endroit cité par M. Arnauld, desquels il dit hardiment que ce saint docteur *a traité à fond la question ;* tous ces passages, dis je, ne tendent qu'à prouver le péché originel contre les pélagiens, qui, quoiqu'ils niassent ce péché, n'osaient désapprouver la coutume de l'Église de baptiser les enfants. Si l'on consulte l'endroit de saint Augustin, cité par M. Arnauld, on verra que saint Augustin ne pensait seulement pas à la question, qu'il assure y avoir traitée à fond.

Il suit cependant d'étranges conséquences de cette proposition exclusive : Jésus-Christ n'est venu au monde qu'à cause du péché ; et sans le péché, il ne serait point incarné. Car l'Église, composée des anges et des hommes, serait sans chef, le temple de Dieu sans souverain prêtre, son culte profane ou purement naturel serait indigne de Dieu, ou du moins peu convenable à sa majesté infinie ; ce serait un culte infiniment au-dessous de celui que les hommes et les anges lui rendent par Jésus-Christ. Il en suivrait encore plusieurs autres dont j'ai déjà parlé ; et il me semble que ces seules conséquences devraient du moins faire douter de la vérité de cette proposition exclusive, *Jésus-Christ ne s'est incarné qu'à cause du péché*, ou de celle-ci, le premier, le principal motif de la création n'est pas l'union hypostatique, *et le monde subsisterait sans Jésus-Christ, si Adam n'avait pas péché*, ainsi que s'explique l'auteur.

Il prétend en cela s'attacher à la doctrine des saints, parce que, dit-il, toute raison humaine se confond sitôt qu'elle est destituée de ces vives et brillantes lumières, et cependant les quatre passages qu'il en rapporte ne combattent qu'une erreur que personne maintenant ne soutient. Ils ne sont propres qu'à calomnier les gens, et qu'à faire naître dans l'esprit des lecteurs des soupçons injustes. Il n'est pas même vraisemblable « que les Grecs aient, par leur culte, prétendu donner à Dieu quelque chose, comme s'il en avait besoin, ainsi que l'assure l'auteur inconnu, et cependant si respectable, qu'il cite. Il a raison de dire, cet auteur respectable, qu'un tel culte est plutôt une marque de folie, que de religion. Mais ceux qui combattent sérieusement de telles folies comme s'il y avait aujourd'hui des fous qui les soutinssent, ne me paraissent pas en cela fort respectables.

Certainement toute raison humaine se confond, lorsqu'on prétend soutenir que Dieu forme et exécute ses desseins, sans raison, sans motifs tirés de ses attributs, et qu'il dispose de tout comme il lui plaît, sans remonter à ce principe, que rien ne peut lui plaire que ce qui est conforme à la vraie et immuable justice, que Dieu est à lui-même ; justice par conséquent qui, comme je l'ai déjà dit, et que je ne crains point de répéter trop souvent, ne peut consister que dans les rapports immuables qui sont entre les perfections qu'il possède, et dans lesquelles il se complaît. Certainement quand Dieu forme un dessein, quand il veut agir, ce qu'il ne veut jamais sans raison, et sans motif tiré de ses attributs, et jamais encore par un motif invincible, lorsqu'il veut agir au-dehors. Car, dans l'un et l'autre cas, il agirait sans liberté et par la nécessité de sa nature ; quand, dis-je, Dieu veut agir, il ne peut le vouloir contre la vraie et immuable justice ; car il ne peut vouloir agir contre lui-même, et démentir ses attributs, puisqu'il les aime invinciblement. Il ne peut ni errer ni pécher, comme tout le monde en convient ou n'ose en disconvenir. Mais en cela il n'est ni gêné, ni contraint, ni impuissant.

La raison humaine ne se confond donc point, quand elle consulte la vraie et immuable justice, et qu'on se tient ferme aux dogmes reçus dans l'Église. Mais elle se confond étrangement, quand on suppose que le juste et l'injuste sont arbitraires à Dieu, et qu'il n'y a point de raisons de ses volontés, que ses volontés mêmes. On peut alors soutenir, non-seulement cette vérité, que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, mais cette pensée qui me paraît fort étrange, qu'il n'est venu que pour les pécheurs, et que l'homme-Dieu est tellement subordonné à l'homme pécheur, que s'il n'y avait point d'homme pécheur, il n'y aurait point d'homme-Dieu.

On peut alors soutenir que les anges prévaricateurs et le premier homme sont tombés uniquement, parce qu'ils n'ont pas eu la prémotion physique pour persévérer dans la justice, puisque s'ils l'avaient eue, cette prémotion, ils auraient certainement persévéré. On peut soutenir qu'ils ont été justement condamnés à des peines éternelles, par Dieu essentiellement juste et infiniment bon, parce qu'il rend juste et bon tout ce qu'il veut, précisément parce qu'il le veut. Les anges, dit l'auteur, avaient la prémotion physique qui leur donnait le pouvoir de persévérer ; vrai pouvoir, mais qui demeure toujours nécessairement en genre de pouvoir, jusqu'à ce que la prémotion physique du vouloir soit donnée ; et lorsqu'elle est donnée, il y a absurdité ou contradiction qu'on ne veuille pas. Certainement la raison humaine se

confond étrangement ici; car on ne comprend pas ce que c'est qu'un tel pouvoir : un pouvoir de ne cien faire, qu'on n'ait ce que l'on n'a pas; un pouvoir qu'on nomme cependant un vrai pouvoir; un pouvoir entièrement inutile, donné par un Dieu iufiniment sage; un pouvoir qui ne servirait qu'à rendre les justes criminels, donné par un Dieu infiuiment juste; un pouvoir enfin qui ne pourrait servic qu'à mal justifier l'intention du donnateur, donné par un Dieu infiniment bon à ses créatures encore justes et saintes. Serait-ce par la lumière brillante des saints Péres, que l'auteur a découvert de si étranges et de si incompréhensibles seutiments ?

Enfin, quand on en est venu là, que de croire qu'en Dieu tout est arbitraire, parce qu'il est parfaitement libre et tout-puissant, et qu'on ne connalt ou qu'on ne reçoit point cette vérité fondamentale de la religion et de la morale, que l'urdre immuable est à l'égard de Dieu nne loi dont il ne se dispense jamais; et qu'ainsi, quoiqu'il soit libre pouc agir ou ne pas agir au-dehors, il ne lui est pas libre ou indifférent de ne suivre pas son aimable et inviolable loi, qu'il porte pour ainsi dire gravée dans son essence en carsctères ineffaçables. Quand, dis-je, on est venu jusqu'à soutenir qu'en Dieu tout est arbitraire, parce qu'il est libre et tout-puissant, on peut traiter d'absurdes les vérités les plus certaines et les plus générslement reçues, comme celles-ci : Que Dieu, quoique se suffisaot à lui même, a tout fait pour lui, pour la gloire de son nom; et qu'ainsi celle qu'il reçult par l'Incarnation de son Fils étaut la principale, ou plutôt la seule digne de son infinie majesté, Jésus-Christ est le premier des prédestinés, le premier-né de toute créature, le premier avant tuutes choses dans les desseins du Créateur.

Il faudrait faire un ouvrage immense, pour répondre en détail à la sixième et septième section du livre de l'auteur, dans lesquelles principalement il tâche de réfuter ce que j'ai écrit, pour essayer de justifier la sagesse et la bonté de Dieu, nonobstant les monstres, les pécheurs et tous les déréglements et physiques et moraux. Car le dessein du *Traité de la Nature et de la Grâce* est uniquement de calmer autant que cela se peut les esprits, sur les jugements impénétrables d'un Dieu plein de bonté et d'équité, et leur ôter une occasion de murmurer et de blasphémer contre la Providence divine. Il faudrait, dis-je, composer un ouvrage immense pour suivre pied à pied l'auteur dans tous les endroits où il s'égare. Car,

1° Il faudrait transcrire ces deux sections, et de plus, quelques autres endroits qui y ont rapport; ce qui ferait déjà un assez gros volume.

2° Comme l'auteur mêle sans cesse mes vrais sentiments avec des erreurs grossières, que ni moi ni peut-être prrsonne ne soutient, et qu'il en réfute même fort au lung qui ne le méritent pas, et que j'avais négligées, ou d'autres dont j'avais prouvé moi-même la fausseté, comme, que le monde n'est pas le plus parfait que Dieu puisse faire, que Dieu ne tire aucun avantage de nos adorations, etc. Il faudrait démêler ce qu'il confond. Car le lecteur donne ordinairement gain de cause à un auteur qui attaque en même temps et des erreurs palpables et des vérités abstraites, et de plus, déguisées et dénuées de leurs preuves, parce qu'il ne vient pas dans l'esprit qu'un auteur se batte fort sérieusement avec des chimères que son adversaire ne soutient point. Ainsi l'erreur grossière frappe vivement l'esprit du lecteur, au désavantage de la vérité qu'il ne sent point, et au mépris de celui qui la soutient. Il serait donc nécessaire de débrouiller ce que l'auteur brouille. Mais comment le faire ? Si l'on m'en croysit sur ma parole, il suffirait que je dise que je n'ai point avancé de telles et telles erreurs; qu'en tels et tels chapitres ou pages, l'auteur prend de travers mon sentiment; qu'ici il en oublie, là qu'il en déguise les preuves. Mais le lecteur n'en croirait rien, et ferait bien de n'en rien croire. Le lecteur prévenu jugerait plutôt que c'est la force des raisonnements de l'auteur qui m'a obligé de désavouer mes erreurs. Il faudrait donc transcrire de longs passages, et souvent plusieurs chapitres, pour représenter mes sentiments tels qu'ils sont; ce qui grossirait encore excessivement ma réponse. Ainsi, cela augmenterait encore non-seulement ma peine, que l'on peut compter pour peu de choses, mais encore celle des lecteurs; supposé qu'ils voulussent bien ne se pas rebuter de lire de longues écritures, pour la justification d'une personne où ils ne prennent nul intérêt, et pour des faits de nulle conséquence par rapport à eux. Mais de plus, quoique je rappelasse ici ce qur j'ai dit dans mes ouvrages précédents, le lecteur pourrait bien croire et que la critique de l'auteur est juste, et que c'est moi qui me contredis moi-même dans mes livres; défaut assez ordinaire, et principalement aux auteurs qui parleut beaucoup et qui pensent peu. Je sais par expérience tout ce que je viens de dire. Mais, pour peu de réflexion qu'on fasse sur la nature de l'esprit de l'homme, tel qu'il est maintenant, et sur l'injustice et la bizarrerie de ses jugements, on n'aura nul peine à croire ce que j'ai presque toujours expérimenté.

Voilà pourquoi j'ai dit et redit, et je le repète encore aujourd'hui, que ceux qui veulent savoir ce que j'ai pensé doivent lire ce que j'ai écrit. Car, quoiqu'il leur soit permis de le négliger, il ne leur est pas permis d'en juger sans connaissance. Ils doivent, dis-je, lire ce que j'ai écrit, non d'abord dans le dessein de le condamner, mais dans un dessein sincère de le bien entendre. Ils doivent le lire avec attention, avec un esprit d'équité, et autant que cela se peut, sans prévention pour ses premiers préjugés. Afin de pouvoir en bien juger et condamner avec justice, ils doivent le lire avec attention; car, sans une attention proportionnée à la difficulté du sujet, l'esprit ne se remplit que dr fausses et confuses idées. Le lire avec équité; car il est impossible qu'un auteur mette à chaque page ce que divers lecteurs, diversement préoccupés, voudraient y trouver pour éclaircir ce qui embarrasse actuellement chacun d'eux. Le lire enfin sans prévention pour ses anciens préjugés, j'entends ces préjugés illégitimes qui ne sont point appuyés sur des démonstrations évidentes, ou sur des dogmes décidés par l'autorité infaillible de l'Église : le lire, dis-je, sans prévention; car,

comme j'ai dit ailleurs touchant mon premier ouvrage, « si les lecteurs consultent leurs préjugés, comme les lois décisives de ce que l'on doit croire du livre *de la Recherche de la Vérité*, j'avoue que c'est un fort méchant livre, » puisqu'il est fait exprès pour faire connaître la fausseté et l'injustice de ses lois.

Voilà, dira-t-on, des conditions bien onéreuses. Oui sans doute, pour des esprits que l'orgueil a rendu trop décisifs, et pour ceux qui sont accoutumés à ne voir que par les yeux de quelque oracle. Mais ce n'est pas moi qui les impose, ces conditions pénibles, et je n'ai pas le pouvoir d'en dispenser, ni moi, ni personne. « Oculi « sapientis in capite ejus, dit l'Écriture, stultus in tene- « bris ambulat. » Que ceux donc qui ne veulent pas se soumettre à ces conditions, ni voir autrement que par les yeux de leurs amis, laissent là mes livres pour ce qu'ils valent, et qu'ils n'en jugent pas, de peur d'approuver indiscrettement l'erreur, ou de condamner injustement la vérité. Pour moi, je suis las de répliquer; je me contente d'employer mes écritures précédentes, comme on parle au Palais; mais je demande toujours de l'équité dans les lecteurs, s'ils veulent être mes juges.

3° L'auteur ne cite point en marge les endroits de mes livres d'où il a pris les sentiments qu'il combat. Je n'ose pas dire que c'est dans le dessein que le lecteur, qui sait bien que l'auteur m'a en vue, mette sur mon compte du moins une partie des erreurs grossières qu'il réfute fort sérieusement, et que la défaite de son fantôme retombe sur la réalité qu'on y joint. Je n'ose pas assurer que c'est aussi afin qu'on ne voie point les preuves de mes vrais sentiments, telles qu'elles sont, et qu'on se contente de celles qu'il a déguisées, et pour ainsi dire estropiées, pour les renverser sans peine. Mais je ne crains point d'assurer que les esprits prévenus en sa faveur, et que la plupart même de ceux qui lui sont opposés, se contenteront d'avoir lu son inutile et fausse critique, et me croiront bien battu. De sorte que, quoiqu'il n'ait peut-être pas le dessein de tromper ses lecteurs, il a pris un moyen sûr pour les tromper presque tous, non sûr pour les tromper jusqu'à les faire entrer dans ses propres sentiments, mais sûr pour leur faire mépriser les miens, à cause qu'ils prendront pour les miens ces erreurs méprisables et qui ne méritent pas même d'être sérieusement réfutées.

Il est vrai qu'en ne citant point, l'auteur a évité un défaut fort ordinaire aux critiques. C'est que souvent ils citent à faux, non à faux en ce sens, que les paroles qu'ils rapportent de leurs adversaires ne se trouvent pas précisément dans les pages ou dans les chapitres où ils renvoient, mais parce qu'ils les prennent des endroits où les auteurs, s'appuyant sur ce qu'ils ont clairement expliqué, et suffisamment prouvé leur pensée ailleurs, ou qu'ils le doivent faire dans la suite, ils la représentent en abrégé, par des paroles que le critique détourne aisément en de faux sens, fort éloignés de ceux de l'auteur, et qui souvent ne lui sont pas seulement venus dans l'esprit. Or, il faut remarquer que les lecteurs prennent naturellement le sens que le citateur leur inspire, parce qu'il est plus aisé de prendre ce qu'on nous présente, que d'entrer dans un examen qui coûte toujours quelque peine; examen que même on ne peut pas toujours faire, soit parce qu'on ne sait pas l'endroit où l'auteur a expliqué nettement, et prouvé solidement sa pensée; soit qu'on n'a pas en main le livre qu'il faudrait consulter pour s'en éclaircir; soit enfin qu'on n'a pas même de motif pour l'entreprendre, cet examen. Je ne dis ceci que pour en conclure que ceux qui veulent savoir ce que j'ai pensé doivent prendre la peine de lire sans prévention, et de méditer avec attention ce que j'ai écrit.

Ainsi, ceux qui veulent porter un jugement solide sur la critique que l'auteur a entrepris de faire de mes sentiments sur la Providence divine, la prédestination et la grâce, doivent, pour s'en instruire, lire avec attention :

1° Les *Entretiens sur la Métaphysique*, Entretien septième et les suivants. On peut néanmoins passer le huitième et le dernier.

2° L'Abrégé du *Traité de la Nature et de la Grâce*, qu'on trouvera dans l'écrit contre la *Prévention*, page 128 du quatrième volume du Recueil de mes Réponses à M. Arnauld, de l'édition de Paris en 1711. On peut même lire ce volume jusqu'à la fin, parce qu'on y trouvera des réponses à quelques objections de l'auteur.

3° Le *Traité* même *de la Nature et de la Grâce* tout entier de l'année 1684, qui est celle que M. Arnauld a critiquée, ou quelque autre édition postérieure qui soit faite sur celle-là.

4° Mais comme l'auteur me fait plusieurs objections qui reviennent à celles de M. Arnauld, et qu'il n'a pas fait sentir la force de mes Réponses, ni même cité les endroits de mes livres où elles se trouvent, il serait bon de lire tout le Recueil que j'en ai fait imprimer, ou du moins la première des quatre Lettres, et la Réponse à la dissertation qu'on trouvera dans le second volume; car l'auteur étant opposé à M. Arnauld, et approuvant mon sentiment sur la nature des idées, il n'est pas nécessaire de lire ce qui regarde cette question.

Au reste, la lecture de tout ce que je viens de spécifier sera moins longue, moins ennuyeuse, et je crois plus instructive, que celle que l'on serait obligé de faire, si on voulait lire les dits de l'auteur et mes contredits en détail, et dans lesquels on pourrait même soupçonner que j'aurais déguisé mes sentiments, et que je m'échapperais par quelques détours ou faux-fuyants qu'on n'apercevrait pas. Mais si on veut bien lire ce que je viens de marquer, j'espère qu'on verra clairement que j'ai toujours marché sur la même ligne et que tout ce que j'ai écrit sur la Providence ordinaire, et sur la Prédestination et la grâce, ne se dément nulle part. On le verra, dis-je, pourvu qu'on lise le tout avec un esprit d'équité, dans un dessein sincère de comprendre clairement mes sentiments, et les preuves que j'en donne, avant que d'en porter quelque jugement, ne donnant même nulle attention à des soupçons bien ou mal fondés; on verra enfin que tout ce que j'ai écrit pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu, dans la formation et l'exécution de ses desseins éternels, dépend de ce principe incontestable que Dieu ne se dément jamais, qu'il agit toujours se-

lon ce qu'il est, et que sa loi inviolable, loi éternelle et immuable, loi source de toute justice, et dont dépendent toutes les lois justes et raisonnables ; que cette loi, dis-je, ne peut consister que dans les rapports immuables, nécessaires et éternels, qui sont entre les perfections divines, immuables, nécessaires, éternelles. Car Dieu n'a point une loi étrangère, distinguée de lui-même. Sa sagesse est la connaissance qu'il a de ses perfections infinies, sa volonté est l'amour qu'il leur porte ; et toutes les déterminations de sa volonté ne sont réglées que sur cette aimable et inviolable loi, qui lui est consubstantielle et qui est la vraie et immuable justice.

EXTRAIT DE SUAREZ

QUI SEUL SUFFIT POUR DÉCIDER SI LE SENTIMENT UNANIME DE TOUS LES PÈRES EST TEL QUE L'AUTEUR LE PRÉTEND.

Dico ergo primo, Deum primaria intentione et prima voluntate qua voluit se hominibus communicare, voluisse mysterium Incarnationis, et Christum Dominum Deum simul et hominem, ut esset caput et finis omnium divinorum operum sub ipso Deo. Hanc conclusionem præter auctores citatos (il en avait déjà cité plusieurs qu'il serait trop long de transcrire) docuit elegantissimè Rupertus Abbas libro III de Gloria et honore Filii hominis in Matth. et lib. XIII de Gloria Trinitatis, et processione Spiritûs sancti, cap. XX, ubi inter alia, inquit, « Religiosè dicendum, ceverenterque audiendum, quia propter hunc hominem gloria et honore coronandum Deus omnia creavit. » et infrà : « Rectiùs dicitur non hominem propter angelos, sed propter quemdam hominem angelus quoque factos esse, et cætera omnia. » Et hoc confirmat testimoniis Proverbiorum octavo et ad Hebræos secundo capite. Eamdem opinionem sequitur Cyrillus lib. V Thesauri cap. VIII, et pro eadem referri potest Irenæus lib. III, cap. XXXIII; et August., lib. III de Nupt., cap. XXI, quorum patrum verba et sententias commodius in sequentibus dubiis tractabimus, et ex aliis patribus hoc ipsum confirmabimus. Refert etiam Galatinus lib. VII de Arcanis, cap. II et IV, esse communem traditionem Hebræorum, Deum proptec amorem Messiæ omnia creâsse : ac propterea Isaiæ IV vocari germen, et Psal. LXVII vocari fructum terræ, quia sicut hæc sunt quasi flois, et pulchritudo arboris, ita Messias totius universi. Et quamquam in scriptura non habeatur expressè, potest tamen magna cum probilitate colligi primo ex veteri testamento, Proverbiorum VIII « Dominus possedit me in initio viarum suarum : » vel ut septuaginta transtulerunt : « Dominus creavit initium viarum suarum. » Hæc enim verba de Sapientia incarnata exponunt ferè omnes antiqui Patres græci et Latini. Clemens romanus lib. V, constit. Apost. cap. XIX, et concilium hispalense II cap. XIII Justinianus imperator in edicto fidei ad Joannem II ubi in eamdem sententiam citat Basilium, qui eam habet, lib. IV, contra Eunonium, et eam habet Athanasius serm. III contra Arianos, et in expositione fidei, Gregorius Nazianzenus Orat. XXXVI circa principium, Cæsarius Dialogo II et Gregorius Nissenus lib. de fide ad Simplicium, et Cyrill. Alexandrinus lib. V Thesauri, cap. IV, qui expressè inquit : « Quærendum est quis est qui dixit : Dominus creavit me, » et Respondet « Christus jam homo factus. » Idem Chrysostomus de sancta Trinitate : et Damascenus lib. IV, cap. XIX, ubi dicit, quædam dic in scriptura de Christo ante humanitatem assumptam vaticinandi modo, interdum ut futura, interdum vero ut præterita, ut est illud : « Dominus creavit me. » Et illud propterea « unxit te Deus Deus tuus; » ubi aperte sentit utrumque esse dictum ratione humanitatis. Idem docet Hieronymus, lib. II in Mich. in principio, et super ad Ephesios II, Aug. serm. LVIII, de Verbis Domini, et lib. I de Trinitate. « Secundùm furmam, inquit, Dei ante omnes genuit me, secundùm formam servi Dominus creavit me initium viarum suarum. » Idem Hilarius XII de Trinitate : et Ambrosius I de fide cap. Et Fulgentius, lib. ad objectiones Arianorum in responsione ad tertiam.

Denique Epiphanius in Ancorato, et Hæresi CLXIX dicit, hanc esse expositionem magnorum patrum, neque esse rejiciendam : cùm enim Ariani abuterentur hoc testimonio, ut probarent filium Dei esse creaturam, sancti respondebant illud fuisse dictum ratione humanitatis, secundùm quam interdum creatus dicitur, ut notavit Idatius Clarus lib. contra Vatiman. Arian. tomo V, Bibli sanct. ex illo ad Ephesios IV : « Induite novum hominem qui secundùm Deum creatus est. » Et ad Hebræos IV : « qui fidelis est ei qui creavit illum. » Et quamquam Vulgata non habeat verbum creavit, sed possedit. Et Hieronymus suprà, et in Epistola CXXXIX ad Cypeianum in tomo III, ita propriùs ex Hebræo verti doceat; non tamen refert, quia etiam dicitur Deus possidere ca quæ creat, imo illorum propriissimè dicitur esse Dominus, et ita ad hoc ipsum ponderavit Ambrosius verbum illud, Dominus possedit me. Si enim filius ut Deus loqueretur, non Dominum vocaret sed Patrem. Dicitur ergo Christus in quantum homo conditus ab æterno; in initio viarum Dei, non secundùm rem, sed secundùm propositum et intentionem Dei, nec solùm significatur utcumque fuisse æterno Dei consilio conditum : hoc enim commune est omnibus rebus quæ in tempore creantur, sed singulari quodam modo nimirùm quia in ipsa mente

Dei primatum habuit, et conditus est in initio viarum Dei, quod inferiùs illis verbis declaratur: « ab æterno « ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. » Voluit enim Sapiens eo loco laudare hanc Sapientiam incarnatam ab antiquitate et origine. Et quia in re non priùs producta est secundùm humanitatem, quàm aliæ res creatæ fuerint; ideo illam considerat in æterno Dei consilio, in quo antequam quidquam factum esset, ipsa fuit initium viarum Dei. Verum est nonnullos ex citatis Patribus, viarum nomine opera redemptionis intelligere: sed ut rectiùs Athanasius intellexit, viarum nomine Dei opera intelliguntur. Sicut enim via vestigiis efficitur, ita Dei effectus vestigia Dei, et viæ quædam sunt, quæ ad ipsum nos ducunt: et ideo ps. CXLIV, dicitur: « Justus Dominus in omnibus viis suis, et statim exponitur; et sanctus in omnibus operibus suis. » Et psal. XXIV: » « universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas. » Quia in omnibus operibus Dei hæ virtutes potissimùm relucent. Et ideo sapiens quasi explicans has vias subdit: « antequam quidquam faceret a principio, et antequam terra fieret. » Et cùm hac expositione concordat similis locus Eccle. XXIV. Ab initio, et antè sæcula creata sum, etc., ubi post similia verba tandem concludit: « posuit David puero suo, excitare Regem ex ipso fortissimum, et in throno honoris sedentem in sempiternum. » Quæ verba de solo Christo intelligi possunt, de quo Isaiæ II dicitur « super regnum David, et super solium ejus sedebit, usque in sempiternum. » Cætera ergo de Christo accommodatissimè intelliguntur. Et quanquàm non negem posse habere hæc testimonia alias expositiones litteræ consentaneas non est cur rejiciantur, quæ et litteræ quadrat et ab antiquis patribus indicata est.

2° Probatur ex novo testamento, præsertim ex Paulo ad Colossenses ubi de Christo homine Deo promiscuè loquitur, et ut Deum vocat illum imaginem Dei invisibilis, ut hominem vero vocat primogenitum omnis creaturæ. Ita enim intellexit verbum illud concilium Sardicense Epistula ad omnes fideles; et sumitur ex concilio Ephesino, tomo I, cap. IV et V, et tomo IV, cap. XXVI, ubi Christus dicitur unigenitus ut Deus, primogenitus ut homo. Quam expositionem habent eo loco glossæ, Anselmus et Hieronymus, qui dicit vocari Christum primogenitum non tempore sed honore, et Chrysostomus homilia XV circa id ad Romanos VIII « ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Hæc, inquit, ita capias ut de dispensatione illius dicta esse intelligas. Nam secundùm divinitatem unigenitus est; per humanitatem autem frater noster effectus est. » Ut loquitur Nazianzenus orat. XLIII post medium. Et ideo Augustinus contra Epist. fundamenti, cap. XXXVII, dicit, « imperitè et impiè quæri fratres Christi, nisi secundùm quod homo apparere dignatus est. » Rationem autem propter quam Christus ut homo est primogenitus omnis creaturæ, subdit Paulus citato loco ad Colossenses I dicens: « Quoniam in ipso condita sunt universa, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant, et ipse est caput corporis Ecclesiæ. » Ac denique concludit, ut sit ipse in omnibus primatum tenens. Ubi ut Chrysostomus et alii intelligunt, planè loquitur de Christo ut homine: nam ut sic est caput Ecclesiæ; et primogenitus ex mortuis, ut ibidem dicitur. Ergo ut sic in omnibus primatum habet etiam in æterno consilio et mente Dei. Ac denique in eo etiam ut homine condita sunt universa. Ex quo sumitur nova confirmatio. Nam Christus ut Deus homo, et finis propter quem, et in cujus honorem Deus omnia creavit. Hoc enim significat verbum illud: « In quo condita sunt universa. » Et eodem modo dicitur ad Hebræos II Christum esse eum propter quem omnia, ut suprà notavit Rupertus, et ibidem exponit Anselmus. Et idem sumitur ex verbo illo I ad Corinth. III ubi Paulus ad justos et prædestinatos loquens, inquit; « Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei. » Dicuntur autem omnia esse electorum in ratione finis, quia propter eos omnia creata sunt, ut salutem et gloriam consequantur.

Eadem ergo ratione tam ipsi prædestinati, quam omnia alia, Christi esse dicuntur, propter quem tanquam propter finem proximum creata sunt omnia. Et ideo ad Hebr. I Christus dicitur « constitutus hæres universorum » quod de Christo ut homine necessario intelligendum est. Nam ut Deus, non est hæres, sed natura sua Dominus. Unde etiam quod subditur « per quem fecerit et sæcula, eidem homini Christo, per quem nobis Pater locutus est attribui videtur. Et ita Chrysostomus LXXI in Joannem dicit omnia operari Patrem propter gloriam filii, et inferiùs tam hic quam quæstione XXIV ostendemus, Christum causam esse finalem nostræ prædestinationis. Ex quibus idonea satis ratio conficitur, quia finis est, qui primo cadit in voluntatem operantis. Si ergo Christus est finis operum Dei, sanè per primariam voluntatem amatus ac intentus fuit inter ea quæ ad extra Deus voluit operari. Et simile argumentum sumi potest ex ratione causæ exemplaris, quod statim commodiùs explicabimus.

3° Probari potest hæc conclusio ex ipsis effectibus Dei, considerato in eis optimo et sapientissimo providentiæ modo. Supponimus enim ex supradictis, antè omnem liberam voluntatem, esse in Deo scientiam, per quam cognoscit quid unaquæque causa tam necessaria quam libera operatura est, si in hoc vel illo statu, cum hac vel illa conditione creetur. Undè fit ante voluntatem incarnationis vel creationis vel permissionis peccati, præscivisse Deum, si creasset mundum, Angelos et homines cum tali gratia, etc., et permitteret peccatum, futurum fuisse, ut totum genus hominum in primo homine laberetur, sibique offerendam occasionem ut optimo modo sapientiam, bonitatem, misericordiam et justiam denique patefaceret. Jam ergo constituta in Deo scientia hac optimè intelligitur potuisse illum, primum omnium intendere non solùm universi creationem secundùm esse naturæ gratiæ et gloriæ in hominibus et angelis; verum etiam secundum esse unionis hypostaticæ in Christi humanitate, quanquam in re ipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati, quod totum est evidens supposita dicta præscientia; quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis, ut suprà declaratum est. Ergo intelligendum est Deum voluisse hoc mysterium, primo quia hoc modo conciliantur optimè omnes scripturæ. Quædam enim

significant Christum esse primo dilectum, et amatum tanquam finem omnium operum Dei. Aliæ vero indicant Verbum sumpsisse carnem oblata occasione peccati. Hæc autem optimè consonant, si priores ordinem intentionis, posteriores vero ordinem executionis explicuisse intelligantur : id est si intelligamus in prioribus locis precise declarari amorem Dei ad Christum, et intentionem ejus per modum finis aliarum rerum ; in aliis vero locis explicari adæquatum decretum divinæ voluntatis, ut etiam extenditur admodùm admirabilem exequendi tale mysterium. Secundo hoc ita explicatur. Nam qui prudentissimè operatur, non solùm ex prescientia, sed etiam ex prævia intentione finis operatur. Sed videmus in re ipsa oblata occasione peccati dedisse Christum in remedium ejus. Ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium solùm quia occasio peccati oblata est et præcognita, sed potiùs e contrario, ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus. Ergo jam prædefinierat et voluerat hoc mysterium, et ex intentione illius voluit permittere peccatum. Exemplum sumere possumus ex scriptura. Cùm Deus Joseph constituit principem Egypti utendo ad hoc bonam mala voluntate fratrum ejus, qui eum vendiderunt. Non est enim existimendum Deum solùm post prævisum illud peccatum futurum, voluisse Joseph fieri principem Egypti, sed e contrario potiùs quia statuerat Deus eum facere principem Egypti ; ideo voluit permittere peccatum, et illo malo bene uti ad finem suum consequendum. Est enim hæc multo altior ratio providentiæ, et magis digna Deo, quam in peccatis crucifigentium Christum, et interficientium martyres, et aliis similibus videret licet. Et hoc sensu docet frequenter Augustinus Deum non permittere peccata, nisi ut eis bona eliciat, ut in Enchiridio cap. XLVI, et alias etc.

Il n'est pas nécessaire que je transcrive davantage du célèbre Suarez. N'en voilà que trop, afin qu'on puisse juger de la décision téméraire de M. Arnaud, et de ces paroles de l'auteur qui l'a suivi. Non, le verbe ne se serait point incarné, si Adam n'avait point péché, c'est le sentiment unanime de tous les Pères ; et leurs passages ont été allégués avec beaucoup de force et d'érudition. Dieu nous garde de la prévention pour nos sentiments, et de la passion de critiquer les autres ; puisque cela peut nous conduire, sans même que nous nous en appercevions, jusqu'à corrompre les Pères pour en faire de faux témoins, jusqu'à vouloir couvrir les ténèbres de notre ignorance de leurs *brillantes lumières* ; et tâchons d'avancer dans la connaissance de Dieu et de Jésus Christ. « Hæc est enim vita æterna ut cognoscant solum Deum verum, et quem misisti Jesum-Christum. Joan. XVII, III.

FIN DU SECOND VOLUME.

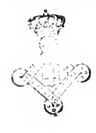




TABLE DU SECOND VOLUME.

Entretiens sur la Métaphysique. 1
Méditations chrétiennes. 113
Conversations chrétiennes. 195
Traité de l'Amour de Dieu. 247
Lettres de Malebranche au Père Lamy. 257
Du cœur humain considéré en lui-même. 290
Traité de la Nature et de la Grâce. 295
Extrait d'une lettre de M. *** à un de ses amis. . . . . . *ib.*
Premier Discours. — De la Nécessité des lois générales de la Nature et de la Grâce. 297
Second Discours. — Des lois de la grâce en particulier, et des causes occasionnelles qui les règlent et qui en déterminent l'efficace. 315
Troisième Discours. — De la Grâce. — De la manière dont elle agit en nous. 333
Éclaircissements sur le Traité de la Nature et de la Grâce. 345
Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence de Dieu. 365
Réflexions sur la Prémotion physique. 377
Extrait de Suarez qui seul suffit pour décider si le sentiment unanime de tous les Pères est tel que l'auteur le prétend. . . . .
Table générale des matières. 439

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

TABLE DU PREMIER VOLUME.

AVANT-PROPOS. v
Introduction. j
Notice sur Malebranche. xvii
Préface de l'auteur. xix

DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

Livre premier. — Des Sens. 1
Chapitre premier. — I. De la nature et des propriétés de l'entendement. II. De la nature et des propriétés de la volonté, et ce que c'est que la liberté. ib.
Chapitre II. — I. Des jugements et des raisonnements. II. Qu'ils dépendent de la volonté. III. De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard. IV. Deux règles générales pour éviter l'erreur et le péché. V. Réflexions nécessaires sur ces règles. 4
Chapitre III. — Réponses à quelques objections. II. Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence. 6
Chapitre IV. — I. Des causes occasionnelles de l'erreur, et qu'il y en a cinq principales. II. Dessein général de tout l'ouvrage, et dessein particulier du premier livre. 8
Chapitre V. — I. Deux manières d'expliquer comment nos sens sont corrompus par le péché. II. Que ce ne sont pas nos sens, mais notre liberté, qui est la véritable cause de nos erreurs. III. Règle pour ne se point tromper dans l'usage de ses sens. 9
Chapitre VI. — I. Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi. II. Des erreurs de nos yeux touchant l'étendue considérée par rapport. 12
Chapitre VII. — Des erreurs de nos yeux touchant les figures. II. Nous n'avons aucune connaissance des plus petites. III. Que la connaissance que nous avons des plus grandes n'est pas exacte. IV. Explication de certains jugements naturels qui nous empêchent de nous tromper. V. Que ces mêmes jugements nous trompent dans des rencontres particulières. 16
Chapitre VIII. — I. Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en soi. II. Que la durée, qui est nécessaire pour connaître le mouvement, ne nous est pas connue. III. Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement et le repos. 18
Chapitre IX. — Continuation du même sujet. I. Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement. II. Qu'il est nécessaire de connaître la distance des objets, pour juger de la grandeur de leur mouvement. III. Examen des moyens pour connaître les distances. 20
Chapitre X. — Des erreurs touchant les qualités sensibles. I. Distinction de l'âme et du corps. II. Explication des organes des sens. III. A quelle partie du corps l'âme est immédiatement unie. IV. Ce que les objets font sur les corps. V. Ce qu'ils produisent dans l'âme, et les raisons pour lesquelles l'âme n'apperçoit point les mouvements des fibres du corps. VI. Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation. 24
Chapitre XI. — I. De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens. II. Cause de cette erreur. III. Objection et réponse. 27
Chapitre XII. — I. Des erreurs touchant les mouvements des fibres de nos sens. II. Que nous n'appercevons pas ces mouvements, ou que nous les confondons avec nos sensations. III. Expérience qui le prouve. IV. Trois sortes de sensations. V. Les erreurs qui les accompagnent. 28
Chapitre XIII. — I. De la nature des sensations. II. Qu'on les connaît mieux qu'on ne croit. III. Objection et réponse. IV. Pourquoi l'on s'imagine ne rien connaître de ses sensations. V. Qu'on se trompe de croire que tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets. VI. Objection et réponse. 30
Chapitre XIV. — I. Des faux jugements qui accompagnent nos sensations et que nous confondons avec elles. II. Raisons de ces faux jugements. III. Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugements. 33
Chapitre XV. — Explication des erreurs particulières de la vue pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens. 35
Chapitre XVI. — I. Que les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux et fort féconds pour tirer de fausses conclusions, lesquelles servent de principes à leur tour. II. Origine des différences essentielles. III. Des formes substantielles. IV. De quelques autres erreurs de la philosophie de l'école. 36
Chapitre XVII. — I. Autre exemple tiré de la morale,

lequel fait voir que nos sens ne nous offrent que de faux biens. II. Qu'il n'y a que Dieu qui soit notre bien. III. Origine des erreurs des épicuriens et des stoïciens. 38

Chapitre XVIII. — I. Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses mêmes qui ne sont point sensibles. II. Exemple tiré de la conversation des hommes. III. Qu'il ne faut point s'arrêter aux formes sensibles 39

Chapitre XIX. — Deux autres exemples. I. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. II. Le second, de celles qui regardent les qualités de ces mêmes corps. 40

Chapitre XX. — Conclusion de ce premier livre. I. Que nos sens ne nous sont donnés que pour notre corps. II. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. III. Que ce n'est pas peu que douter comme il faut. 41

Livre second. — De l'imagination. — Première partie. 43

Chapitre premier. — I. Idée générale de l'imagination. II. Deux facultés dans l'imagination, l'une active et l'autre passive. III. Cause générale des changements qui arrivent dans l'imagination, et le fondement de ce second livre. ib.

Chapitre II. — I. Des esprits animaux et des changements auxquels ils sont sujets en général. II. Que le chyle va au cœur, et qu'il apporte du changement dans les esprits. III. Que le vin en fait autant 43

Chapitre III. — Que l'air qu'on respire cause aussi quelque changement dans les esprits. 45

Chapitre IV. — I. Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur et aux poumons. II. De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate et dans les viscères. III. Que tout cela se fait contre notre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une providence. ib.

Chapitre V. — I. De la liaison des idées de l'esprit avec les traces du cerveau. II. De la liaison réciproque qui est entre ces traces. III. De la mémoire. IV. Des habitudes. 47

Chapitre VI. — I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changements si prompts que les esprits. II. Trois différents changements dans les trois différents âges. 52

Chaditre VII. — I. De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant. II. De la communication qui est entre notre cerveau et les autres parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation et à la compassion. III. Explication de la génération des enfants monstrueux, et de la propagation des espèces. IV. Explications de quelques dérèglements d'esprits et de quelques inclinations de la volonté. V. De la concupiscence et du péché originel. VI. Objection et reponse. 53

Chapitre VIII. — I. Changements qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui sort du sein de sa mere, par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mère, et d'autres personnes. II. Avis pour les bien élever. 59

Seconde partie. 62

Chapitre premier. — I. De l'imagination des femmes. II. De celle des hommes. III. De celle des vieillards. ib.

Chapitre II. — Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on na juge point sainement des choses 64

Chapitre III. — I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur. II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit. 66

Chapitre IV. — Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination. 67

Chapitre V. — Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque auteur; de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire. ib.

Chapitre VI. — De la préoccupation des commentateurs 70

Chapitre VII. — I. Des inventeurs de nouveaux systèmes. II. Dernière erreur des personnes d'étude. 73

Chapitre VIII. — I. Des esprits efféminés. II. Des esprits superficiels. III. Des personnes d'autorité. IV. De ceux qui font des expériences. 74

Troisième partie. 77

Chapitre premier. — I. De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination. II. Deux causes principales qui augmentent cetta disposition. III. Ce que c'est qu'imagination forte. IV. Qu'il y en a de plusieurs sortes. Des fous et de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici. V. Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte. VI. De la puissance qu'ils ont de persuader et d'imposer. ib.

Chapitre II. — Exemples généraux de la force de l'imagination. 80

Chapitre III. — I. De la force de l'imagiuetion de certains auteurs. II. De Tertullien. 83

Chapitre IV. — De l'imagination de Sénèque. 84

Chapitre V. — Du livre de Montagne. 88

Chapitre VI. — I. Des sorciers par imagination, et des loups-garoux. II. Conclusion des deux premiers livres. 92

Livre troisième. — De l'entendement, ou de l'esprit pur — Deuxième partie. 93

Chapitre premier. — I. La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir et imaginer n'en sont que des modifications. II. Nous ne connaissons pas toutes les modifications dont notre âme est capable. III. Nos sensations, et même nos passions, sont différentes de notre connaissance et de notre amour, et elles n'en sont pas toujours des suites. ib.

Chapitre II. — I. Lesprit, étant borné, ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. II. Sa limitation est l'origine de beaucoup d'erreurs. III. Et principalement des hérésies. IV. Il faut soumettre l'esprit à la foi. 95

Chapitre III. — I. Les philosophes se dissipent l'esprit en

s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports et qui dépendent de trop de choses, sans garder aucun ordre dans leurs études. II. Exemple tiré d'Aristote. III. Les géomètres, au contraire, se conduisent bien dans la recherche de la vérité, principalement ceux qui se servent de l'algèbre et de l'analyse. IV. Leur méthode augmente la force de l'esprit, et la logique d'Aristote la diminue. V. Autre défaut des personnes d'étude. 97
Chapitre IV. — I. L'esprit ne peut s'appliquer longtemps à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. II. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, et par conséquent de l'erreur. III. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit. IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs. V. Et de l'ignorance du commun des hommes. 99
Seconde partie. — de l'entendement pur. — De la nature des idées. 102
Chapitre premier. — I. Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement et qu'elles sont nécessaires pour appercevoir tous les objets matériels. II. Division de toutes les manières par lesquelles on peut voir les objets du dehors. ib.
Chapitre II. — Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent. 103
Chapitre III. — Que l'âme n'a point la puissance de produire les idées. Cause de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet. 104
Chapitre IV. — Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin. 106
Chapitre V. — Que l'esprit ne voit ni l'essence ni l'existence des objets, en considérant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voie en cette manière. 107
Chapitre VI. — Que nous voyons toutes choses en Dieu. 108
Chapitre VII. — I. Quatre différentes manières de voir les choses. II. Comment on connaît Dieu. III. Comment on connaît les corps IV. Comment on connaît son âme. V. Comment on connaît les âmes des autres hommes et les purs esprits. 112
Chapitre VIII. — I. La présence intime de l'idée vague de l'être en général est la cause de toutes les abstractions déréglées de l'esprit et de la plupart des chimères de la philosophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de philosophes de reconnaître la solidité des vrais principes de physique. II. Exemple touchant l'essence de la matière 114
Chapitre IX. — I. Dernière cause générale de nos erreurs. II. Que les idées des choses ne sont pas toujours présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite. III. Que tout esprit fini est sujet à l'erreur, et pourquoi. IV. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y a que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit comme nous concevons les esprits. 117
Chapitre X. — Exemples de quelques erreurs de physique dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des êtres qui diffèrent dans leur nature, leurs qualités, leur étendue, leur durée et leur proportion, sont semblables en toutes choses. 119
Chapitre XI. — Exemples de quelques erreurs de morale qui dépendent du même principe. 122
Chapitre XII. — Conclusion des trois premiers livres. 123
Livre quatrième. — Des inclinations, ou des mouvements naturels de l'esprit. 125
Chapitre premier. — I. Les esprits doivent avoir des inclinations comme les corps ont des mouvements. II. Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui. III. Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en général. IV. Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatrième livre ib.
Chapitre II. — I. L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté. II. Et par conséquent de notre peu d'application et de notre ignorance. III. Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes. IV. Second exemple, l'immortalité de l'âme contestée par quelques personnes. V. Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites ou qui n'ont guère de rapport à nous. 127
Chapitre III. — I. La curiosité est naturelle et nécessaire. II. Trois règles pour la modérer. III Explication de la première de ces règles. 131
Chapitre IV. — Continuation du même sujet. I. Explication de la seconde règle de la curiosité. II. Explication de la troisième. 133
Chapitre V. — I. De la seconde inclination naturelle ou de l'amour-propre. II. Il se divise en l'amour de l'être et du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir. 135
Chapitre VI. — I. De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous élève au-dessus des autres. II. Des faux jugements de quelques personnes de piété. III. Des faux jugements des superstitieux et des hypocrites. IV. De Voët, ennemi de M. Descartes. 136
Chapitre VII. — Du désir de la science, et des jugements des faux savants. 138
Chapitre VIII. — I. Du désir de paraître savant. II. Des conversations des faux savants. III. De leurs ouvrages. 140
Chapitre IX. — Comment l'inclination que l'on a pour les dignités et les richesses porte à l'erreur. 143
Chapitre X. — De l'amour du plaisir par rapport à la morale. I. Il faut fuir le plaisir, quoiqu'il rende heureux. II. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles. 144
Chapitre XI. — De l'amour du plaisir par rapport aux sciences spéculatives. I. Comment il nous empêche de découvrir la vérité. II. Quelques exemples. III. Éclaircissement sur la preuve de Descartes de l'existence de Dieu. 150
Chapitre XII. — Des effets que la pensée des biens et des maux futurs est capable de produire dans l'esprit. 158
Chapitre XIII. — I. De la troisième inclination naturel-

le, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis et à les tromper par de fausses louanges. 159
Livre cinquième. — Des passions. 163
Chapitre premier. — De la nature et de l'origine des passions en général. ib.
Chapitre II. — De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et l'étendue des passions en général. 165
Chapitre III. — Explication particulière de tous les changements qui arrivent au corps et à l'âme dans les passions. 168
Chapitre IV. — Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre la libertinage. 173
Chapitre V. — Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu; et au contraire, que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps, à cause du désordre de ses sens et de ses passions. 176
Chapitre VI. — Des erreurs les plus générales des passions, quelques exemples particuliers. 179
Chapitre VII. — Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets. 181
Chapitre VIII. — Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, et des autres passions. 188
Chapitre IX. — De l'amour et de l'aversion, et de leurs principales espèces. 191
Chapitre X. — Des passions en particulier, et en général de la manière de les expliquer et de reconnaître les erreurs dont elles sont la cause. 192
Chapitre XI. — Que toutes les passions se justifient, et du jugement qu'elles nous font faire pour leur justification. 195
Chapitre XII. — Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses et les plus injustes; et que celles qui sont le moins accompagnées de connaissance sont les plus vives et les plus sensibles. 197
Livre sixième. — De la méthode. — Première partie. 199
Chapitre premier. — Dessein de ce livre, et les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la recherche de la vérité qui seront le sujet de ce livre ib.
Chapitre II. — Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connaissances. Que les modifications sensibles de l'âme la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir. 201
Chapitre III. — De l'usage que l'on peut faire des passions et des sens pour conserver l'attention de l'esprit. 202
Chapitre IV. — De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, et de l'utilité de la géométrie. 205
Chapitre V. — Des moyens d'augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit. Que l'arithmétique et l'algèbre y sont absolument nécessaires. 211
Seconde partie. 214
Chapitre premier. — Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité. ib.
Chapitre II. — De la règle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les philosophes de l'école ne l'observent point; ce qui est cause de plusieurs erreurs de la physique. 216
Chapitre III. — De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens. 219
Chapitre IV. — Explication de la seconde partie de la règle générale. Que les philosophes ne l'observent presque jamais, et que M. Descartes a tâché de l'observer exactement dans sa physique, ce que l'on prouve par l'abrégé qu'on y donne. 223
Chapitre V. — Explication des principes de la philosophie d'Aristote, où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la règle générale, et où l'on examine ses quatre éléments et ses qualités élémentaires. 230
Chapitre VI. — Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la vérité et dans le choix des sciences. 237
Chapitre VII. — De l'usage de la première règle qui regarde les questions particulières. 241
Chapitre VIII. Application des autres règles à des questions particulières. 247
Chapitre IX. — Dernier exemple pour faire connaître l'utilité de cet ouvrage. L'on recherche dans cet ouvrage la cause physique de la dureté ou de l'union des parties du corps les unes avec les autres. 253
Conclusion des trois derniers livres. 259
De la communication des mouvements. — Avertissement. 261
Première partie. — Dans laquelle j'examine qu'elles devraient être ces lois, si les corps se choquaient dans le vide et s'ils étaient durs par eux-mêmes : 1° selon la supposition que la quantité absolue de mouvement demeure toujours la même; 2° selon la supposition qu'elle change sans cesse. ib.
Seconde partie. — Dans laquelle j'explique les principes nécessaires pour rendre la raison physique des lois du mouvement confirmée par l'expérience; je donne ces lois, et je trouve que les opérations que les règles prescrivent pour trouver le résultat des mouvements des corps après le choc, représente à l'esprit les effets naturels que le choc produit réellement dans les corps. Cette seconde partie mérite plus l'attention du lecteur que la première. 266
Réponse à M. Regis. 273
Chapitre premier. — Raison physique des diverses apparences de grandeur du soleil et de la lune dans l'horizon et dans le méridien, combattue par M. Regis. 274
Chapitre II. — De la nature des idées, et en particulier de la manière dont nous voyons les objets qui nous environnent. 279
Chapitre III. — Justification de quelques prétendues contradictions. 289

Éclaircissements sur la recherche de la vérité. 292
Premier éclaircissement. — Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvements de l'esprit et dans les déterminations de ces mouvements; et néanmoins il n'est point auteur du péché. Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentiments de la concupiscence; et cependant il n'est point auteur de notre concupiscence. ib.
Deuxième éclaircissement. — Sur le premier chapitre du premier livre, où je dis : « que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. » 298
Troisième éclaircissement. — Sur le troisième chapitre, où je dis : « Qu'il ne faut pas s'étonner si nous n'avons pas d'évidence des mystères de la foi, puisque nous n'en avons pas même d'idée. » 299
Quatrième éclaircissement. — Sur ces paroles du cinquième chapitre : « Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par des plaisirs prévenants, parce que la connaissance qu'il avait de son bien, et la joie qu'il ressentait sans cesse, comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvaient suffire pour l'attacher à son devoir, et pour le faire agir avec plus de mérite que s'il eût été comme déterminé par des plaisirs prévenants. 300
Cinquième éclaircissement. — Sur le cinquième chapitre, où je dis : « Que la délectation prévenante est la grâce de Jésus-Christ. » 301
Sixième éclaircissement. — Sur ce que j'ai dit au commencement du dixième chapitre du premier livre, et dans le sixième du second livre de la méthode : « Qu'il est très-difficile de prouver qu'il y a des corps. » Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence. 302
Septième éclaircissement. — Sur le cinquième chapitre du deuxième livre de la mémoire et des habitudes spirituelles. 306
Huitième éclaircissement. — Sur le chapitre septième du deuxième livre. Réduction des preuves et des explications que j'ai données du péché originel, avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes. 307
Neuvième éclaircissement. — Sur le troisième chapitre de la troisième partie du second livre, dans lequel je parle de la force de l'imagination des auteurs, et principalement de Tertullien. 321
Dixième éclaircissement. — Sur la nature des idées, dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choses, les vérités et les lois éternelles. 325
Onzième éclaircissement. — Sur le chapitre septième de la seconde partie du troisième livre, où je prouve : « Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de notre âme. 335
Douzième éclaircissement. — Sur le chapitre huitième de la deuxième partie du troisième livre. Des termes vagues et généraux qui ne signifient rien de particulier. Comment on les distingue des autres. 338
Treizième éclaircissement. — Sur la conclusion des trois premiers livres. Que les médecins et les directeurs nous sont absolument nécessaires, mais qu'il est dangereux de les consulter et de les suivre en plusieurs occasions. 341
Quatorzième éclaircissement. — Sur le troisième chapitre du cinquième livre : Que l'amour est différent du plaisir et de la joie. 346
Quinzième éclaircissement. — Sur le chapitre troisième de la seconde partie du sixième livre : Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes. 347
Seizième éclaircissement. — Sur la lumière et les couleurs, sur la génération du feu et sur plusieurs autres effets de la matière subtile. 363
Preuve de la supposition que j'ai faite : Que la matière subtile ou éthérée est nécessairement composée de petits tourbillons, et qu'ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière; ce que je confirme par l'explication des effets les plus généraux de la physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluidité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et la réfraction et réflexion de leurs rayons. 368
Dernier éclaircissement. — Contenant la description des parties dont l'œil est composé, et les principales raisons de leur construction, pour servir à l'intelligence de ce qui est dit dans le premier livre touchant les erreurs de la vue. 381
Réflexion sur la sagesse infinie de Dieu, qui paraît non-seulement dans l'excellence de ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la simplicité par laquelle il les construit. 391

TRAITÉ DE MORALE.

Avertissement. 400
Chapitre premier. — La raison universelle est la sagesse de Dieu même. Nous avons tous par elle commerce avec Dieu. Le vrai et le faux, le juste et l'injuste est tel à l'égard de toutes les intelligences et à l'égard de Dieu même. Ce que c'est que la vérité et l'ordre, et ce qu'il faut faire pour éviter l'erreur et le péché. Dieu est essentiellement juste; il aime ses créatures à proportion qu'elles sont aimables ou qu'elles lui ressemblent. Pour être heureux, il faut être parfait. La vertu ou la perfection de l'homme consiste dans la soumission à l'ordre immuable, et nullement à suivre l'ordre de la nature. Erreur de quelques philosophes anciens sur ce sujet, fondée sur l'ignorance où ils étaient de la simplicité et de l'immutabilité de la conduite de Dieu. ib.
Chapitre II. — Il n'y a point d'autre vertu que l'amour de l'ordre. Sans cet amour, toutes les vertus sont fausses. Il ne faut pas confondre les devoirs avec la vertu. On peut sans vertu s'acquitter de ses devoirs. C'est faute de consulter la raison, qu'on approuve et qu'on suit des coutumes damnables. La foi sert ou conduit à la raison, car la raison est la loi souveraine et universelle de toutes les intelligences. 404
Chapitre III. — L'amour de l'ordre ne diffère point de

la charité. Deux amours : l'un d'union, l'autre de bienveillance. Celui-là n'est dû qu'à la puissance, qu'à Dieu seul ; celui-ci doit être proportionné au mérite personnel, comme nos devoirs au mérite relatif. L'amour-propre éclairé n'est point contraire à l'amour d'union. L'amour de l'ordre est commun à tous les hommes. Espèces d'amours de l'ordre, naturel, libre, actuel, habituel. Il n'y a maintenant que celui qui est libre, habituel et dominant qui nous justifie. Ainsi la vertu ne consiste que dans l'amour libre, habituel et dominant de l'ordre immuable. 407

Chapitre IV. — Deux vérités fondamentales de ce traité. La première : Les actes produisent les habitudes, et les habitudes les actes ; la seconde : L'âme ne produit pas toujours les actes de son habitude dominante. Ainsi le pécheur peut ne point commettre tel péché, et le juste peut perdre la charité ; parce qu'il n'y a point de pécheur sans amour pour l'ordre, ni de juste sans amour-propre. On ne peut devenir juste devant Dieu par les forces du libre arbitre. En général, moyens pour acquérir et conserver la charité. Ordre que je suivrai dans l'explication de ces moyens. 411

Chapitre V. — De la force de l'esprit. Nos désirs sont les causes occasionnelles de nos connaissances. Il est difficile de contempler les idées abstraites, et la force de l'esprit consiste dans l'habitude qu'on a prise de supporter le travail de l'attention. Moyens pour acquérir cette force d'esprit. Il faut faire taire ses sens, son imagination et ses passions, régler ses études, ne méditer que sur des idées claires, etc. 414

Chapitre VI. — De la liberté de l'esprit. La grande règle, c'est de suspendre son consentement autant qu'on le peut. C'est par l'usage de cette règle qu'on peut éviter l'erreur et le péché, comme c'est par la force de l'esprit qu'on se délivre de l'ignorance. La liberté de l'esprit aussi bien que sa force est une habitude qui se fortifie par l'usage qu'on en fait. Exemples de l'utilité de son usage dans la physique, dans la morale, dans la vie civile. 417

Chapitre VII. — De l'obéissance à l'ordre. Moyens pour acquérir la disposition stable et dominante de lui obéir. Cela ne se peut sans la grâce. Combien le bon usage de la force et de la liberté de l'esprit y contribue par la lumière qu'il fait naître en nous, par le mépris qu'il nous inspire pour nos passions, par la pureté qu'il conserve et qu'il rétablit dans notre imagination. 421

Chapitre VIII. — Des moyens que la religion fournit pour acquérir et conserver l'amour de l'ordre. Jésus-Christ est la cause occasionnelle de la grâce : il faut l'invoquer avec confiance. Lorsqu'on s'approche des sacrements, l'amour actuel se change en amour habituel, en conséquence des désirs permanents de Jésus-Christ. Preuve de cette vérité essentielle à la conversion des pécheurs. La crainte de l'enfer est un aussi bon motif de la félicité éternelle. Il ne faut point confondre le motif avec la fin. Le désir d'être heureux ou l'amour-propre doit nous conformer à l'ordre, ou nous assujettir à la loi divine. 424

Chapitre IX. — L'Église, dans ses prières, s'adresse au Père par le Fils, et pourquoi? Il faut prier la sainte Vierge, les anges et les saints, non pas néanmoins comme causes occasionnelles de la grâce intérieure. Les anges et les démons ont pouvoir sur les corps en qualité de causes occasionnelles. Ainsi les démons peuvent nous tenter, et les anges favoriser l'efficace de la grâce. 429

Chapitre X. — Des causes occasionnelles, des sentiments et des mouvements de l'âme qui résistent à l'efficace de la grâce soit de lumière, soit de sentiment. L'amour de l'esprit à Dieu est immédiate, et non celle de l'esprit au corps. Explication de quelques lois générales de l'union de l'âme et du corps, nécessaires pour entendre la suite. 433

Chapitre XI. — De quelle sorte de mort il faut mourir pour voir Dieu, ou s'unir à la raison et se délivrer de la concupiscence. C'est la grâce de la foi qui nous donne cette heureuse mort. Les Chrétiens sont morts au péché par le baptême, et vivants en Jésus-Christ ressuscité. De la mortification des sens et de l'usage qu'il en faut faire. On doit s'unir aux corps ou s'en séparer, sans les aimer ni les craindre ; mais le plus sûr, c'est même de rompre avec eux tout commerce, autant que cela se peut. 435

Chapitre XII. — De l'imagination. Ce terme est obscur et confus. En général ce que c'est que l'imagination. Ses effets sont dangereux. De ce qu'on appelle dans le monde le bel esprit. Cette qualité est fort opposée à la grâce de Jésus-Christ. Elle est fatale à ceux qui la possèdent, et à ceux qui l'estiment et l'admirent dans les autres sans la posséder. 438

Chapitre XIII. — Des passions. Ce que c'est. Leurs effets dangereux. Il faut les modérer. Conclusion de la première partie de ce traité. 442

Seconde partie. — Des devoirs. 444

Chapitre premier. — Les justes font souvent de méchantes actions. L'amour de l'ordre doit être éclairé pour être réglé. Trois conditions pour rendre une action parfaitement vertueuse. Il faut étudier les devoirs de l'homme en général, et prendre un peu de temps chaque jour pour en examiner en particulier l'ordre et les circonstances. ib.

Chapitre II. — Nos devoirs envers Dieu se doivent rapporter à ses attributs, à sa puissance, à sa sagesse, à son amour. Dieu seul est cause véritable de toutes choses. Devoirs que nous devons rendre à sa puissance, qui consiste principalement en des jugements clairs, et dans des mouvements réglés par ces jugements. 445

Chapitre III. Des devoirs qu'on doit rendre à la sagesse de Dieu. Elle seule éclaire l'esprit en conséquence des lois naturelles dont nos désirs sont causes occasionnelles qui déterminent leur efficace. Jugements et devoirs des esprits à l'égard de la raison universelle. 449

Chapitre IV. — Des devoirs dus à l'amour divin. Notre volonté n'est qu'une impression continuelle de l'amour que Dieu se porte à lui-même, qui seul est le lien vé-

ritable. On ne peut aimer le mal, mais on peut prendre pour un mal ce qui n'est ni bien ni mal. De même on ne peut haïr le bien, mais le vrai bien est effectivement le mal des méchants, ou la cause véritable de leurs misères. Afin que Dieu soit bon à notre égard, il faut que notre amour soit semblable au sien, ou toujours soumis à la loi divine. Mouvements ou devoirs. 451

Chapitre V. — Les trois personnes divines impriment chacune leur propre caractère dans les esprits, et nos devoirs les honorent également toutes trois; car nos devoirs ne consistent que dans des mouvements intérieurs, qui doivent néanmoins paraître au-dehors à cause de la société que nous avons avec les autres hommes. 455

Chapitre VI. — Des devoirs de la société en général. Deux sortes de sociétés. Tout se doit rapporter à la société éternelle. Différentes espèces d'amour et de respect. Principes généraux de nos devoirs à l'égard des hommes. Ces devoirs doivent être extérieurs et relatifs. Dangers qu'il y a de rendre aux hommes les devoirs intérieurs. Le commerce du monde fort dangereux. 457

Chapitre VII. — Les devoirs d'estime sont dus à tout le monde, aux derniers des hommes, aux plus grands pécheurs, à nos ennemis et à nos persécuteurs, aux mérites aussi bien qu'aux natures. Il est difficile de régler exactement ces sortes de devoirs et ceux de bienveillance, à cause de la différence des mérites personnels et relatifs, et de leurs combinaisons. Règle générale et la plus sûre qu'on puisse donner sur cette matière. 459

Chapitre VIII. — Des devoirs de bienveillance et de respect. On doit procurer les vrais biens à tous les hommes, et non pas les biens relatifs. Quel est celui qui sait s'acquitter des devoirs de bienveillance. Injustes plaintes des gens du monde. Les devoirs de respect doivent être proportionnés à la puissance participée. 463

Chapitre IX. — Des devoirs dus aux souverains. Deux puissances souveraines. Leur différence. Droits naturels de ces deux puissances. Droits de concessions, de l'obéissance des sujets. 466

Chapitre X. — Des devoirs domestiques du mari et de la femme. Principes de ces devoirs. De ceux des pères à l'égard de leurs enfants, par rapport à la société éternelle et à la société civile. De leur instruction dans les sciences et dans les mœurs. Les pères leur doivent l'exemple, et les conduire par raison. Ils n'ont point de droit de les outrager. Les enfants leur doivent l'obéissance en toutes choses. 468

Chapitre XI. — Origine de la diversité des conditions. La raison seule devrait gouverner, mais la force est nécessaire à cause du péché. Son devoir légitime c'est de ranger les hommes à la raison, loi primitive. Devoirs des supérieurs et des inférieurs. 472

Chapitre XII. — Des devoirs entre personnes égales. Leur donner la place qu'ils souhaitent de remplir dans notre esprit et dans notre cœur. Marquer nos bonnes dispositions à leur égard par l'air et les manières, par les services réels; leur déférer la supériorité et l'excellence. Les amitiés les plus vives et les plus ardentes ne sont pas les plus solides. Il ne faut avoir des amis qu'autant qu'on en peut entretenir. 475

Chapitre XIII. — Continuation du même sujet. Pour se faire aimer, il faut se rendre aimable. Qualités qui rendent aimable. Règles pour la conversation. Des différents airs. Des amitiés chrétiennes. 479

Chapitre XIV. — Des devoirs que chacun se doit à soi-même. Ils consistent en général à travailler à sa perfection et à son bonheur. 482

TABLE DU SECOND VOLUME.

ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

Premier entretien. — De l'âme et qu'elle est distinguée du corps. De la nature des idées. Que le monde où nos corps habitent et que nous regardons est bien différent de celui que nous voyons. 1

Deuxième entretien. — De l'existence de Dieu. Que nous pouvons voir en lui toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. De sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est. 7

Troisième entretien. — De la différence qu'il y a entre nos sentiments et nos idées. Qu'il ne faut juger des choses que par des idées qui les représentent, et nullement par les sentiments dont on est touché en leur présence ou à leur occasion. 12

Quatrième entretien. — En général de la nature et des propriétés des sens. De la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps. Cette union changée en dépendance par le péché du premier homme. 20

Cinquième entretien. — De l'usage des sens dans les sciences. Il y a dans nos sentiments idée claire et sentiment confus. L'idée n'appartient point au sentiment. C'est l'idée qui éclaire l'esprit, et le sentiment qui l'applique et le rend attentif; car c'est par le sentiment que l'idée intelligible devient sensible 28

Sixième entretien. — Preuves de l'existence des corps tirées de la révélation. Deux sortes de révélations. D'où vient que les révélations naturelles des sentiments nous sont une occasion d'erreur. 34

Septième entretien. — De l'inefficace des causes naturelles, ou de l'impuissance des créatures. Que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu seul. 40

Huitième entretien. — De Dieu et de ses attributs. 49

Neuvième entretien. — Que Dieu agit toujours selon ce qu'il est; qu'il a tout fait pour sa gloire en Jésus-Christ, et qu'il n'a point formé ses desseins sans avoir égard aux voies de les exécuter. 58

Dixième entretien. — De la magnificence de Dieu dans la

grandeur et le nombre indéfini de ses différents ouvrages. De la simplicité et de la fécondité des voies par lesquelles il les conserve et les développe. De la providence de Dieu dans la première impression du mouvement qu'il communique à la matière. Que ce premier pas de sa conduite, qui n'est point déterminé par des lois générales, est réglé par une sagesse infinie. 66

Onzième entretien. — Continuation du même sujet. De la Providence générale dans l'arrangement des corps et dans les combinaisons infiniment infinies du physique avec le moral, du naturel avec le surnaturel. 75

Douzième entretien. — De la Providence divine dans les lois de l'union de l'âme et du corps, et que Dieu nous unit par elles à tous ses ouvrages. Des lois de l'union de l'esprit avec la raison. C'est par ces deux sortes de lois que se forment les sociétés. Comment Dieu par les anges distribue aux hommes les biens temporels, et par Jésus-Christ la grâce intérieure et toutes sortes de biens. De la généralité de la Providence. 85

Treizième entretien. — Qu'il ne faut point critiquer la manière ordinaire de parler de la Providence. Quelles sont les principales lois générales par lesquelles Dieu gouverne le monde. De la providence de Dieu dans l'infaillibilité qu'il conserve à son Église. 95

Quatorzième entretien. — Continuation du même sujet. L'incompréhensibilité de nos mystères est une preuve démonstrative de leur vérité. Manière d'éclaircir les dogmes de la foi. De l'incarnation de Jésus-Christ. Preuve de sa divinité contre les sociniens. Nulle créature, les anges mêmes ne peuvent adorer Dieu que par lui. Comment la foi en Jésus-Christ nous rend agréables à Dieu. 104

MÉDITATIONS CHRÉTIENNES.

Avertissement de l'auteur. 113

Prière. 114

Méditations. — Première méditation — Les corps ne nous éclairent pas, et nous ne sommes point à nous-mêmes notre raison et notre lumière. 115

Deuxième méditation. — Les anges peuvent aussi nous éclairer par eux-mêmes. Il n'y a que le Verbe de Dieu qui soit la raison universelle des esprits. 117

Troisième méditation. — La vérité parle aux hommes en deux manières; comment on l'interroge, et sur quels sujets on la doit interroger, afin de recevoir ses réponses. 120

Quatrième méditation. — Des vérités nécessaires, de l'ordre immuable, et des lois éternelles en général. 123

Cinquième méditation. — Dieu seul est la cause véritable de tout ce qui se fait dans le monde. Il agit régulièrement selon certaines lois, en conséquence desquelles on peut dire que les causes secondes ont la puissance de faire ce que Dieu fait par elles. 126

Sixième méditation. — C'est Dieu seul qui fait, comme cause véritable, par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, ce que les hommes font comme causes occasionnelles ou naturelles. En quoi consiste la puissance que les hommes ont de vouloir ou d'aimer le bien. 130

Septième méditation. — De la sagesse de la conduite de Dieu. La sagesse de Dieu ne paraît pas seulement dans ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la manière dont il les exécute. D'où vient qu'il y a tant de monstres et d'irrégularités dans le monde. Comment Dieu permet le mal. Ce que c'est que la Providence. Il n'est pas permis de tenter Dieu. De la combinaison du naturel avec le moral, du moins dans les événements les plus généraux. 134

Huitième méditation. — Différence de la conduite de Dieu sous la loi et sous la grâce. Raisons des prières de l'Église. Qu'il ne faut pas s'attendre que Dieu fasse des miracles en notre faveur, et qu'on doit faire servir la nature à la grâce. Que les miracles sont souvent les suites de quelques lois générales. 138

Neuvième méditation. — De la puissance de Dieu. Que la création est possible. Deux causes de l'erreur de certains philosophes sur ce sujet : La première, qu'on n'a point d'idée claire de puissance; la seconde, que l'étendue intelligible est éternelle et infinie, mais que l'étendue matérielle est créée. Que les esprits ne sont point des modifications particulières de la raison universelle; que n'ayant point d'idée claire de notre âme, nous ne pouvons éclaircir les difficultés qui la regardent. 143

Dixième méditation. — Pour être solidement heureux, il faut que les plaisirs soient joints avec cette espèce de joie qui ne prévient point la raison. Que Dieu seul agit en nous et y produit et les plaisirs et la joie qui rendent heureux et content. Sagesse et bonté de Dieu visible dans les sentiments qu'il nous donne des objets sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. 147

Onzième méditation. — On peut connaître quelque chose des desseins de Dieu en consultant la souveraine raison. Dessein de Dieu dans l'union de l'âme et du corps. Réponse à une objection. 150

Douzième méditation. — Des devoirs en général de l'homme envers Dieu. On ne peut les remplir sans la grâce. Comment on peut l'obtenir, et ce qu'il faut faire afin qu'elle espère en nous l'effet pour lequel elle est donnée. 153

Treizième méditation. — De la grâce en général. Des grâces de lumière et de sentiment qui produisent et qui conservent la charité. En particulier des causes occasionnelles des grâces de lumière. 158

Quatorzième méditation. — De la grâce de sentiment, ou de la délectation intérieure. Elle est maintenant nécessaire pour produire et entretenir la charité contre les efforts de la concupiscence. Jésus-Christ, comme homme, est la cause occasionnelle et naturelle de cette espèce de grâce, selon les trois qualités qu'il porte, de médiateur entre Dieu et les hommes, d'architecte du temple éternel, et de chef de l'Église. 163

Quinzième méditation. — Pour obtenir les secours dont

on a besoin, il faut penser sans cesse aux trois qualités de Jésus-Christ exposées dans le chapitre précédent, et qu'elle est la cause occasionnelle ou naturelle de la grâce. Quelques moyens pour s'en souvenir. Le meilleur, c'est de prendre chaque jour un temps réglé pour faire oraison. Des parties essentielles de l'oraison, et de son utilité en général. 167
Seizième méditation. — Jésus-Christ a des désirs passagers et des désirs stables et permanents. Les premiers influent la grâce actuelle, et les seconds, l'habituelle. C'est de ceux-ci que dépend l'efficace des sacrements de la nouvelle alliance, qui donnent la charité par laquelle seule on a droit aux biens promis par l'alliance. Différence entre l'amour actuel et l'amour habituel. En quoi consiste la justification. De la contrition et de l'attrition. Effets du sacrement de Pénitence, et ce qu'il faut faire pour s'y préparer. 171
Dix-septième méditation. — Raisons de l'institution de l'Eucharistie. Effets de ce sacrement. Préparations à le recevoir. 176
Dix-huitième méditation. — Autres moyens pour obtenir la grâce. Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui travaillent à son ouvrage, au salut des âmes, à l'édification des fidèles. 180
Dix-neuvième méditation. — Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui vivent dans l'humilité et la pénitence, parce qu'ils entrent dans ses desseins et reçoivent facilement la forme qu'il veut leur donner, pour en faire des ornements de son Église. 184
Vingtième méditation. — Des moyens pour ôter les empêchements à l'efficace de la grâce. De la retraite. De la vigilance. 189

CONVERSATIONS CHRÉTIENNES.

Avertissement de l'auteur.
Entretiens. — Premier entretien. — Qu'il y a un Dieu, et qu'il n'y a que lui qui agisse véritablement en nous, et qui puisse nous rendre heureux ou malheureux. 195
Deuxième entretien. — Objections et réponses. 202
Troisième entretien. — De l'ordre de la nature dans la création de l'homme. 207
Quatrième entretien. — Du désordre de la nature causé par le péché originel. 212
Cinquième entretien. — De la réparation de la nature par Jésus-Christ. 218
Sixième entretien. — La vérité de la religion chrétienne prouvée par d'autres raisons. 223
Septième entretien. — Que la morale chrétienne est très-utile à la perfection de l'esprit. 228
Huitième entretien. — Que la morale chrétienne est absolument nécessaire pour la conservation du cœur. 232
Neuvième entretien. — Continuation du même sujet. 238
Dixième entretien. 243

TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU.

En quel sens il doit être désintéressé. 247

LETTRES DE MALEBRANCHE AU PÈRE LAMY.

Première lettre. 256
Deuxième lettre. 267
Troisième lettre. 281

DU COEUR HUMAIN CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

Avertissement. 290
Chapitre IX. — Que l'amour-propre se transforme ouvertement en amour de Dieu. ib.
Éclaircissement. — De l'amour de l'ordre considéré dans les sacrifices qu'il exige. 292

TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

Extrait d'une lettre de M. *** à un de ses amis. 294
Avertissement de l'auteur. 296
Premier discours. — De la nécessité des lois générales de la nature et de la grâce. 297
Première partie. — De la nécessité des lois générales de la nature. — Avertissement. ib.
Traité de la nature et de la grâce. ib.
Second discours. — Des lois de la grâce en particulier, et des causes occasionnelles qui les règlent et qui en déterminent l'efficace. 315
Première partie. — De la grâce de Jésus-Christ. ib.
Seconde partie. — De la grâce du Créateur. 327
Troisième discours. — De la grâce. De la manière dont elle agit en nous. ib.
Première partie. — De la liberté. 332
Seconde partie. — De la grâce. 338
Éclaircissements. — Sur le traité de la nature et de la grâce. 343
Premier éclaircissement. — Ce que c'est qu'agir par des volontés générales et par des volontés particulières ib.
Second éclaircissement. — Où l'on fait voir que Jésus-Christ est figuré dans toutes les écritures, et même par des événements qui ont précédé le péché du premier homme, pour nous apprendre que le principal des desseins de Dieu, c'est l'incarnation de son fils. 353
Troisième éclaircissement. — Où l'on fait voir que le principal des desseins de Dieu c'est Jésus-Christ et son Église; que Dieu aime véritablement les hommes; qu'il veut sincèrement les sauver tous; que sa conduite est digne de sa sagesse, de sa bonté, de son immutabilité et de ses autres attributs. Quel est l'ordre des décrets qui renferment la prédestination des saints. 355
Dernier éclaircissement. — Les miracles fréquents de l'ancienne loi ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulières. 360
Entretiens d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois sur l'existence et la nature de Dieu. 366
Réflexion sur la Prémotion physique. 377
Extrait de Suarez qui seul suffit pour décider si le sentiment unanime de tous les Pères est tel que l'auteur le prétend. 479

